**Ce qui est important 60**

Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, 2004-2014

PRÉFACE [...]

L’analyse, on peut dire révolutionnaire, du langage, qui est développée dans les *Investigations philosophiques*, a provoqué alors, je dois dire, un bouleversement dans mes réflexions philosophiques. Toutes sortes de perspectives nouvelles s’ouvraient aussi à moi dans mon travail d’historien de la philosophie. Je découvris brusquement cette idée capitale de Wittgenstein, qui me semble indiscutable et a des conséquences immenses: le langage n’a pas pour unique tâche de nommer ou de désigner des objets ou de traduire des pensées, et l’acte de comprendre une phrase est beaucoup plus proche que l’on ne croit de ce que l’on appelle habituellement: comprendre un thème musical. Exactement, il n’y avait donc pas « le » langage, mais des « jeux de langage », se situant toujours, disait Wittgenstein, dans la perspective d’une activité déterminée, d’une situation concrète ou d’une forme de vie. Cette idée m’a aidé à résoudre le problème qui se posait à moi, et d’ailleurs à beaucoup de mes collègues, celui de l’incohérence apparente des auteurs philosophiques de l'Antiquité. II m’est apparu alors que la principale préoccupation de ces auteurs n’était pas d’informer leurs lecteurs sur un agencement de concepts, mais de les former; même les « manuels » (comme celui d’Epictète) étaient des recueils d’exercices. II fallait donc replacer les discours philosophiques, dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la *praxis* qui les conditionnaient ou par rapport à l’effet qu’ils voulaient produire. C’est dans cette optique que j’ai commencé à parler d’exercice spirituel, expression qui n’est peut-être pas heureuse, mais qui me servait à désigner, en tout cas, une activité, presque toujours d’ordre discursif, qu’elle soit rationnelle ou imaginative, visant à modifier, en soi ou chez les autres, la manière de vivre et de voir le monde. [...]

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

À l'occasion de la publication du présent ouvrage, j’ai relu mes articles. J’ai corrigé dans des notes certains détails de forme ou de fond. La plus importante mise au point à faire se rapporte à l’explication de la notion du « mystique » dont parle Wittgenstein. II est vrai que l’interprétation de cette notion a fait couler beaucoup d’encre. Mais, parler, à ce propos, d’extase, comme je l’ai fait dans les deux premiers articles, c’était risquer de susciter des associations d’idées erronées. À cette époque, le mot « mystique » évoquait pour moi irrésistiblement celui d’extase, phénomène très complexe qu’il n’aurait pas fallu employer sans explication. II est vrai que je l’employais dans un sens assez large, puisque, dans le courant du texte, je qualifiais d’extase l’expérience de Roquentin dans le jardin de Bouville, décrite par Sartre dans *La Nausée*. En fait, le mot signifiait finalement pour moi une très forte émotion, qu’elle soit de nausée, d’émerveillement, ou de ravissement.

Au premier abord, le mot « mystique » chez Wittgenstein se présente comme synonyme de « ce qui ne peut s’exprimer », ce qui est « indicible », comme il apparaît clairement dans la proposition 6.522: « En tout cas, il y a de l’indicible. Il se montre; c’est cela le mystique ». Dans cette perspective, on pourrait penser que le terme « mystique» devrait s’étendre à tous les cas dans lesquels on se heurte aux limites du langage, à tout l’usage « indicatif » du langage. Mais en fait, comme je le pensais alors et comme je continue à le penser, le terme « mystique » a, chez Wittgenstein, un sens plus restreint, qu’il faudra essayer de circonscrire. Pour ce qui est de l’indicible, une seconde mise au point s’impose. J’aurais dû, au sujet de cette identification entre indicible et mystique, distinguer entre l’ineffable théologique des néoplatoniciens, l’ineffable de l’expérience mystique traditionnelle, et l’ineffable de l’expérience propre à Wittgenstein. Le premier est l’aboutissement de la théologie négative, qui est une méthode *rationnelle* consistant à démontrer que le Principe de toutes choses ne peut être aucune des choses et ne peut être défini que par négation de tous les prédicats possibles. Cette méthode rationnelle ne doit pas être confondue avec l’expérience « mystique » elle-même. Tout ce qu’on peut dire à propos de ce rapport, c’est que la théologie négative qui démontre l’impossibilité de penser le Principe, peut laisser espérer un autre mode de connaissance, différent de la connaissance rationnelle, une expérience suprarationnelle. Mais toutes les théologies négatives possibles ne pourront jamais procurer cette expérience. Cela apparaît clairement dans le traité 38 (VI, 7) de Plotin. L’« ineffable » dont on parle à propos de l'expérience mystique traditionnelle (qu’elle soit chrétienne ou néoplatonicienne), ne se rapporte évidemment pas à la notion du Principe, mais à l’expérience extatique elle-même, cette fameuse extase dont j’avais indûment parler, qui est indicible.

Quand Wittgenstein identifie « indicible » et « mystique », il ne s’agit ni de théologie négative ni d’extase, mais de « sentiment », et je pense que ce qui caractérise pour lui le « mystique », c’est précisément qu’il est un sentiment, une émotion, une expérience affective (*Erlebnis et non Erfahrung*) que l’on ne peut exprimer, parce qu’il s’agit de quelque chose d’étranger à la description scientifique des faits, quelque chose qui se situe alors dans l’ordre existentiel ou éthique ou esthétique. On peut penser d’ailleurs que, lorsque Wittgenstein parle de mystique, il pense à sa propre expérience. C’est ainsi que la proposition (6.44) du *Tractatus* : « Le mystique, ce n’est pas le comment (*wie*) du monde, mais le fait de l’existence (*dass*) du monde », s’éclaire par la confidence de la *Conférence sur l’Éthique 1* dans laquelle, sans employer le mot « mystique », il parle de ce qu’il appelle son expérience par excellence : « Je crois que le meilleur moyen de la décrire c’est de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m’étonne de l’existence du monde* ». Dans la même conférence, il parle d’une expérience qui consiste à « voir le monde comme un miracle ». On s’aperçoit d’ailleurs à ce sujet que, pour Wittgenstein, l’expérience mystique est tout à fait analogue à l’expérience esthétique, puisqu’on lit dans les *Carnets* (20 octobre 1916):« Le miracle, esthétiquement parlant, c’est qu’il y ait un monde ».

*Note: 1 Wittgenstein, Leçons et conversations, Paris, Gallimard, 1992, p. 149.*

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Dans mes articles sur Wittgenstein, deux données importantes m’ont fait défaut. D’une part, je n’avais pas encore lu le livre de G. E. M. Anscombe sur le *Tractatus*. Mais, même après l’avoir lu dans le courant de l’année 1959, j’ai eu tort de ne pas faire suffisamment attention à ce qu’elle disait de l’influence de Schopenhauer sur Wittgenstein. Par ailleurs, j’ignorais l’existence des précieux *Carnets* 1914-1916, qui ont été traduits par Gilles-Gaston Granger et qui éclairent très bien la genèse des dernières propositions du *Tractatus*. C’est dans la problématique de Schopenhauer que se situe la représentation que Wittgenstein se fait du mystique et tout aussi bien de l’esthétique et, en un certain sens, de l’éthique. Ce que Wittgenstein dit de la mystique correspond en effet à ce que dit Schopenhauer de la connaissance qui s’affranchit du service de la volonté *1* et de l’individualité. Wittgenstein pense certainement à ce thème, lorsqu’il écrit dans la proposition 6.45 : « l’intuition (*Anschauung*) du monde *sub specie aeterni*, c’est l’intuition du monde en tant que totalité - mais totalité limitée. Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue le sentiment mystique ».

Notons, entre parenthèses, le glissement rapide qui s’effectue ici de la notion d’intuition à celle de sentiment. II y a, tout d’abord, dans l’emploi de la notion de « totalité limitée », un premier souvenir de l’auteur du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, qui écrit que le sujet et l’objet constituent, comme deux moitiés, la totalité du monde, mais se limitent réciproquement. Le monde apparaît comme une totalité limitée, lorsque il est contemplé en se plaçant au point de vue d’un sujet transcendantal, qui n’est, dit Wittgenstein, ni l’homme, ni le corps humain, ni l’âme humaine, mais le sujet métaphysique qui est la limite du monde et non pas une partie de celui-ci, un objet qui se trouverait dans le monde (5.632, 5.633 et 5.641, *Carnets*, 7 août 1916). Cette situation se réalise précisément dans l’intuition désintéressée du monde, délivrée du principe de raison suffisante, dont parle Schopenhauer *2*. On ne considère plus, dit Schopenhauer, « ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l’à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur nature »; on n’est plus soi-même qu’un « sujet pur » (n’est-ce pas le sujet métaphysique dont parle Wittgenstein? ), qui s'abîme et se perd dans l’objet. Schopenhauer cite à ce sujet Spinoza: « L’esprit est éternel dans la mesure où il conçoit les choses dans la perspective de l'éternité (*sub specie aeternitatis*) », ce qui veut dire, pour Schopenhauer, que celui qui voit les choses dans cette perspective dépasse son individualité et s’identifie au sujet éternel de la connaissance. Les *Carnets* (7 octobre 1916) de Wittgenstein éclairent un peu ce que représente pour lui cette formule de Schopenhauer et de Spinoza. Tout d’abord, elle correspond à une vision à la fois esthétique et éthique du monde :

L’oeuvre d’art, c’est l’objet vu *sub specie aeternitatis*, et la vie bonne, c’est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l’art et l’éthique. Dans la façon de voir ordinaire, on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l’extérieur. De telle sorte qu’ils ont le monde entier comme fond de décor.

Le point de vue esthétique sur le monde consiste-t-il essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux ? (20 octobre 1916).

On pourrait dire que voir dans la perspective de l'éternité, c’est-à-dire « voir de l’extérieur », c’est en quelque sorte voir d’en haut, dans un total désintéressement par rapport à l’utilité pratique, ou encore voir dans la perspective d’un éternel présent. Car, nous dit Wittgenstein (6.4311) à la suite Schopenhauer, on ne doit pas entendre l'éternité, comme une durée temporelle infinie, mais comme intemporalité : « Celui-là vit éternellement qui vit dans le présent ». Pour Wittgenstein, comme pour Schopenhauer, la contemplation désintéressée du monde qui apporte le salut, a donc une double dimension éthique et esthétique.

Dans cette perspective, on peut mieux comprendre les intentions profondes du *Tractatus*, comme nous y invite une notation des *Carnets*, qui date du 25 mai 1915: « La tendance vers le Mystique vient de ce que la science laisse nos désirs insatisfaits. Nous sentons que, lors même que toutes les questions scientifiques sont résolues, notre problème n’est pas encore abordé ».

L’idée est reprise dans la proposition 6.52 du *Tractatus* ou, sans doute, le mot « mystique » n'apparaît pas, mais où l’on retrouve l’impossibilité pour la science de résoudre nos problèmes de vie. D’ailleurs, quand Wittgenstein dit, dans la proposition 6.371 : « À la base de toute la manière moderne de se représenter le monde, se trouve l’illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes naturels », on voit bien qu’il écrit son livre pour dénoncer le mirage du scientisme. C’est certainement dans cette perspective qu’il faut comprendre la fameuse lettre de Wittgenstein à Ludwig von Ficker, qui date de 1919, dans laquelle il dit que le sens de son livre est éthique, mais que l’éthique en est la partie non-écrite. À vrai dire, une bonne partie du livre parle de l’éthique et, comme l’a remarqué Bertrand Russell dans sa préface, bien que Wittgenstein place l’éthique dans la région de l’inexprimable et du mystique, il a trouvé le moyen non seulement de dire sur ce sujet beaucoup de choses, mais même de faire comprendre ses opinions éthiques. [...]

*Note:*

*1 Schopenhauer, Le Monde comme Volonté et comme Représentation, trad.fr. A. Burdeau et R. Roos, Paris, PUF, 2003, § 34, p. 230-231.*

*2 Schopenhauer, Le Monde…, § 34, p. 230-231.*

II est d’ailleurs intéressant de constater que, dans la *Conférence sur l‘Éthique*, parallèlement au sentiment d'étonnement devant l’existence du monde, qui, dit-il, est son expérience par excellence, il fait allusion aussi à une autre expérience, celle du sentiment de sécurité absolue, qui lui est également familière; elle peut s’exprimer ainsi (mais il note bien que cette expression est logiquement un non-sens): « J’ai la conscience tranquille, rien ne peut m’atteindre quoi qu’il arrive », formule qui a une tonalité stoïcienne, dans la mesure où celui qui admet qu’il n’y a pas d’autre mal que le mal moral, sait aussi que, s’il le veut, il ne peut lui arriver aucun mal. Ces deux sentiments, ces deux expériences, de l’étonnement et de la sécurité, que l’on ne peut exprimer d’une manière adéquate, parce que ce sont des expériences affectives, sont profondément liées, dans la mesure où elles supposent toutes deux une disposition de désintéressement et d’indifférence concernant les objets déterminés du monde. Si Wittgenstein insiste tant sur les limites du langage, c’est que finalement, il veut laisser entrevoir un état de sagesse silencieuse qui serait atteint par celui qui aurait dépassé les propositions du *Tractatus*. Tout le discours du livre aura été rejeté comme une échelle devenue inutile, se détruisant lui-même après avoir rempli sa fonction therapeutique (comme le discours philosophique des sceptiques de l'Antiquité qu’ils considéraient comme un simple purgatif éliminé avec les mauvaises humeurs), pour laisser la place au silence d’une vie de sagesse dans laquelle le problème de la vie sera résolu par sa propre disparition. « II faut qu’il surmonte ces propositions », dit Wittgenstein (6.54), « alors il voit le monde correctement », (ne serait-ce pas un souvenir de la contemplation du monde, délivrée du principe de raison suffisante, dont parlait Schopenhauer?).

Personnellement, je doute que cet idéal d’une vie de sagesse silencieuse soit réalisable. La vie de Wittgenstein lui-même montre qu’il n’a pu s’y tenir. J’aurais plutôt tendance à penser, comme je l’ai dit ailleurs, qu’il ne faut pas opposer une philosophie conçue comme un pur discours et une sagesse qui serait un mode de vie silencieux. Car la sagesse n’est pas un état qui mettrait fin à la philosophie, mais un idéal inaccessible qui motive la quête sans fin du philosophe. La philosophie doit donc, puisqu’elle est effort vers la sagesse, être, à la fois et indissolublement, discours critique et exercice de transformation de soi-même. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

La beauté est elle promesse de bonheur ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Les oeuvres d´art sont-elles des réalités comme les autres ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Comment définir le bien ?

Quel serait "Le Mariage du Ciel et de l'Enfer" de nos jours, indépendamment de la définition qu'en a donné William Blake il-y-a plus de 2 siècles

Avons nous le choix d'être libre ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Exister, est-ce profiter de l’instant présent ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Pouvons-nous avoir "La conscience tranquille" de nos jours, indépendamment de la réflexion menée sur ce thème par Plutarque, il y a bientôt 20 siècles ?

RÉFLEXIONS SUR LES LIMITES DU LANGAGE A PROPOS DU « TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS » DE WITTGENSTEIN

J’ai été personnellement conduit à réfléchir sur les limites du langage, par mes études sur le mysticisme néoplatonicien. On sait l’importance jouée dans ce mysticisme, par la théologie négative: Dieu est antérieur à tous les noms; pour l’atteindre, il faut renoncer au discours; on ne peut que le toucher obscurément au sein de l’expérience mystique. Le théoricien le plus radical de cette théologie négative, ce n’est pas Plotin - qui se permet bien des affirmations au sujet de l’ineffable - mais c’est Damascius. Pour Damascius, l’Un, auquel Plotin s’arrête, est encore quelque chose que nous pouvons saisir grâce à l’unité qui est en nous. Mais au-delà de l’Un, il y a le principe absolument premier de l’Un et du Tout. Ce principe est absolument ineffable et inconcevable. Et Damascius voit très clairement toutes les conséquences de ces négations. Résumons ces conséquences: dire que le Principe est inconnaissable et inconcevable, ce n’est pas, d’une manière quelconque, nommer le Principe, c’est simplement reconnaître qu’il y a des limites insurmontables au langage humain : « En disant de celui-là qu’il est inconnaissable, nous dit Damascius, nous n’affirmons rien de lui; nous constatons l’état de notre esprit à son égard ». Mieux encore; « Ce que nous démontrons, c’est notre ignorance à son égard, c’est notre incapacité d’en parler, notre *aphasie* ». Le discours rationnel nous a conduit à concevoir un principe de tout ce qui est et de tout ce qui est nommé; mais ce même discours rationnel découvre que la notion de principe premier ne signifie pour nous rien d’autre qu’une infranchissable limite imposée au discours.

Poussée à ce point, la théologie négative conduit à un inévitable: « À quoi bon?» Parfaitement lucide, Damascius exprime: « Comment ce principe peut-il être dit inconnaissable? Car si cela est vrai, comment écrivons-nous ici toutes ces choses sur lui et en si bel ordre ? N’est-ce pas pure logomachie que ces bavardages sur des choses que nous ne connaissons pas? ». Et un peu plus loin: « Quelle sera donc la fin de ces discours, sinon le silence complet, l’aveu que nous ne connaissons rien des choses qu’il ne nous est pas permis de connaître, parce qu’il nous est impossible de les connaître ? ».

Ou bien nous pouvons parler du Principe: mais alors il n’est plus le Principe; ou bien nous ne pouvons absolument pas en parler; alors le Principe n’est plus rien pour nous. [...]

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Les limites de mon langage signifient les limites de mon univers (5.6).

Le sujet n’appartient pas au monde, il est une limite du monde (5.632).

II y a sans aucun doute un inexprimable; il se montre; c’est cela le mystique (6.522).

Ce n’est pas le comment du monde qui est « le mystique », mais c’est le fait qu’il soit (6.44).

Le sentiment du monde comme un tout déterminé, c’est cela le sentiment mystique (6.45). [...]

Mon livre, nous dit Wittgenstein, traite des problèmes philosophiques et montre - me semble-t-il - que la position des problèmes philosophiques repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langage. On pourrait résumer tout le sens du livre en disant : « Ce qui peut se dire, peut se dire clairement; et au sujet de ce dont on ne peut parler, on doit se taire ». Le livre présent veut donc tracer une limite pour la pensée, ou plutôt non pas à la pensée, mais à l’expression de nos pensées. Car, pour tracer une limite à la pensée, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette limite (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne peut se penser). La frontière ne pourra donc qu’être tracée dans le langage et ce qui se trouve au delà de cette frontière, sera purement et simplement non-sens (Avant-propos). [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

D’autre part, l’identité de forme logique entre proposition et fait est présupposée par toute proposition : pour l’exprimer, il faudrait encore la présupposer. « La proposition ne peut représenter la forme logique; mais la forme logique se reflète en elle. Ce qui se reflète dans le langage, le langage ne peut l’exprimer » (4.121).

Wittgenstein reconnaît que c’est là sa pensée fondamentale : « Ma pensée fondamentale, c’est que les constantes logiques ne représentent rien. C’est-à-dire que Ia logique des faits ne peut se représenter » (4.0312). Wittgenstein veut dire que le signe: « et », ou « implique » ne représentent pas une réalité du monde objectif, n’ont aucun contenu représentatif. La logique des faits se montre dans la proposition, mais n’est pas représentée par elle.

Or, nous dit Wittgenstein, ce qui peut être montré ne peut être dit (4.1212). Autrement dit, les propositions *disent* et ont donc un sens, lorsqu’elles représentent un fait; mais, en disant elles *montrent* leur forme logique, c’est-à-dire leur identité de structure avec la réalité; ainsi finalement, comme le dit Russell, c’est l’expressivité du langage qui est inexprimable. « Ce qui s’exprime dans le langage, nous ne pouvons l’exprimer par le langage » (4.121).

Cette affirmation est capitale. Elle nous révèle que la véritable réponse de Wittgenstein à sa question initiale jusqu’à quelle limite le langage peut-il avoir un sens? est en fait la réponse suivante : le langage cesse d’avoir un sens, c’est-à-dire cesse d’être représentatif, cesse de *dire*, lorsqu’il veut s’exprimer lui-même comme langage; le langage ne peut se dire lui-même.

Ainsi le langage est en quelque sorte à lui-même sa propre limite. Et c’est à cette propre limite que se heurte le langage philosophique. Mais en même temps, il reste que ce qui ne peut se dire, peut, dans une certaine mesure, être montré.

Ce n’est donc pas seulement l’empirisme qui conduit Wittgenstein à considérer les propositions philosophiques comme des non-sens; c’est surtout son intuition fondamentale du caractère insurmontable du langage: nous ne pouvons sortir du langage pour comparer la forme logique du langage avec la structure du réel.

Le monde coïncide pour nous avec le langage : nous ne pouvons détacher l’un de l’autre; nous nous heurtons ici à une structure insurmontable.

En nous *montrant*, sans pouvoir le représenter, que ce qui rend possible le sens de la proposition, ne peut être dit ou représenté, mais peut seulement être montré, Wittgenstein nous *montre* aussi, sans pouvoir le représenter, que, finalement, c’est le *langage* lui-même qui est ce en quoi se constitue le sens. Nous rejoignons ici le point de vue atteint par Éric Weil dans sa *Logique de la Philosophie*, au terme de la prise de conscience de la philosophie par elle-même :

Il n’y a pas *le* langage: tout « il y a » pour l’homme naît dans le langage. II n’y a que *du* langage, celui-ci ou celui-là, et le passage de l’un à l’autre se fait dans la réalité de la vie : on ne peut pas sauter dans le langage pour arriver, comme par un acte magique, à l’universel ou à la présence; il serait plus facile de sauter par-dessus son ombre.

On ne peut mieux dire que nous ne pouvons sortir des limites du langage.

Toute sa doctrine de l’insurmontabilité du langage (et ce qui s’ensuit : distinction entre dire et montrer, affirmation d’une sphère du mystique, etc., conséquences que nous aurons à examiner) s’appuie finalement sur l’idée que la structure propre au langage est inexprimable dans le langage, que la forme logique ne peut être représentée. Dans son Introduction au *Tractatus*, B. Russell indique la voie dans laquelle les positivistes postérieurs à Wittgenstein s’engageront, et qui consiste à construire des métalangages [...]

C’est parce que Wittgenstein découvre le langage comme fait fondamental de la philosophie, et qu’il reconnaît ainsi que le langage est à lui-même sa propre limite (qu’il ne peut s’exprimer en tant que langage) que Wittgenstein n’hésite pas à déclarer que la philosophie et son propre traité sont constitués de propositions qui sont des non-sens. [...]

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Peut-on percevoir sans juger ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Quelle serait la ligne d'écriture d'une version moderne de "De la nature des choses", plus de 20 siècles après celle de Lucrèce ?

Que peut-on trouver "Quelque part dans l'inachevé", indépendamment de la réflexion menée sur le thème par Vladimir Jankelevitch ?

Que sait-on du réel ?

On peut distinguer, me semble-t-il, selon la pratique de Wittgenstein, quatre usages possibles du langage. 1) L’usage que l’on pourrait appeler *représentatif* ou « sensé »: il s’agit des propositions qui ont une forme logique, c’est-à-dire un sens possible, parce qu’elles sont formées de signes qui ont tous une signification: leur structure peut correspondre à celle du fait qu’elles représentent. 2) L’usage que l’on pourrait appeler *tautologique* ou analytique ou dépourvu d’un contenu de sens: il s’agit des propositions logiques elles-mêmes (6.1). « Les propositions de la logique ne disent rien. Elles sont des propositions analytiques » (6.11). Elles sont privées de tout contenu de connaissance. Ce ne sont pas des non-sens, ce sont des propositions, mais, dans la mesure où le zéro fait partie du symbolisme mathématique. Le signe de la tautologie consiste pour Wittgenstein en ce que l’on peut reconnaître la vérité ou la fausseté de la proposition à la seule inspection de son symbole (6.113). 3) L’usage que l’on pourrait appeler non-sensé qui engendre des pseudo-propositions : la plupart des propositions philosophiques pèchent contre les lois de la grammaire et de la syntaxe logique; elles comportent des signes qui n’ont pas de signification; elles n’ont donc pas de forme logique, ni de sens. 4) L’usage que l’on pourrait appeler *indicatif*. Cet usage est légitime pour Wittgenstein. II consiste d’abord dans le fait que les vraies propositions montrent en même temps quelque chose qui ne peut s’exprimer. C’est ainsi que toute proposition qui a une forme logique ne la représente pas; mais cette forme se reflète en elle (4.121). C’est ainsi que la forme logique de la réalité se montre en toute proposition (4.121), se montre dans les propositions logiques qui rendent présente l’architecture logique du monde » (6.124), donc dans les tautologies (6.22). Ainsi les deux premiers usages du langage distingués plus haut admettent cette sorte de fonction marginale. Dans tout ceci, ce qui *se montre* et ne peut s’exprimer, c’est justement le fait que le langage dit quelque chose, que le langage exprime quelque chose, qu’il a un sens. Donc l’usage indicatif du langage se rapporte au langage en tant que langage, en tant que *disant*. Mais on est bien obligé d’admettre que, pour exprimer tout cela, Wittgenstein construit des propositions qui n’ont pas de sens, selon l’acception qu’il donne à ce terme, qui ne sont pas non plus des tautologies, mais qui *montrent* néanmoins, qui visent peut-être, le langage dans ce qu’il a d’insurmontable. On est obligé d’admettre la nécessité d’un langage logiquement incorrect, on est obligé d’utiliser le langage d’une manière non représentative. II y a tout un domaine ou, par son inexactitude même, le langage montre ce qu’il ne peut exprimer. Ce qui compte alors, ce n’est pas ce qu’il nous dit, c’est ce qu’il nous permet de viser.

Explorons donc ce domaine du langage incorrect - donc dépourvu de sens pour la logique, - mais qui nous montre l’inexprimable. II y a d’abord cette affirmation par laquelle Wittgenstein ouvre son traité (1, 2.225). « Le monde, c’est *alles was der Fall ist*: c’est l’ensemble des occasions, des événements ». Disons tout de suite qu’il y a un parallélisme total entre le monde ainsi présenté et le langage : le monde est un ensemble de faits particuliers, comme le langage est un ensemble de propositions élémentaires; les faits indécomposables en faits, les « faits atomiques », correspondent à des relations entre objets ou unités simples. De même que les faits complexes se résolvent en faits indécomposables, de même les propositions du langage se résolvent en propositions élémentaires qui établissent des relations entre des noms. Le parallélisme étroit entre monde et logique trahit l’idée de l’insurmontabilité du langage. Nous ne pouvons exprimer le réel autrement que sur le modèle de notre langage.

II y a ensuite les propositions relatives au solipsisme qui ne sont qu’une nouvelle expression de la même intuition: la simple lecture de ces propositions suffira à nous en persuader.

Les limites de mon langage signifient les limites de mon monde (5.6).

La logique remplit le monde; les limites du monde sont donc ses limites. C’est pourquoi on ne peut dire en logique: il y a ceci et ceci dans l’univers, mais pas cela. Cela pourrait, en effet, sembler présupposer que nous excluons certaines possibilités et cela est impossible, puisque autrement la logique devrait sortir des limites du monde: comme si, justement, elle pouvait considérer ces limites de l’autre côté. Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser; nous ne pouvons donc dire ce que nous ne pouvons pas penser (5.61).

Cette remarque donne la clé de la solution de la question suivante: jusqu’à quel point le solipsisme est-il une vérité? Ce que vise le solipsisme est tout à fait juste: seulement, cela ne peut être dit, cela se montre seulement. Que le monde soit *mon* monde, cela se montre dans le fait que les limites du langage (du langage que je suis seul à comprendre) signifient les limites de *mon* monde (5.62).

Wittgenstein n’affirme pas que le solipsisme est une vérité philosophique. II applique justement ici le quatrième usage du langage dont nous parlions tout à l’heure. II vise au travers de propositions incorrectes, quelque chose qui peut seulement se montrer. Le support de sa visée, c’est la formule: mon langage; je ne puis rien dire en dehors de mon langage; il n’y a donc pas de monde pour moi en dehors de mon langage et du monde qu’il est pour moi. Ce qui est réellement visé, c’est non pas la solitude du moi, c’est l’insurmontabilité du langage. II ne s’agit pas d’ailleurs du moi psychologique. Le fait que je puisse parler de *mon* langage me fait découvrir que je suis moi-même une limite de ce langage et une limite du monde « Le sujet n’appartient pas au monde, mais il est une limite du monde » (5.632). ). A ce sujet, Wittgenstein donne la comparaison de l’œil qui a un champ visuel, mais qui est lui-même la limite de ce champ visuel. Conclusion de Wittgenstein :

Il y a donc réellement un sens dans lequel on peut parler, en philosophie, du moi, d’une manière non-psychologique. Le moi entre en philosophie par le fait que le monde est mon monde. Le moi philosophique n’est pas l’homme, non pas le corps humain, ou l’âme humaine dont traite la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite, non pas une partie du monde (5.64).

Encore une fois, ce sont donc les limites du langage qui permettent à Wittgenstein de viser au-delà de l’exprimable. Si le langage est insurmontable, c’est aussi qu’ il est mon langage. En ce sens aussi, je ne peux le dépasser; mais en me heurtant à cette impossibilité, je me découvre comme limite, et comme sujet qui n’est pas partie du monde.

Au solipsisme linguistique est liée l’idée du contingenisme radical :

Aucune partie de notre expérience n’est *a priori*. Tout ce que nous voyons, pourrait aussi être autrement. Tout ce que nous pouvons décrire, pourrait aussi être autrement. Il n’y a pas d’ordre des choses *a priori* (5.634).

On voit en cela que le solipsisme, rigoureusement développé, coïncide avec le réalisme pur. Le je du solipsisme se réduit à un point inétendu et il ne reste que la réalité qui lui est coordonnée (5.64).

[...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
Que peut-on trouver "Quelque part dans l'inachevé", indépendamment de la réflexion menée sur le thème par Vladimir Jankelevitch ?  
Que sait-on du réel ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Peut-on percevoir sans juger ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

S’il en est ainsi, nous ne pouvons découvrir aucune nécessité, ni aucune valeur prépondérante, dans les phénomènes que le langage nous représente. II nous faudrait pour cela une règle extérieure à notre langage, et ce ne serait plus le nôtre.

Toutes les propositions sont d’égale valeur (6.4).

Le sens du monde (Wittgenstein entend par là, ce qui pourrait lui donner sa valeur) se trouve en dehors de lui. Dans le monde, toutes choses sont comme elles sont et arrivent comme elles arrivent. *Dans* le monde, il n’y a aucune valeur - et s’il y en avait une, elle n’aurait aucune valeur. S’il y a de la valeur qui ait vraiment de la valeur, elle doit se trouver en dehors de tout événement et de tout être-de-telle-manière. Car tout événement et tout être-de-telle-manière est accidentel. Ce qui le rend non-accidentel, ne doit pas se trouver *dans* le monde, car autrement, cela à nouveau serait accidentel (6.41).

Nouvelle visée, cette fois vers une source extra-mondaine des valeurs, qu’elle soit le Je ou Dieu. La conséquence de cette conception, c’est qu’il ne peut y avoir d’éthique, sinon transcendantale, c’est-à-dire absolument non empirique (6.42-6.43). [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Pourquoi un acte est moral ?

À la mort, le monde ne change pas, mais cesse (6.431).

La mort n’est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort.

Si l’on entend par éternité, non pas une durée indéfinie, mais l’intemporalité, alors on peut dire que celui qui vit dans le présent, vit éternellement.

Notre vie est aussi infinie que notre champ de vision (6.4311). L’immortalité temporelle de l’âme, c’est-à-dire sa survie éternelle après la mort, non seulement n’est garantie en aucune façon, mais surtout sa supposition ne procure même pas ce qu’on voudrait obtenir par elle. Une énigme est-elle résolue, parce que je survis éternellement? Cette vie éternelle n’est-elle pas aussi énigmatique que la vie présente ? La solution de l'énigme de la vie dans l’espace et dans le temps se trouve en dehors de l’espace et du temps.

(Ce ne sont pas des problèmes de la nature que nous ayons à résoudre) (6.4312).

Le comment du monde est parfaitement indifférent pour ce qui est supérieur. Dieu ne se révèle pas dans le monde (6.432). Les faits appartiennent tous au problème, non à la solution (6.4321).

Ce n’est pas le comment du monde, qui est le « mystique », mais le fait qu’il soit (6.44).

La vision du monde *sub specie aeterni* est sa vision comme tout limité. [...]

Le scepticisme n’est pas irréfutable, mais il est manifestement dépourvu de sens, car il veut douter, là où l’on ne peut poser de questions.

Car il ne peut y avoir de doute que là où il y a une question; il ne peut y avoir une question que là où il y a une réponse, et il ne peut y avoir de réponse que là où quelque chose peut être dit (6.51).

Nous sentons que même si toutes les questions scientifiques sont résolues, nos problèmes de vie ne sont même pas touchés. Sans doute, il n'y a plus alors de question; et justement, c’est la réponse (6.52).

On reconnaît la solution du problème de la vie, dans le fait que ce problème s’évanouit.

N’est-ce pas la raison pour laquelle les hommes pour qui le sens de la vie devient clair après des doutes prolongés, ne peuvent dire alors en quoi consiste ce sens ? (6.521).

II y a sans aucun doute un inexprimable. Il se montre; c’est là le mystique (6.522).

Mes propositions sont clarificatrices en ce que, quiconque me comprend, les reconnaît à la fin, pour des non-sens, quand il a sauté au travers d’elles - sur elles - au-delà d’elles. (II doit pour ainsi dire rejeter l’échelle, après qu’il s’en est servi pour monter).

II doit dépasser ces propositions, alors il a la juste vision du monde (6.54).

Au sujet de ce dont on ne peut parler, on doit se taire (7).

Nous retrouvons ici cette fameuse affirmation de Wittgenstein: « Quiconque me comprend, reconnaît mes propositions comme des non-sens ». Mais le contexte replace cette affirmation dans une nouvelle perspective. Toutes ces propositions qui terminent le Traité appartiennent au quatrième genre d’usage du langage: elles cherchent à montrer l’inexprimable au travers de leur incorrection. Mais, dans la mesure même où elles essaient de montrer l’inexprimable, elles apparaissent comme non-sens. C’est dans la mesure même, pourrait-on dire, où elles ont une sorte de sens et de vérité, qu’elles apparaissent comme non-sens. « En les transcendant, on a la juste vision du monde ». Nous atteignons ici ce que Wittgenstein appelle le mystique. Je ne me lancerai pas dans une discussion sur la valeur du mot, pour décider si Wittgenstein l’a bien choisi. Une chose est certaine : il entend par mystique le sentiment qui nous saisit lorsque nous nous heurtons aux limites de notre langage et de notre monde et que nous pressentons qu’il y a, comme le dit, avec une volontaire imprécision, Wittgenstein, un « inexprimable ». C’est pourquoi je ne pense pas que tout le domaine de l’usage « indicatif » du langage soit mystique, comme semble le laisser entendre Russell. Je crois que Wittgenstein considère que le « mystique » commence au moment où l’usage indicatif du langage provoque en nous un sentiment de limitation ou de totalité, ce qui revient au même: « Le sentiment du monde, comme tout limité, est le sentiment mystique ». Je pense que Wittgenstein veut décrire l’impression d’étrangeté (qui peut aller jusqu’à l’extase) que nous éprouvons devant le Dasein (le fait que le monde soit) [...]

Que nous apprend la mort ?  
Peut-on penser la mort ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Exister, est-ce profiter de l’instant présent ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Risquons nous de passer à côté de

Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?  
Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Quoi qu’il en soit, le *Tractatus* s’achève dans le « mystique ». Ce « mystique » semble avoir trois composantes: le sentiment de l’existence, le sentiment du tout limité, et le sentiment de l’inexprimable, c’est-à-dire d’un au-delà du langage. Ces trois composantes sont en fait trois expressions différentes d’une même visée: l’impossibilité de donner, de l’intérieur du monde et du langage, un sens au monde, à son existence et à sa totalité. Wittgenstein ne nous en dit pas plus. L’intuition du non-sens du monde était-elle liée pour lui au sentiment d’une présence indicible? Est-ce pour cela qu’il dit que celui qui a découvert le sens de la vie ne peut dire en quoi il consiste (6.521)? Éric Weil semble exprimer une expérience analogue, lorsqu’il écrit :

L’homme qui vit dans le sentiment et dans la présence, l’homme quand il y *est* plutôt qu’il n’y vit, n’a pas besoin de philosophie, parce qu’il n’a pas de besoin. Dès qu’il n’y est plus, il parle de « moment poétique », d’« illumination mystique », d’un « éclair », d’une « éruption » ou d’une « irruption », et quand il se rappelle son langage « inspiré », ses *tat tvam asi*, son cri dans lequel se révèle l’Un, les symboles dans lesquels apparaît l’unité de toute vie et de toute mort, l’amour si perçant qu’il est la lumière qui dévore, il sait qu’il a compris, qu’il y avait eu compréhension, disparition de toute extériorité, de toute étrangeté, mais il le sait seulement et il ne comprend plus qu’il a compris *1*.

*Note : 1 Weil, Logique de la philosophie, p. 423.*

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Comment ne pas évoquer ici la 7e lettre de Platon (341 b 7 - d 2): « Je n’ai jamais rien écrit sur ce qui est l’objet de mon effort ? ».

Mais, si la dernière proposition de son *Traité* nous conduit à placer Wittgenstein dans la tradition des écrivains mystiques qui ont voulu nous conduire jusqu’aux portes du silence devant l’ineffable, le mouvement même de l'ouvrage nous apporte un point de vue extrêmement intéressant concernant le problème philosophique posé par la notion d’ineffable, et de transcendance. C’est du sein même de l'opposition à toute forme de transcendance et d’ineffable, que naît la possibilité d’affirmer: il y a un ineffable; je peux viser quelque chose qui transcende les limites du monde. En effet, le point de départ de Wittgenstein était bien : je ne puis penser que ce qui a une forme logique, c’est-à-dire un sens possible, c’est-à-dire ce qui est vérifiable empiriquement. Un tel príncipe excluait tout sens à la notion d’ineffable et de transcendance. Mais justement, si je ne peux penser que ce qui a une forme logique, je me heurte au fait que, par conséquent, je ne puis penser la forme logique elle-même; pour penser cette forme logique je devrais sortir du langage et du monde; je découvre donc dans le même moment, que tout le « penser » ne se réduit pas au « dire », puisque je ne peux « dire » la forme logique, mais que je puis la viser, elle se montre à moi; et je découvre également que mon langage même est en quelque sorte un ineffable, que je ne puis pas le dire, que je puis seulement le viser, ou encore, que le langage cesse d’avoir un sens lorsqu’on veut exprimer le langage comme langage. Loin de m’interdire la notion d’ineffable, le langage me l’ouvre: parce que j’ai voulu parler exactement et logiquement, je suis obligé d’accepter d’employer un langage inexact logiquement, un langage qui ne représente rien, mais qui évoque. Je retrouve la valeur incantatoire du langage; j’entrevois que la forme la plus fondamentale du langage pourrait être la poésie, qui fait naître le monde devant moi. C’est dans ce langage poétique, c’est dans cette fonction indicative ou évocative du langage, que j’ai le droit d’affirmer: « il y a vraiment un ineffable; il se montre; c’est cela le mystique » (6.522).

La philosophie ne naît pas, comme le prétend Wittgenstein, d’un mauvais usage du langage; disons plutôt que tout le langage tend inéluctablement à devenir philosophique, c’est-à-dire à chercher à s’exprimer comme langage, à exprimer sa propre expressivité. C’est dans cet effort nécessaire, mais nécessairement voué à l’échec, que la philosophie découvre sa propre impossibilité, c’est-à-dire se heurte aux insurmontables limites du langage, mieux encore, à l'insurmontable limite qu’est le langage, pour lui-même. K. Jaspers dirait: le chiffre ultime de la Transcendance, c’est le silence.

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

WITTGENSTEIN PHILOSOPHE DU LANGAGE - 1 [...]

L’avant-propos du *Tractatus* affirme l’intention de Wittgenstein: fonder un positivisme radical.

Le livre présent veut tracer une limite à la pensée, ou plutôt, non pas à la pensée, mais à l’expression des pensées: car pour tracer une limite à la pensée, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de la limite (nous devrions alors penser ce qui ne peut se penser). La limite sera donc tracée à l'intérieur du langage, et ce qui se trouve au-delà de cette limite sera tout simplement non-sens.

Nous touchons dès le début à la nouveauté du positivisme de Wittgenstein: il ne s’agit plus pour lui de délimiter le domaine du vrai; il s’ agit de délimiter le domaine du sensé, les limites à l’intérieur desquelles le langage a un sens. Le positivisme logique cherchera à déterminer si les propositions ont un sens, par la simple inspection de leur forme logique.

Le *Tractatus* nous conduit donc d’abord à la définition de la notion de proposition sensée: comment, à quelles conditions peut-on reconnaître qu’une proposition a un sens? L’itinéraire sera long; il faudra définir ce qu’est une proposition et cette simple définition nous entraînera à exposer ce qu’est la pensée qui se formule en propositions et ce qu’est le monde que la pensée reflète. C’est pour arriver à cette définition finale du sens de la proposition que le *Tractatus* commence par définir ce qu’est le monde (prop. 1), puis, ce qu’est la pensée (prop. 3).

Pour comprendre cette partie du *Tractatus*, il faut reconnaître dès le début qu’elle suppose un véritable parallélisme logico-physique, une identité de structure entre l’univers physique et le langage. Si nous considérons la structure de notre langage, nous nous apercevons qu’il est constitué de phrases, elles-mêmes formées de propositions qui sont reliées par des particules comme *et, si, ou*. A leur tour, les propositions peuvent se décomposer en noms et en verbes, mais chacune a une unité de sens. Analysons maintenant la réalité selon cette structure, nous obtiendrons ceci: aux phrases correspondent des faits complexes que nous pouvons décomposer en faits simples: si je chauffe le métal, il se dilate (deux faits simples: je chauffe le métal; il se dilate). Chaque fait simple apparaît comme une relation entre des objets, que les noms représentent dans les propositions simples. On peut donc obtenir la correspondance suivante: nom - objet; propositions élémentaires - faits simples; propositions complexes - faits complexes. Et en poursuivant le parallélisme, le langage apparaîtra comme l’ensemble des propositions, et le monde, comme l’ensemble des faits simples. Le monde apparaîtra ainsi comme un ensemble de faits, non comme un ensemble d’objets. C’est le sens de la fameuse première proposition du *Tractatus*, presque intraduisible en français: *Die Welt ist alles*, *was der Fall ist*; on peut risquer les traductions suivantes: « Le monde est l’ensemble de ce qui arrive effectivement, l’ensemble des occasions, l’ensemble des cas réels. Et si nous poursuivons toujours le parallélisme, à l’espace réel dans lequel adviennent les faits correspondra un espace logique, dans lequel se situent les propositions (2.013; 3.42; 3.4; 4.0641) ». Ce parallélisme logico-physique s’explique facilement: « L’image logique des faits, c’est la pensée » (prop. 3); « la pensée n’est autre que la proposition sensée » (prop.4); l’ensemble des propositions constitue le langage » (4.001). Nous tenons ici une définition provisoire de la proposition sensée: elle doit être l’image logique des faits. Mais cette notion d’image ou de figure (Bild) demande à être précisée pour que soit bien définie la notion de sens.

La pensée (ou la proposition qui l’exprime) est l’image logique des faits parce qu’elle a une similarité de structure avec les faits qu’elle représente. Le fait lui-même a une structure, en tant qu’il est une relation entre des objets. [...]

La proposition est l’image du fait, parce que ses éléments sont dans un rapport similaire au rapport qui existe, dans le fait, entre les objets [...]

Si nous reconnaissons qu’un objet *a* est dans le rapport *R* à l’objet *b*, la proposition *aRb* aura une structure similaire à celle du fait: « À la configuration des signes simples dans la proposition représentée symboliquement, correspond la configuration des objets dans la situation réelle » (3.21). « La proposition est la figure commun avec la réalité, la forme logique (4.12), et on peut concevoir cette forme logique comme une configuration de symboles qui représente la configuration du fait.

Donc le sens d’une proposition n’est autre chose que la représentation d’un état de chose: « Au lieu de dire: cette proposition a tel ou tel sens, on peut dire: cette proposition représente telle ou telle situation réelle (4.031) ». Le sens détermine un fait possible (4.2): « Le sens d’une proposition est son accord ou son désaccord avec la possibilité d’existence ou de non-existence d’un état de chose ». Cette définition du sens est le point de départ d’une notion importante dans tout le positivisme logique contemporain: une proposition est sensée, non pas quand elle est vraie (c’est-à-dire quand elle correspond à la réalité d’un fait), mais quand elle est vérifiable, c’est-à-dire qu'elle correspond à la possibilité d’un fait (4.063). II y une double méthode de vérification possible. La vérificabilité empirique n’est pas toujours possible, par exemple pour la proposition: « Sur l'autre face de la lune, il y a des montagnes hautes de 3.000 mètres ». Mais si cette proposition a un sens, c’est qu’elle a une vérificabilité logique: la construction de la phrase ne contredit pas aux lois logiques. La logique ou, plus spécialement encore, le symbolisme logique permettront donc le déterminer si une proposition a un sens. Une proposition qui forme logique, aura nécessairement un *sens*, c’est-à-dire montrera clairement quel état de choses lui correspond si elle est vraie. Et pour savoir si une proposition a une forme logique, il suffira de vérifier si elle est réellement une proposition, c’est-à-dire si les signes qui la composent ont tous une signification (critère sémantique) et si à chaque signe correspond une signification déterminée, de telle sorte que deux significations ne soient pas désignée par le même signe et que deux signes de désignation différente ne soient pas employés dans le même sens (critère syntactique). Telles sont les lois du symbolisme (3.325) qui obéit aux lois de la grammaire logique, de la syntaxe logique. On peut donc dire, d’une certaine manière, que l’on peut reconnaître *a priori* si une proposition a un contenu de sens, ou non. [...]

Si l’on définit ainsi le sens de la proposition, il apparaítra alors que

la majeure partie des propositions et des questions qui ont été écrites sur des sujets philosophiques ne sont pas fausses, mais *sont des non-sens*. Nous ne pouvons répondre à des questions de ce genre, nous pouvons seulement établir qu’elles sont des non-sens. La majeure partie des questions et des propositions de la philosophie sont fondées sur le fait que nous ignorons la logique de notre langage. Ce sont des questions du type Est-ce que le Bien est plus ou moins identique au Beau? Rien d'étonnant à ce que les plus profonds problèmes ne soient proprement pas des problèmes (4.003). [...]

La proposition ne peut représenter la forme logique, mais se reflète dans la proposition… La proposition montre la forme logique de la réalité; elle « la montre du doigt » (4.121). [...]

Comme dit Wittgenstein, je ne sais rien sur le temps qu’il fait, si je sais simplement qu’il y a l’alternative: il pleut ou il ne pleut pas (4.461). Cette proposition logique: ou il pleut ou il ne pleut pas, est vraie, sans conditions: elle est nécessaire, et sa certitude *1* apparaît à la seule inspection de sa forme logique. Mais elle *n’a pas de sens* (4.461), elle ne dit rien, elle n’a pas de contenu représentatif, elle n'affirme pas la possibilité d’un état de choses *2*. Dépourvue de sens, la proposition logique n’est pourtant pas un non-sens, comme la proposition philosophique (4.611): elle est purement non-représentative, mais ne prétend pas représenter l’irreprésentable.

*Notes:*

*1 « La vérité de la tautologie est certaine, celle de la proposition sensée est possible (le sens est possibilité de vérité), celle de la contradiction est impossible (4.464) ».« La certitude, la possibilité ou l’impossibilité d’un état de chose ne sont pas exprimées par une proposition, mais par le fait qu’une expression est une tautologie, une proposition sensée ou une contradiction (5.525) ».*

*2 Je laisse délibérément de côté une des parties les plus importantes du Tractatus (de la prop. 5 à la prof p. 6.31), la théorie de la forme générale de la proposition, parce que son exposé serait trop technique. Cette théorie est importante parce qu'elle établit le caractère tautologique de la logique. On peut dire pour l’essentiel, qu’elle consiste à affirmer que la seule source de la connaissance se trouve dans les propositions élémentaires, qui affirment l’existence d’un état de chose, et que toutes les propositions complexes sont construites à partir des propositions élémentaires, par l’application répétée d’opérations logiques déterminées.*

Bien plus, et c’est là l’un des aspects les plus profonds de la philosophie de la logique que nous propose Wittgenstein, les propositions logiques *montrent* la logique du monde.

C’est une des caractéristiques particulières des propositions logiques qu’on peut reconnaître, en considérant leur seul symbole, qu’elles sont vraies. Et ce fait contient en soi-même toute la philosophie de la logique. Et le fait que l’on ne puisse reconnaître, à la seule inspection de la proposition, la vérité ou la fausseté des propositions qui ne sont pas purement logiques, est également très important (6.113).

Le fait que les propositions de la logique soient des tautologies *montre* les propriétés formelles - logiques - du langage, du monde (6.12).

Les propositions logiques décrivent l’échafaudage logique du monde, ou plutôt, elles le montrent. Elles ne traitent de rien. Elles présupposent seulement que les noms ont une signification et les propositions élémentaires, un sens : c’est là leur liaison avec le monde. Il est clair que le fait que certaines combinaisons de symboles soient des tautologies (c’est-à-dire soient toujours vraies) doit montrer quelque chose au sujet du monde… En logique, c’est la nature elle-même des signes essentiellement nécessaires qui parle (6.124).

La logique du monde, que les propositions de la logique *montrent* dans les tautologies, est montrée en mathématiques, dans les équations (6.22).

La logique n’est pas une doctrine, mais un reflet du monde (6.13).

La logique ne dit donc rien, ne représente rien, mais justement, elle montre cet irreprésentable qu’est la logique du monde.

Notre liberté de penser a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'il y a du sens ?

À quoi peut-on reconnaître la vérité ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Que sait-on du réel ?

De ce positivisme logique découle une conception toute nouvelle et purement négative de la philosophie. La seule philosophie possible consistera à délimiter le pensable (4.114), c’est-à-dire l’exprimable. Elle devra donc déceler, sans cesse, dans les propositions métaphysiques, la faute logique, le signe qui est dépourvu de signification (6.53). Ce sera une critique du langage (4.0031), une activité critique, et non une doctrine (4.112). Elle devra clarifier les pensées en écartant toute imprécision logique.

Il y a là une sorte de retour à l’idéal socratique de l’ironie. Mais cette « ironie » croit au pouvoir de la négation, de la négation la plus radicale. Même clarificatrice, la philosophie reste un non-sens. C’est le paradoxe du *Tractatus*: « Mes propositions sont clarificatrices en ce que quiconque me comprend les reconnaît à la fin pour dépourvues de sens, quand il a sauté au travers d’elles - sur elles - au-delà d’elles. (Il doit pour ainsi dire rejeter l’échelle, après s’en être servi pour monter.) Il doit dépasser ces propositions, alors il a la juste vision du monde » (6.53). Evidemment, - le lecteur y aura déjà pensé -, si les propositions concernant les objets, les faits, les propositions. etc., sont des non-sens, parce qu’elles pèchent contre le symbolisme logique, presque toutes les propositions du *Tractatus* sont de tels non-sens. On pourrait dire que l’activité philosophique consiste à découvrir son propre non-sens, à se reconnaître elle-même comme usage illégitime du langage. Le paradoxe néanmoins reste entier. On se demandera comment on peut comprendre ces propositions du *Tractatus*, si finalement elles n’ont pas de sens. Mais la hardiesse du paradoxe doit faire réfléchir.

Quelle sera « cette juste vision du monde » dont parle Wittgenstein? Résultat du dépassement des propositions philosophiques, elle ne peut être qu’une contemplation naïve de la réalité. Cette naïveté du regard ne peut être obtenue qu’après une libération de tous les préjugés, de tous les pseudo-concepts, de tous les pseudo-problèmes. Le mauvais usage du langage séparait l’homme du monde. Par une sorte d’auto-thérapie, la philosophie se guérit elle-même, par le langage, de ce mauvais usage du langage. Il y a là une sorte de psychanalyse. Et « analysé », le philosophe n’est plus philosophe, il n’est plus « en quête de la sagesse », il est « sage ». Sa sagesse est un pur vécu incommunicable, regard porté sur les choses, mais qui ne peut s’exprimer. La critique du langage élimine le vide des concepts, au profit de la plénitude de l’existence vécue.

Le positivisme de Wittgenstein vise l’inexprimable. Il n’est pas repliement de l’homme sur sa finitude : « La philosophie signifiera l’indicible, en présentant clairement le dicible (4.115) ». Cet indicible, cet inexprimable, cet irreprésentable, on le rencontre tout au long du *Tractatus*. Inexprimable, l’essence des choses (3.221), la forme logique, commune à la proposition et au fait qu’elle représente (4.12), finalement, la logique des faits, la logique du monde même (4.0312). Si on peut viser, sans l’exprimer, cet inexprimable, c’est qu’il *se montre*. La proposition montre la forme logique de la réalité (4.121), les concepts formels se montrent dans les signes qui représentent les objets (4.126), le fait que les propositions logiques sont des tautologies montre la logique du monde (6.12). *Ce qui se montre* en tous ces exemples c'est que la structure logique du langage correspond à la structure logique de la réalité, mais que je ne puis exprimer cette correspondance. L’expressivité du langage est inexprimable. Je ne puis l’exprimer, parce que, justement, je suis dans le langage, comme je suis dans le monde, et que je ne puis en sortir : « Pour pouvoir représenter la forme logique (c’est-à-dire ce que le langage a de commun avec la réalité), nous devrions nous placer, avec notre proposition, en dehors de la logique, c’est-à-dire en dehors du monde » (4.12). On peut donc dire que pour nous, concrètement, langage et monde coïncident : « Les limites de mon langage représentent les limites de mon univers (5.6) ». Telle est la vérité visée par le solipsisme, lorsqu’il dit que je ne puis sortir de moi-même, que le monde ne peut être que *mon monde* : « Que le monde soit *mon* monde, cela se montre en ceci que les limites de mon langage (du langage que je suis seul à comprendre) constituent les limites de mon monde » (5.62).

Le positivisme de Wittgenstein débouche ainsi sur la mystique: « Il y a sans aucun doute un inexprimable; il se montre ; c’est cela le “mystique” (6.522) ». Wittgenstein est ici désespérément concis. Nous sommes réduits à interpréter du mieux possible. Si nous sommes *dans le langage*, comme dans *le monde*, l’inexprimable correspond à un au-delà des limites du langage et des limites du monde. L’irreprésentable et l’inexprimable que nous avons rencontrés en logique nous laissaient entrevoir cet au-delà. Le « mystique» dont parle Wittgenstein semble bien correspondre à une extase dans laquelle nous « voyons » un au-delà du monde et du langage, son sens, sa signification, le fait de son existence [...]

Il me semble que tout le *Tractatus* peut se résumer en cette formule extraordinairement concise : « Ce qui s’exprime dans le langage, nous ne pouvons l’exprimer par le langage (4.121) ». Personne n’a jamais exprimé aussi clairement et aussi profondément ce qu’il faut bien appeler le mystère du langage, qui est identique au mystère du monde. Cette formule commande aussi bien le symbolisme logique de Wittgenstein que son « mysticisme ». Dans le symbolisme, nous ne pouvons pas exprimer par des signes ce qui se montre dans les signes eux-mêmes. Nous ne pouvons représenter l’irreprésentable. Et c’est bien le sens de cette critique du langage que doit être la philosophie. Quant au « mysticisme », il correspond à l’idée suivante : l’inexprimable se montre dans le langage; l’essence du langage est, en exprimant l’exprimable, de viser l’inexprimable; nous ne pouvons exprimer ce que nous *voyons* dans le langage; le sens dernier du langage ne peut s’exprimer dans le langage. Sans doute, sommes-nous *dans* le langage; cette situation est insurmontable. Mais c’est au sein même de cette situation insurmontable, que se montre à nous la Transcendance. [...]

On peut faire des critiques de détails et des critiques de fond au *Tractatus* de Wittgenstein, dénoncer certaines inconséquences du vocabulaire, le postulat positiviste qui le marque irrémédiablement, la conception de la pensée comme la copie de la réalité, qui pose peut-être d’insolubles problèmes; on peut aussi insister sur le paradoxe, reconnu par Wittgenstein lui-même : la découverte finale du non-sens des propositions du *Tractatus*. Toutes ces critiques pourront être utiles et intéressantes. Mais on nous permettra ici d’y renoncer. On reconnaît, me semble-t-il, une grande philosophie au fait qu’elle introduit définitivement une problématique nouvelle. C’est exactement le cas de Wittgenstein. Au-delà des critiques que l’on peut faire à son *Tractatus*, on est obligé de reconnaître ce point essentiel.

Après le *Tractatus* de Wittgenstein, il est impossible de ne pas prendre position vis-à-vis de ce qu’on pourrait appeler l'« insurmontabilité » du langage : « Les limites de mon langage constituent les limites de mon monde (5.6) ». Le langage apparaît comme une structure insurmontable de l’être humain. [...]

Après le *Tractatus*, il est également impossible de ne pas prendre position vis-à-vis de la structure logique du langage. La philosophie est-elle une méconnaissance de cette structure logique? A quelles conditions les propositions philosophiques, et toutes les propositions en général, ont-elles un sens ? Il n’est pas sûr que la philosophie du second Wittgenstein ou que la philosophie de l’école anglo-saxonne d’analyse du langage représentent les meilleures formes de cette critique du langage que la philosophie doit être désormais. En tout cas, il faudra approfondir la théorie de la compréhension et préciser les possibilités légitimes du langage.

Après le *Tractatus* enfin, il est impossible de ne pas prendre position vis-à-vis de l’« irreprésentable » et de l’« inexprimable ». Le problème de la Transcendance doit se formuler lui aussi, du point de vue du langage. Sans doute, la théologie négative traditionnelle a toujours été sensible au fait que l’Absolu est indicible et que nous ne pouvons jamais parler que de notre « aphasie ». Mais, dans la perspective de l’insurmontabilité du langage, la théologie négative prend un sens nouveau: « Ce qui s’exprime dans le langage, nous ne pouvons l’exprimer par le langage (4.121) ».

Qu'est-ce qui a du sens ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Que sait-on du réel ?

Risquons-nous de passer à côté de notre vie ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse pas dire ?

WITTGENSTEIN PHILOSOPHE DU LANGAGE - II

Par rapport au *Tractatus logico-philosophicus*, paru pour la première fois en 1921-1922, [...] les *Philosophische Untersuchungen* (« Recherches philosophiques »), qui constituent le second grand ouvrage de Wittgenstein, marquent une profonde évolution, et l’auteur lui-même insiste sur ce point dans sa préface : le second livre constitue à ses yeux une correction des erreurs du premier.

De l’un à l’autre, pourtant, l’inspiration et le but de Wittgenstein sont restés identiques. C’est une thérapeutique qui nous est proposée. La philosophie est une maladie du langage; les problèmes philosophiques surgissent lorsque « le langage prend ses vacances » (§ 38). La vraie philosophie consistera donc à se guérir de la philosophie, à faire disparaître complètement et définitivement tout problème philosophique [...]

Wittgenstein continue donc à se vouer à la même mission : apporter une paix radicale et définitive à l’inquiétude métaphysique. Une telle intention impose un certain genre littéraire ; l’ouvrage ne sera pas l’exposé d’un système, d’une doctrine, d’une philosophie au sens traditionnel. Wittgenstein aurait refusé catégoriquement l’épithète de « philosophe du langage » que lui attribue le titre du présent article. Si l’on peut, légitimement, me semble-t-il, découvrir une philosophie du langage chez Wittgenstein, c’est contre sa propre volonté. Ce qu’il veut faire, c’est montrer, sur un grand nombre d’exemples, comment les philosophes ont tort de chercher autre chose que le fonctionnement normal du langage quotidien. Le livre se présente donc comme une suite de remarques, comme un « album d’esquisses », selon l’expression de l’auteur lui-même dans sa préface. Il veut agir peu à peu sur notre esprit, comme une cure, comme un traitement médical. L’ouvrage n’a donc pas de plan, à proprement parler. [...]

Les *Philosophische Untersuchungen* effectuent une démarche toute différente: « Ce que nous faisons, c’est ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien (§116) ». Ce retour au « quotidien » me semble le mouvement caractéristique du second Wittgenstein. J’y verrais volontiers une volonté de simplicité et d’unité, de pauvreté en quelque sorte « évangélique », qui serait assez bien dans la manière de celui qui, un moment, fut disciple de Tolstoï. Tout philosophe, d’ailleurs, ressent profondément, je crois, le hiatus qui sépare son langage du langage quotidien. Il pense que ce qu’il appelle la « conscience empirique », c’est-à-dire l’homme dans sa vie de tous les jours, doit se convertir, transformer son attitude naturelle et percevoir les choses d’une manière nouvelle, sous l’aspect de l’Être, ou de la Durée, ou de l’Éternité. Mais, à vrai dire, la conversion philosophique est toujours vouée à l’échec. L’homme reste « quotidien » et continue à parler un langage « quotidien ». Il en résulte une sorte de schizophrénie, un dualisme insurmontable, la juxtaposition d’une « conscience philosophique» qui a son langage propre et d’une « conscience empirique » qui parle, de son côté, le langage de tous les jours. Mais le langage philosophique risque d’être un langage qui tourne à vide, qui n’est pas inséré dans la *praxis*, dans l’activité réelle des hommes.

Illusion, dit Wittgenstein aux philosophes, illusion de chercher la profondeur et l’émerveillement, loin de ce langage quotidien. Il imagine l’objection; « Mais en quoi votre recherche peut-elle prendre de l’importance, puisqu’elle démolit tout ce qui est intéressant, tout ce qui est important? ». Wittgenstein répond : « Ce ne sont que des châteaux de cartes que nous détruisons, et nous mettons à l’air libre le fond du langage, sur lequel ils avaient été élevés (§118) ». C’est ce qui est le plus simple, le plus familier qui doit nous émerveiller : à la fausse gloire de Salomon, il faut savoir préférer la splendeur des lis des champs :

Les aspects des choses qui pour nous sont les plus importants nous sont cachés parce qu’ils sont simples et « quotidiens », (On ne peut pas les remarquer - parce qu’on les a toujours devant les yeux.) Les fondements authentiques de sa recherche n’étonnent pas l’homme. Seulement, cela, une seule fois l’a étonné. - Cela veut dire : ce qui, une fois reconnu, est le plus étonnant et le plus extraordinaire, ne nous étonne pas (§ 129).

Nous touchons certainement ici aux préoccupations les plus profondes de Wittgenstein, pour qui l’émerveillement devant la réalité a toujours été un sentiment fondamental :

« Mon experience par excellence?... La meilleure manière de la décrire serait de dire que, lorsque je l’éprouve, je suis rempli d’émerveillement devant l’existence du monde ». Wittgenstein est rempli du même émerveillement devant cette réalité familière et simple qu’est le langage quotidien. Le *Tractatus* supposait déjà le caractère insurmontable du langage. Mais les *Philosophische Untersuchungen* sont plus précises sur ce point : « Notre erreur consiste à chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme un phénomène primitif (*Urphänomen*), c’est-à-dire là où nous devrions dire simplement : tel jeu de langage est joué » (§ 654).

Nous aurons évidemment à revenir sur cette notion capitale de jeu de langage. Mais, pour le moment, que l’on nous permette de souligner que le terme *Urphänomen* est probablement un souvenir de Goethe qui écrivait à Eckermann :

Le point suprême où l’homme peut parvenir, c’est l’étonnement; et lorsqu’il entre en étonnement devant le *phénomène primitif (Urphänomen),* il faut qu’il se contente; rien de plus haut ne peut lui être accordé et il ne doit pas chercher plus loin; c’est là sa limite. Mais les hommes ne se contentent pas habituellement de contempler le phénomène primitif ; ils pensent qu’il leur faut aller encore plus loin et ils sont semblables aux enfants qui, après s’être regardés dans un miroir, le retournent, pour voir ce qu’il y a de l’autre côté *1*. [...]

*Note: 1 J.P. Eckermann, Gespräche mit Goethe, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, p. 298*

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Dans le *Tractatus*, la logique constituait un *a priori* qui ne pouvait être dépassé. Dans le dernier ouvrage de Wittgenstein, ce sont les « jeux de langage » qui constituent cette fois les limites infranchissables dans lesquelles peuvent prendre place les propositions sensées. Pourquoi « jeux de langage » ?

Wittgenstein nous en explique lui-même la signification :

Le mot « jeu de langage » veut mettre en évidence le fait que *parler* un langage fait partie d’une activité ou encore d’une forme de vie. On peut se représenter la diversité des jeux de langage dans les exemples suivants et en d’autres encore donner des ordres et agir selon ces ordres; décrire un objet d’après son apparence ou selon des mesures; construire un objet d’après une description (croquis) ; faire le compte rendu d’un événement; faire des suppositions sur un événement; inventer et éprouver une hypothèse; présenter les résultats d’une expérience par des tables et des diagrammes ; inventer une histoire et la lire ; jouer du théâtre ; chanter une chanson ; deviner une énigme ; faire une plaisanterie, la raconter ; résoudre un problème d’arithmétique ; traduire d’une langue en une autre; demander, remercier, maudire, saluer, prier. Il est intéressant de comparer la multiplicité des outils du langage et de leurs emplois, la multiplicité des genres de mots et de propositions, avec ce que les logiciens ont dit sur la structure du langage (y compris l’auteur du Trac*tatus logico-philosophicus*) (§ 23).

Pour Wittgenstein, on ne comprend pas le langage en soi, on comprend tel jeu de langage déterminé, en se plaçant soi-même dans tel jeu de langage déterminé, c’est-à-dire dans une attitude particulière, dans un modèle d’activité, dans une « forme de vie ». Chaque jeu fonctionne selon ses modes et règles propres.

Cela veut dire qu’il n’y a pas de significations en soi, que le langage aurait à exprimer, il n’y a pas de signification indépendante de l’activité linguistique de l’homme. La signification doit se définir en termes d’activité, puisque les jeux de langage sont eux-mêmes des systèmes d’activité : « On peut, pour une très large classe de cas où l’on emploie le mot “signification” - sinon pour tous les cas - le définir ainsi : la signification d’un mot est son usage dans le langage (§ 43) ». Wittgenstein rejette vigoureusement toute correspondance, terme à terme, des mots avec des objets définis, dont la signification serait en quelque sorte préexistante au langage. [...]

Être dans un jeu de langage, c’est être dans une certaine attitude ou une certaine forme de vie (§ 19). [...]

Notre langage fait partie intégrante de cet *a priori* social qui détermine notre comportement, notre manière de vivre, notre vision du monde, nos attitudes quotidiennes. Nous ne pouvons remonter au delà « Ce qui doit être accepté, ce qui est donné - pourrait-on dire ce sont des *formes de vie* (p. 226) ». Les formes de vie seront irréductibles et les jeux de langage, qui leur correspondent, seront également irréductibles les uns aux autres. [...]

Par là sont préordonnées les formes et les catégories par lesquelles l’individu communique avec les autres, analyse le monde, en remarquant ou en négligeant tel ou tel aspect de l’univers, et finalement construit sa propre conscience de soi. [...]

C’est probablement pour la même raison qu’il ne prend pas position vis-à-vis des « sociologies du savoir », comme celle de Max Scheler qui constate comment les *a priori* subjectifs diffèrent selon les groupes et les époques historiques ; il y a un rapport déterminé entre la structure de la connaissance et la forme d’unité sociale donnée. La notion de forme de vie chez Wittgenstein, pourrait être éclairée à l’aide de telles considérations.

Mais à vrai dire, Wittgenstein est attentif avant tout au fonctionnement concret de l’outil linguistique : la notion de jeu de langage lui permet surtout de concevoir la signification comme utilisation d’un outil dans tel ou tel système d’activité déterminée. De même, comprendre une proposition ne consistera pas à se référer à une signification préexistante, et connue directement par la « pensée ». Il faudra plutôt penser à une sorte de perception immédiate d’une structure ou à une réaction de comportement liée à une excitation déterminée :

L’acte de comprendre une proposition du langage est beaucoup plus apparenté que l’on ne croit, à l’acte de comprendre un thème en musique. Je veux dire ceci ; l’acte de comprendre une phrase linguistique est beaucoup plus proche que l’on ne croit de ce que l’on appelle habituellement : comprendre un thème musical (§ 527).

La conscience de l'individu n'est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Une grande partie des remarques qui constituent les *Philosophische Untersuchungen* sont consacrées au problème de l’expression de l’expérience intérieure. Pouvons-nous réellement exprimer nos sensations, nos sentiments, nos états intérieurs? Non, répond résolument Wittgenstein. Les différents jeux de langage dans lesquels nous pouvons seulement formuler des propositions sensées se rapportent tous à une attitude et à une forme de vie collectives : il n’y a pas de langage privé ; le langage que nous employons pour nous parler à nous-mêmes n'est pas différent du langage collectif. Crier à cause de la souffrance est un comportement instinctif ; dire : je souffre, est un autre comportement, cette fois, linguistique, donc collectif, mais qui n’exprime rien de la souffrance : « Voulez-vous dire que le mot "souffrance” signifie réellement le cri de souffrance ? - Au contraire : l’expression verbale de la souffrance remplace le cri, mais ne le décrit pas (§ 244) ». [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

L’inexprimable absolu du *Tractatus* devient ainsi relatif à tel ou tel jeu de langage déterminé. Nous nous heurtons à un tel inexprimable, lorsque nous voulons transporter la grammaire d’un jeu de langage dans un autre. Il faut respecter la grammaire de chaque jeu de langage, parler des sentiments comme de sentiments, des objets comme d’objets, et reconnaître les limites infranchissables qui s’imposent à nous, à l’intérieur de chaque jeu de langage donné. [...]

La philosophie « thérapeutique » de Wittgenstein veut donc nous guérir de l’inquiétude métaphysique en nous ramenant à l’*Urphänomen*, l’activité linguistique quotidienne, dans la diversité irréductible de ses jeux de langage, c’est-à-dire de nos attitudes et de nos formes de vie [...]

Il n’y a pas de problème. Tout se tient ouvert devant nous, il n’y a rien à expliquer (§ 126). La philosophie nouvelle de Wittgenstein n’aurait rien à faire, s’il n’y avait les philosophies traditionnelles qui dissimulent, par leur usage aberrant du langage, le vrai fond de ce langage. [...]

Je dirais ceci autrement : affirmer que le langage quotidien est « ouvert devant nous », qu’il ne pose pas de problèmes, qu’il suffit de reconnaître quel jeu de langage est joué, pour faire disparaître tout problème philosophique, en un mot, renoncer à chercher une explication devant le phénomène primitif des jeux de langage, c’est en fait prendre une attitude, déterminer une nouvelle forme de vie, inventer un nouveau jeu de langage. Rien de plus éloigné du fonctionnement normal du langage quotidien que cette description « pure » du langage par lui-même, que cette prise de conscience des grammaires propres aux jeux de langage. Ce n’est plus le *parler*, spontané et en quelque sorte inconscient, c’est un *parler* du *parler*, qui instaure au sein du langage une réflexion susceptible d’engendrer un mouvement dialectique sans limites. On se demandera donc s’il est possible de considérer le langage quotidien comme un *Urphänomen*. Sans doute, Wittgenstein a-t-il le mérite incontestable d’avoir révélé à la philosophie que son langage était en quelque sorte un parasite du langage quotidien : puisant en celui-ci ses certitudes, ses évidences, ses structures, en un mot, se nourrissant de lui, le langage philosophique oublie cette relation fondamentale qu’il soutient avec le langage quotidien; bien plus, il dissimule et étouffe celui-ci. Mais lorsque la philosophie, à la suite de la thérapeutique que lui propose Wittgenstein, reconnaît le fond où elle se nourrit, et tente de se tenir à un pur émerveillement devant le phénomène primitif des jeux de langage, elle s’aperçoit alors de l’insurmontable dédoublement qui la sépare du donné brut du langage quotidien : tout à l’heure elle se découvrait comme parasite ; maintenant elle parlerait plutôt de symbiose. Ou plutôt, elle renoncerait à exprimer par une métaphore cette propriété incomparable qu’a le langage de pouvoir se signifier lui-même et de se rapporter à lui-même. Ainsi est-il absolument impossible d’éluder le fait que c’est par le *langage philosophique* que l’homme peut revenir au *phénomène primitif du langage quotidien* et reconnaître alors, peut-être, que « l’être de l’homme se révèle comme langage ».

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Qu'est-ce que une idée ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

JEUX DE LANGAGE ET PHILOSOPHIE [...]

Je voudrais donc d’abord exposer la notion de « jeu de langage » que Wittgenstein développe afin de montrer que les problèmes philosophiques surgissent de la confusion entre des « jeux de langages » différents. Je voudrais ensuite montrer que, repris dans une perspective historique que Wittgenstein ignore d’ailleurs totalement, cette notion de jeu de langage permet à la philosophie de comprendre certains aspects de sa propre histoire et par suite, de mieux se comprendre elle-même.

Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, les questions et les propositions de la philosophie apparaissent comme des non-sens, parce qu’elles supposaient l’ignorance de la logique du langage. Elles provenaient d’une réification de pures fonctions logiques, telles que la fonction d’objet, de certitude, de possibilité; elles correspondaient à une tendance qui conduisait le philosophe à se représenter l’irreprésentable, c’est-à-dire la forme logique. Mais le *Tractatus* supposait que la logique représentait, par rapport au langage quotidien, un langage idéal. Les *Investigations philosophiques* renoncent à cette notion de langage idéal. Si donc, pour le *Tractatus*, l’erreur de la philosophie consistait à vouloir aller pour ainsi dire au delà de la logique, pour les *Investigations philosophiques*, l’erreur de la philosophie consiste à vouloir aller au delà du langage quotidien. Ce langage quotidien n’a pas à être dépassé: « Notre erreur consiste à chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme un phénomène primitif (*Urphänomen*), c’est-à-dire là où nous devrions dire simplement : tel jeu de langage est joué » (§ 654). [...]

De même que, pour le *Tractatus*, le philosophe était conduit à des problèmes insolubles, parce qu’il faisait correspondre des objets à ce qui n’était que la forme logique des propositions, de même, selon les *Investigations philosophiques*, des difficultés philosophiques insolubles résultent du fait que l’on fait correspondre des objets à des termes appartenant à des jeux de langage qui ne comportent pas de dénomination d’objets. [...]

Telle est donc, brièvement résumée, l’intention générale les *Investigations philosophiques*. Comme je l’ai déjà dit ailleurs, sa principale faiblesse me paraît être sa prétention de ne rien ajouter aux jeux de langage qu’elle définit. Le fait même de reconnaître cette diversité des jeux de langage, le fait même de considérer le langage quotidien comme un phénomène originel, constitue une démarche, suppose une attitude, invente un jeu de langage différent des autres jeux de langages. Ce n’est que dans un jeu de langage « philosophique » que l'on peut parler du langage quotidien comme d’un « phénomène originel ». Mais précisément je crois que le mérite de Wittgenstein consiste à nous faire entrevoir que nous philosophons dans « le » langage, dans « un » langage et dans un « jeu » de langage.

Nous philosophons dans « le » langage. Ce thème a été richement développé dans la philosophie moderne et je n’ai pas la prétention de mieux l’exposer que Brice Parain, Merleau-Ponty ou Heidegger. Je voudrais seulement ici rassembler quelques notations sur ce sujet. Je commencerais par citer un texte de Merleau-Ponty :

Je lis la *Deuxième Méditation* (de Descartes). C’est bien de moi qu’il y est question, mais d’un moi en idée qui n’est proprement ni le mien, ni d’ailleurs celui de Descartes, mais celui de tout homme réfléchissant. En suivant le sens des mots et le lien des idées, j’arrive à cette conclusion qu’en effet, puisque je pense, je suis, mais c’est là un *Cogito* sur parole. Je n’ai saisi ma pensée et mon existence qu’à travers le medium du langage et la vraie formule de ce *Cogito* serait : « On pense, on est ». La merveille du langage, c’est qu’il se fait oublier; je suis des yeux les lignes sur le papier, à partir du moment où je suis pris par ce qu’elles signifient, je ne les vois plus. L’expression s’efface devant l’exprimé et c’est pourquoi son rôle médiateur peut passer inaperçu, c’est pourquoi Descartes ne le mentionne nulle part. Descartes, et à plus forte raison son lecteur, commencent de méditer dans un univers déjà l’expression, une vérité séparable d’elle et dont elle ne soit l’expression, une vérité séparable d’elle et dont elle ne soit que le vêtement et la manifestation contingente, c’est justement le langage qui l’a installé en nous. Il ne paraît être simple signe qu’une fois qu’il s’est donné une signification, et la prise de conscience, pour être complète, doit retrouver l’unité expressive où apparaissent d’abord signes et significations.

Déjà Brice Parain avait dit: « Ce n’est pas l’objet qui donne sa signification au signe, mais le signe qui nous impose de nous figurer un objet de sa signification ». Ce qui revient à dire, dans les deux cas, que c’est le langage lui-même qui nous donne l’illusion d’être un système de signes intermédiaire entre notre pensée et les objets. Nous découvrons cette illusion lorsque nous nous apercevons que nous ne pouvons atteindre ni notre « pensée », ni les « objets » sans le langage. C’est donc en se heurtant aux limites du langage que le philosophe découvre qu’il philosophe « dans » le langage, et que celui-ci s’impose à lui comme une structure insurmontable.

Une de ces limites se découvre dans l’impossibilité de poser un commencement absolu à la réflexion philosophique et de réaliser, soit une analyse, soit une déduction, absolument totales. Dans son traité *De l’esprit géométrique*, Pascal nous le fait bien comprendre : « Ainsi, en poussant la recherche de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu’on ne peut définir et à des principes si clairs qu’on n’en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve. D’où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli ». L’aveu de Pascal est grave et, me semble-il, indiscutable. Il nous oblige à reconnaître que toute philosophie doit s’appuyer en dernière analyse sur des notions communes (objets de définitions ennoématiques, diraient les stoïciens), qui ne semblent claires que dans la mesure où elles restent confuses et indéterminées. Nous comprenons mieux pourquoi tout à l’heure Wittgenstein se résignait à ne proposer qu’une notion de « jeu de langage » floue et en quelque sorte inexacte. Dans un ouvrage comme l’*Éthique* de Spinoza qui prétend progresser *more geometrico*, les premières lignes introduisent sans les définir les termes de « cause », d’« essence », d’« existence », de « nature », de « chose », de « genre », corps » et de « pensée ». Et même les termes expressément définis, comme « substance », par exemple, gardent quelque chose d’obscur et une multiplicité potentielle de signification qui permet d’ailleurs de les utiliser. [...]

il faudrait être « hors du langage » pour pouvoir faire correspondre à chaque mot une idée distincte. « Cette conception du langage (comme un système de signes), dit très bien W.F. Ott, repose sur l’idée naïve qu’il y aurait des choses en soi et pour soi et que le langage n’aurait rien d’autre à faire qu’à les désigner pour les fixer dans la mémoire et pouvoir les communiquer aux autres. Mais en réalité il n’y a de choses que pour la pensée parlante.

Le langage ne les désigne pas, mais elles apparaissent en lui. L'auditeur ne perçoit donc pas un signe qui viserait une chose, mais il perçoit la chose même, parce que le langage n’est que le mode selon lequel les choses se présentent ». Il y a une grande différence entre le mot et le signe. En réalité, le langage « ne dit rien que lui-même », « son sens n’est pas séparable de lui » *1*.

Nous devons reconnaître qu’il s’impose au philosophe comme une structure insurmontable et que nous nous heurtons ici, comme le dit Wittgenstein, à un phénomène originel. Et, comme le disait Goethe, le point suprême où l’homme puisse parvenir, c’est l’étonnement devant le phénomène originel « Rien de plus haut ne peut lui être accordé et il ne doit pas chercher plus loin, c’est là sa limite ». Mais, à partir de là, beaucoup de choses peuvent se comprendre.

Nous philosophons dans « un » langage, tout simplement parce que nous pensons dans une langue. Cela aussi nous l’oublions souvent et nous sommes comme ce diplomate français, dont parle Wittgenstein, qui disait que c’est une singularité de la langue française que les mots s’y trouvent dans l’ordre dans lequel on les pense (§ 336). En fait, l’ordre de la pensée est un ordre relatif à un certain système linguistique. Les différentes langues constituent des systèmes qui prédéterminent les formes et les catégories par lesquelles l’individu communique avec les autres, analyse le monde, en remarquant ou en négligeant tel ou tel aspect de l’univers, et finalement construit sa propre conscience de soi. [...]

Note: *1* Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 219. Tout son chapitre sur « le corps comme expression et la parole » décrit excellemment le langage comme phénomène originel.

Le langage trahit-il la pensée ?

Que sait-on savoir du réel ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être sûr d’avoir raison?

Peut-on percevoir sans juger ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Qu'est-ce que une idée ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

La linguistique moderne, qui est devenue une science, nous permet de préciser ces modèles linguistiques qui dominent notre pensée. [...] il en ressort que le système de la langue grecque est, dans tout ce groupe de langues, celui qui oppose le plus fortement le sujet et l’objet, celui surtout qui place l’objet de l’activité humaine, l’accusatif, au centre du système linguistique en orientant vers lui toute la pensée.

On peut également, comme le faisait récemment H Wein, reconnaître comment le système linguistique gréco-latin a imposé à la philosophie occidentale certaines catégories fondamentales, depuis Aristote jusqu’à Kant, en passant par les qualités primaires de Descartes et de Locke : ces catégories donnent du relief à la numération et à la mensuration des choses dans l’espace-temps. Un système linguistique comme le chinois dans lequel le nombre, l’opposition entre sujet et objet, jouent peu ou pas de rôle, ne peut imposer de telles catégories à sa philosophie. À ce sujet, je voudrais signaler combien les études de M. Liou Kia-Hway sont précieuses dans cette perspective. Son livre récent sur *L’Esprit synthétique de la Chine* montre comment la différence entre l’écriture chinoise d’essence concrète et synthétique et l’écriture occidentale d’essence abstraite et analytique conduit à une opposition fondamentale entre la pensée chinoise et les pensées de type occidental.

La Chine antique ne connaît qu’un tout concret… Le tout concret… est surtout une présence ineffable et impensable. Cette présence ineffable et impensable échappe nécessairement à toute prise de la pensée conceptuelle, dont l’essence est la précision. Elle est obligée de s’incarner inadéquatement dans une juxtaposition des caractères chinois dont l’ordre syntaxique est très libre et dont la signification respective est extrêmement vague.

Remarquons d’ailleurs à ce sujet la difficulté en même temps que la valeur de la philosophie comparée. Le sens plein d’une phrase d’une langue donnée ne peut être traduit dans une autre langue. Nous ne pouvons donc jamais complètement comprendre une philosophie exprimée dans une langue étrangère, surtout lorsqu’elle correspond à un système linguistique extrêmement différent du nôtre. Mais en même temps, c’est une vision de l’univers tout à fait différente de la nôtre qui se révèle à nous et vient compléter notre propre visée. C’est pourquoi le traducteur doit faire violence à sa propre langue pour y introduire les traits propres de la langue étrangère. Et ici encore finalement nous nous heurtons à une limite infranchissable sur la voie de la clarté et de la compréhension. [...]

Wittgenstein nous disait tout à l’heure qu’il fallait rompre radicalement avec l’idée que le langage ne fonctionnât toujours que d’une manière et toujours pour le même but qui serait : traduire des pensées. Il faut aussi, je pense, rompre avec l’idée que le langage philosophique fonctionnerait d’une manière uniforme. Le philosophe est toujours dans un certain jeu de langage, c’est-à-dire dans une certaine attitude, dans une certaine forme de vie, et il est impossible de donner un sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage. [...]

La parole a son temps propre. Et les écrits des philosophes anciens restent proches de ce temps propre à la parole : ils ont en général la longueur qui correspond à une leçon. Même les commentaires se divisent à peu près de cette façon. Il en résulte que les philosophes anciens visent surtout à la cohérence à l’intérieur de leurs *logoi* concrets, dans les limites d’un discours ou d’une suite de discours déterminés, mais qu’ils s’en soucient beaucoup moins dans l’ensemble de leur œuvre. [...]

Mais c’est surtout avec l’imprimerie qu’une transformation radicale s’opère. L’écrit prend le pas sur la parole. Les jeux de langage philosophiques sont transformés par le fait même qu’au lieu d’être l’écho d’une parole vivante, ils sont destinés d’emblée à être lus. On tend à éliminer tous les éléments rhétoriques et pédagogiques, toutes les incertitudes, hésitations, reprises du discours parlé, pour présenter immédiatement les dogmes eux-mêmes. Mais en même temps, puisqu’il ne s’agit plus de persuader un auditoire concret, mais l’auditoire universel, l’homme en soit, il s’agit d’assurer les conditions d’une certitude absolue : de Descartes à Hegel, tel sera le souci majeur des philosophes. Cohérence totale, valeur universelle pour une raison impersonnelle, voilà ce que veulent posséder désormais les philosophies qui deviennent proprement des systèmes. [...]

Le langage trahit-il la pensée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Qu'est-ce que une idée ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Peut-on être sûr d’avoir raison ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, 2004-2014

Gottfried Gabriel, *La logique comme littérature? Remarques sur la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, 1978 - traduction on Pierre Hadot, Chantal Collet et Marie-Dominique Richard

[...] La question à laquelle je vais tenter d’apporter ici une réponse est celle-ci : comment comprendre le rapport entre les aspects logico-épistémologiques et existentialistes dans le *Tractatus* de Wittgenstein? Pour répondre à cette question qu’il ne faut pas envisager comme un problème qui n’intéresserait que l’histoire de la philosophie, la forme littéraire du *Tractatus* est à mon sens la clef.

1 [...]

Le *Tractatus* aborde successivement les thèmes suivants : le monde, la pensée, le langage, la logique et à nouveau le monde. La première proposition - qui fait partie des *belles* propositions - s’énonce : « Le monde est tout ce qui arrive » et signifie : ce qui est « un fait » fait partie du monde et le monde est rempli de faits. Tous les faits font partie du monde et seuls les faits font partie du monde. Ce qui suit la première proposition, ce sont, en un certain sens et jusqu’à la conclusion du *Tractatus*, des explications destinées à permettre la compréhension exacte de cette proposition. On peut décomposer les faits jusqu'à ce que l’on tombe sur des faits simples, des états de choses existants. Les états de choses sont des configurations d’objets simples. Ils sont indépendants les uns des autres dans leur existence (ou leur inexistence): de l’existence ou de l’inexistence d’un état de choses, on ne peut inférer l’existence ou l’inexistence d’un autre état de choses. Nous essayons de connaître, en nous forgeant des images des faits. Lorsque nous nous forgeons des images logiques des faits, nous pensons « L’image logique des faits est la pensée ». C’est au moyen de propositions que les pensées sont exprimées; en vérité, « la pensée est la proposition pourvue de sens ».

Au rapport entre fait et état de chose correspond, au niveau de la proposition, le rapport entre proposition complexe et élémentaire. Les propositions élémentaires sont des propositions que l’analyse logique ne permet pas de ramener à des propositions plus simples. Ce sont des images logiques d’états de choses, c’est-à-dire qu’elles ont, en commun avec les états de choses, la forme logique; la configuration des noms dont elles se composent exprime la configuration des objets dans les états de choses respectifs. Toute proposition élémentaire est ou vraie ou fausse, selon que l’état de choses qu’elle décrit existe ou n’existe pas. Toute proposition complexe se construit comme fonction de vérité, à partir de propositions élémentaires, à l’aide de foncteurs. Il est par là même possible de découvrir la vérité ou la fausseté d’une proposition élémentaires dont elle est composée. L’ensemble de propositions construites de cette manière - dans la terminologie de Wittgenstein, l’ensemble des propositions pourvues de sens - forme le langage (pourvu le sens) (4.001). Et parmi ces propositions pourvues de sens, celles qui sont des propositions vraies constituent la science de la nature dans son ensemble (4.11).

L’ensemble de ces propositions vraies, donc la science de la nature, décrit intégralement le monde considéré comme l’ensemble des faits. Les propositions qui ne décrivent pas - que ce soit avec exactitude ou non - un segment du monde ne constituent pas, dans la terminologie de Wittgenstein, des propositions au sens propre du terme, elles ne sont pas des propositions pourvues de sens. Font partie de ces propositions qui ne sont pas pourvues de sens, par exemple les propositions de la logique, de la philosophie et de l’éthique. Dans le groupe des propositions non pourvues de sens, Wittgenstein établit encore une fois une distinction entre les propositions qui sont non-pourvues de sens et les propositions qui sont des non-sens. Non-pourvues de sens sont les propositions de la logique. Ceci n’est pas un jugement de valeur négatif, mais signifie seulement que ces propositions sont des tautologies. Les propositions qui sont proprement des non-sens sont les propositions de la philosophie et de l’éthique. Parmi ces propositions, cependant, les propositions de la philosophie ne sont pas forcément sans valeur. Les propositions de l’éthique, en revanche, n’ont aux yeux de Wittgenstein aucune valeur. Elles n’ont de toute manière aucune valeur épistémologique et ne sont pas non plus en mesure de nous aider. Les propositions de la philosophie n’ont de valeur que lorsqu’elles nous aident à élucider le sens de véritables propositions ou, le cas échéant, à dénoncer le non-sens d’autres propositions, en particulier, le lon-sens des propositions philosophiques elles-mêmes.

2

Voilà pour la paraphrase des pensées-clefs du *Tractatus*. J’ai sciemment exclu de mon exposé certains points très importants tels la distinction entre le *dire* et le *montrer* et le caractère transcendantal du langage. Tout ce que j’ai dit jusqu’ici parle en faveur de l’interprétation logico-épistémologique, voire positiviste du *Tractatus*.

Que sait-on du réel ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

J’en viens maintenant aux remarques à tonalité existentialiste que l’on trouve surtout vers la fin du texte. Le thème du monde est repris encore une fois ici, mais dans un autre sens qu’au début. [...]

« Ce n’est pas *comment* est le monde qui est le mystique, mais *le fait* qu’il est » (6.44).

Ici, avant tout, il y a un parallélisme avec Heidegger et ce qu’il a appelé « la question fondamentale de la métaphysique » : « Pourquoi y a-t-il précisément de l’Étant et non pas plutôt rien ? » (cf. *Qu’est-ce que la métaphysique* ?). Mais comment faut-il interpréter ce parallélisme ? - Par le *comment (Wie)* du monde, Wittgenstein pense à la constitution du monde, à l’être-tel du monde, qui s’épuise dans des faits et partant ne peut rien recéler de mystique. Par le *fait (Dass)* du monde, il pense à l’existence, à l’être-là *(Dasein)* du monde. S’il appelle « mystique » cet être-là, il donne de l’importance à la question de l’existence du monde, à la question de « l'Étant », tout court; mais ce faisant, il ne désavoue pas sa conception selon laquelle le discours sur l’existence du monde est dépourvu de sens. La question de l’existence du monde est importante dans la mesure où elle tourmente l’homme, mais il ne peut y avoir de réponse à cette question. Wittgenstein a ceci de commun avec les existentialistes qu’il reconnaît le caractère existentiel et pas seulement métaphysique de la question au sujet de l’existence du monde, mais il se distingue d’eux en ceci qu’il n’écrit pas de livres à ce sujet. Si le *Tractatus* se termine sur la célèbre phrase : « Au sujet de ce dont on ne peut parler, il faut se taire », cela suppose qu’il y a de l’indicible mais c’est justement là-dessus aussi qu’il faut garder le silence.

Le silence de Wittgenstein est donc un silence chargé de sens. C’est parce que ce silence est chargé de sens que Wittgenstein n’est pas un positiviste et c’est parce que son silence reste un silence que le philosophe n’est pas un existentialiste, mais - pour utiliser une tournure positive - *quelqu’un qui philosophe de manière existentielle*.

C’est ce que fait clairement ressortir la phrase qui précède l’exhortation au silence et qui définit les énoncés du *Tractatus* (les énoncés dont le texte se compose) comme les étapes d’une méditation personnelle: « Mes propositions sont clarificatrices, en ce sens que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles - sur elles au-delà d’elles, il est monté pour en sortir (il doit en quelque sorte jeter l’échelle après être monté sur elle). Il faut qu’il surmonte ces propositions, alors il voit le monde d’une manière juste » (6.54).

Le but de son « philosopher » n’est donc pas la connaissance du monde, dans la mesure où il est compris comme l’ensemble des faits (ceci est la tâche de la science de la nature ou plus généralement de la science), ni non plus l’analyse des conditions de cette connaissance (ceci est la tâche de la logique ou de l’épistémologie) : le but de son « philosopher » est plutôt le *voir* le monde *d’une manière juste*, et c’est précisément le monde considéré comme tout (« Il faut qu’il surmonte ces propositions; alors il voit le monde d’une manière juste »). Voir le monde d’une manière juste, cela signifie avoir une attitude juste à l’égard du monde, et, par suite, à l’égard de la vie (5.621). Le but de celui qui philosophe est donc d’atteindre ce que l’éthique veut mais ne peut enseigner. Ainsi y a-t-il à la base de la compréhension du *Tractatus* ce paradoxe digne de réflexion : Wittgenstein passe le plus obstinément sous silence ce qu’il considère précisément comme le plus important. Pour ceux qui douteraient encore de cette interprétation, je voudrais citer un assez long extrait d’une lettre à Ludwig von Ficker, datant de 1919 :

Le sens du livre est éthique. J’avais voulu d’abord inclure dans *l’Avant-propos* une phrase qui ne s’y trouve effectivement pas maintenant, mais que je vais vous écrire ici parce qu’elle sera peut-être une clef pour vous. Je voulais donc écrire ceci ; mon œuvre est formée de deux parties : de celle qui se trouve ici (dans le *Tractatus*) et, en plus, de tout ce que je « n’ai pas » écrit. Et c’est précisément cette seconde partie qui est la plus importante. Mon livre délimite en effet, de l’intérieur pour ainsi dire, la sphère de l’éthique; et je suis convaincu que c’est, *rigoureusement parlant, la seule* manière d’en tracer les limites. En bref, je pense : toutes les choses sur lesquelles *beaucoup* tiennent aujourd’hui des discours creux, je les ai établies dans mon livre, en me taisant à leur sujet.

Il faut néanmoins accorder ceci à ceux qui ont encore des doutes. Celui qui lit le *Tractatus* du début à la fin, sans se contenter d’arracher à leur contexte quelques propositions isolées, sera d’abord surpris de cette déclaration. Wittgenstein en était conscient. Il présumait que von Ficker ne verrait pas que le *Tractatus* a un sens éthique. Et - ainsi que l’on aimerait l’ajouter - comment d’ailleurs aurait-il pu le voir, puisque, apparemment, la partie écrite consiste presque uniquement en une analyse logique du langage et en une épistémologie? Wittgenstein recommande à son correspondant « de lire l’*Avant-propos* et la *Conclusion* pour cette raison que ce sont ces textes qui expriment le plus immédiatement le sens de l’ouvrage ». Je souligne : *le plus immédiatement* ! Ceci permet de supposer que le sens du *Tractatus* s’exprime aussi dans la partie logico-épistémologique, et, à la vérité, obliquement, indirectement. J’en viens par là à la seconde partie de mon interprétation, le « littéraire » dans le *Tractatus* de Wittgenstein.

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?  
Qu'est-ce qui a du sens ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Peut-on dire plus qu'on ne pense ?

3

Je disais donc qu’il existe dans le *Tractatus* une disproportion paradoxale entre ce que Wittgenstein exprime et ce qu’il pense véritablement, c’est-à-dire ce à quoi il veut en venir. Ce paradoxe s’exprime dans la conclusion, lorsque Wittgenstein utilise la métaphore de l’échelle comme autonégation. On ne peut le résoudre en le mettant de côté, mais on peut le rendre compréhensible. Si une solution était possible, le *Tractatus* n’aurait pas le sens qu’il a; car ce paradoxe fait justement partie de son sens : le plus important ne se laisse pas dire dans des propositions pourvues de sens et satisfaisant aux critères de l’intelligibilité scientifique.

Pour celui qui lit la partie logico-épistémologique du *Tractatus* de la façon dont je l’ai présentée en la paraphrasant, le paradoxe qui vient à la fin doit paraître surprenant et, s’il n’y ajoute pas les remarques que Wittgenstein a faites sur son texte, finalement incompréhensible. C’est ce qui est arrivé à Bertrand Russell, à Carnap et à la plupart des membres du cercle de Vienne. Mais on peut éviter ce malentendu si l’on met en opposition à la paraphrase du contenu la forme littéraire et si l’on entreprend maintenant un second parcours d’interprétation. [...]

On sait que Wittgenstein était en désaccord avec l’introduction de Russell au *Tractatus*. Bien plus: Wittgenstein s’opposa même à ce que son œuvre fût publiée avec l’introduction de Russell. Ceci surprend d’autant plus que l’on a tout à fait l’impression que Russell donne une paraphrase très éclairante des positions fondamentales logiques et épistémologiques de Wittgenstein. [...]

Mais quel est donc ce sens éthique? Selon le point de vue personnel de Wittgenstein, il ne peut faire l’objet d’un enseignement. Dans les discussions prises en note par Friedrich Waismann, Wittgenstein fait cette remarque: l’éthique, c’est se heurter aux limites du langage, au « paradoxe » - en se référant ainsi à Kierkegaard. Ce sens éthique du *Tractatus* pourrait par conséquent être la vue selon laquelle l’éthique est précisément ce « se heurter », donc une action, et non un enseignement. En d’autres termes, il n’y a sans doute pas une éthique, mais seulement de l’éthique. Pour compléter cela, on pourrait d’ailleurs faire aussi allusion au fait que Wittgenstein ne parle pas non plus de la mystique, mais du mystique. Or, étant donné cette manière de voir l’éthique, le sens éthique du *Tractatus* peut se définir aussi comme finalité éthique. Car c’est Wittgenstein lui-même qui se heurte aux limites du langage en voulant exprimer - ne serait-ce que d’une manière allusive l’indicible. Le *Tractatus* ne défend pas seulement une conception de l’éthique, mais il est lui-même un acte éthique, dans sa volonté de transmettre la juste vision du monde à l’aide de propositions qui sont des non-sens. [...]

Le langage trahit-il la pensée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

4 [...]

les propositions du *Tractatus* ne sont pas vraies (au sens de la vérité logique ou empirique), mais elles sont des non-sens (elles ne sont donc pas fausses non plus), elles « dépassent » la vérité (de la logique et de la science), en indiquant le chemin pour voir le monde de manière juste. Comme la juste vision du monde est le sens (la finalité) éthique du *Tractatus*, l’aphorisme devient aux yeux de Wittgenstein la forme adéquate pour exprimer ce sens. [...]

Selon Wittgenstein, ce ne sont pas l’éthique et la philosophie pratique, mais l’éthique et l’esthétique qui sont « une » (6.421). Pour lui qui connaissait, par sa lecture de Schopenhauer, la parenté de « beau » (schön) et de « contempler » (*schauen*), il existe un lien entre la juste vision du monde - le contempler - et les belles propositions : le sens éthique, qui ne se laisse pas « dire » dans des propositions, « se montre » dans la forme esthétique de l’aphorisme. Telle est la signification philosophique de l'élément littéraire contenu dans le *Tractatus* de Wittgenstein.

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

5 [...]

À la question, à laquelle on peut s’attendre : quels peuvent bien être les résultats d’une telle philosophie?, c’est Wittgenstein lui-même qui a donné cette réponse (dans les *Investigations philosophiques*) : « Les résultats de la philosophie consistent en la découverte d’un quelconque simple non-sens et dans les bosses que l’entendement s’est faites en se heurtant aux frontières du langage. Ces bosses nous font connaître la valeur de cette découverte » (§ 119).

Et ensuite, il est question de « la découverte authentique » qui « me rend capable d’interrompre, quand je le veux, l’acte de philosopher. Celle qui conduit la philosophie au repos, en sorte qu’elle ne soit plus fustigée par des questions qui la mettent *elle-même* en question » (§ 133).

Le *Tractatus* et les *Investigations philosophiques* ne sont ni l’un ni l’autre des ouvrages didactiques. Ce qu’ils font découvrir, ce ne sont pas des propositions vraies, mais certaines attitudes. Si l’on voulait leur appliquer un concept qui les embrasse et leur soit commun, ce concept pourrait s’appeler « sagesse ». Et qui voudrait mettre en doute que la philosophie ait affaire non seulement avec le savoir et avec la théorie de la science, mais aussi avec la sagesse ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Avons nous le choix d'être libre ?  
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Gottfried Gabriel, *La logique comme littérature? Remarques sur la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, 1978 - traduction on Pierre Hadot, Chantal Collet et Marie-Dominique Richard

Sigmund Freud, *Le malaise dans la civilisation*, 1930  
Traduction par Bernard Lortholary. *Les notes appelées par des chiffres sont celles de Freud. Les notes appelées par des lettres ont été rédigées par Clotilde Leguil pour la présente édition.*

I [...]

L’un de ces hommes hors du commun se dit mon ami *a* dans ses lettres. Je lui avais envoyé mon petit écrit traitant de la religion comme d’une illusion *b*, et répondit qu’il était tout à fait d’accord avec mon jugement sur la religion, mais qu’il regrettait que je n’eusse pas fait droit à ce qui est la source de la religiosité. Que cette source était un sentiment particulier qui, pour sa part, ne le quittait jamais, qu’il avait trouvé confirmé par beaucoup d’autres personnes et dont il pouvait supposer l’existence chez des millions d’autres. Un sentiment qu’il aurait nommé volontiers la sensation de l’« éternité », le sentiment de quelque chose d’infini, d’illimité, de quasiment « océanique ». Ce sentiment était selon lui un fait purement subjectif, non un article de foi ; il ne s’y attachait aucune assurance de survie personnelle, mais il était la source de l’énergie religieuse captée par les Églises et les divers systèmes religieux, où elle se trouvait canalisée et sans doute aussi consumée. En se fondant uniquement sur ce sentiment océanique, on avait le droit de se dire religieux, même si l’on récusait toute foi et toute illusion.

Ce propos de mon estimable ami, auquel il est arrivé de rendre lui-même au charme de l’illusion un poétique hommage, me confronta à des difficultés non négligeables. Moi-même, je suis incapable de découvrir en moi ce sentiment « océanique ». Il est malaisé de se livrer à un travail scientifique sur les sentiments. [...]

Un sentiment, donc, d’être indissolublement lié, d’appartenir au tout du monde extérieur. Je dirais volontiers que, pour moi, cela a plutôt le caractère d’une intuition intellectuelle, certes non dépourvue d’une tonalité sentimentale qui l’accompagne et qui ne sera pas non plus absente d’autres pensées de portée analogue. Sur ma personne, je ne saurais me convaincre de la nature primaire d’un tel sentiment. Mais, pour autant, je n’ai pas le droit d’en contester la présence effective chez d’autres. La question est seulement de savoir s’il est judicieusement interprété et s’il faut admettre qu’il est *fons et origo* *c* de tous les besoins religieux. [...]

Une réflexion suivante dit : ce sentiment du Moi qu’a l’adulte ne peut pas avoir été dès le début tel qu’il est. Il faut qu’il ait connu une évolution, laquelle ne se laisse pas prouver conceptuellement mais peut être reconstituée avec une certaine vraisemblance. Le nourrisson ne sépare pas encore son Moi du monde extérieur en tant que source des sensations qui affluent sur lui. Il apprend cela peu à peu, à l’occasion d’incitations diverses. Il ne peut qu’être impressionné le plus fortement par le fait que certaines des sources d’excitation, dans lesquelles il reconnaîtra plus tard des parties de son corps, puissent lui communiquer à tout moment des sensations, alors que d’autres se soustraient par moments à lui - y compris ce qu’il désire le plus : le sein maternel - et ne peuvent être ramenées à lui que par des cris de réclamation. Ainsi s’oppose d’abord au Moi un « objet », à savoir quelque chose qui se trouve « au-dehors » et n’est forcé à apparaître que par une action particulière et pas avant. Une impulsion de plus qui pousse le Moi à se détacher de la masse des sensations, donc à reconnaître un « dehors », un monde extérieur, est donnée par les fréquentes, multiples et inévitables sensations de douleur et de déplaisir que, dans sa royauté absolue, le principe de plaisir enjoint de supprimer et d’éviter. Naît alors la tendance à séparer du Moi tout ce qui peut devenir source d’un tel déplaisir, à le rejeter vers l’extérieur, à constituer un pur Moi de plaisir, auquel fait face un dehors étranger et menaçant. [...]

C’est donc de cette façon que le Moi se détache du monde extérieur. Plus exactement : originairement, le Moi contient tout, par la suite il évacue un monde extérieur. Notre actuel sentiment du Moi n’est donc qu’un reste atrophié d’un sentiment du Moi beaucoup plus global, et même englobant tout, qui correspondait à un attachement plus intime du Moi au monde environnant. Si nous avons le droit de supposer que ce sentiment primaire du Moi s’est conservé dans la vie psychique de beaucoup de gens dans une plus ou moins grande mesure -, il se juxtaposerait, comme une sorte de pendant, au sentiment du Moi de la maturité, plus étroit et plus aigu, et les contenus de représentation concordant avec lui seraient précisément ceux de l’illimité, d'être lié à tout l’univers, ceux-là mêmes par lesquels mon ami explique le sentiment « océanique ». [...]

Si nous sommes ainsi tout à fait disposés à admettre qu’existe chez de nombreux êtres humains un sentiment « océanique », et si nous inclinons à l’attribuer à une phase précoce du sentiment du Moi, la question suivante qui se pose est : qu’est-ce qui autorise à voir dans ce sentiment la source des besoins religieux ?

Il me semble que rien n’y oblige. Un sentiment ne peut être une source d’énergie que quand il est lui-même l’expression d’un fort besoin. Pour les besoins religieux, les déduire du désarroi infantile et du désir du père qu’il suscite me semble irréfutable, d’autant que ce sentiment ne se prolonge pas simplement à partir de la vie de l’enfant, mais qu’il est constamment perpétué par la peur qu’inspire la puissance écrasante du destin. Je ne saurais citer de besoin issu de l’enfance qui soit de force comparable au besoin de la protection paternelle. Du coup, le rôle du sentiment océanique, susceptible en gros de viser à restaurer le narcissisme sans limites, se trouve repoussé à l’arrière-plan. [...]

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?  
La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être sûr d’avoir raison ?

II

Dans mon écrit *L’Avenir d’une illusion*, il s’agissait beaucoup moins des sources les plus profondes du sentiment religieux que, bien plutôt, de ce que l’homme de la rue entend par sa religion : du système de dogmes et de promesses qui, d’un côté, élucide pour lui les énigmes de ce monde avec une enviable exhaustivité et, de l’autre, lui assure qu’une Providence pleine de sollicitude veillera sur sa vie et le dédommagera, dans une existence après la mort, d’éventuelles déconvenues. Cette Providence, l’homme de la rue ne saurait se la représenter autrement que sous les traits d’un père rehaussé jusqu’au grandiose. Seul un tel père est capable de connaître les besoins des petits humains, seul il peut être amadoué par ce qu’ils lui demandent et apaisé par les signes de leur remords. L’ensemble est si manifestement infantile, si éloigné du réel, qu’il devient douloureux, pour qui se voudrait ami des hommes, de se dire que la grande majorité des mortels ne pourra jamais dépasser cette conception de la vie. [...]

Il n’y a, encore une fois, que la religion qui sache répondre à la question d’une finalité de la vie. On décidera sans grand risque d’erreur que l’idée d’une finalité de la vie ne fait qu’un avec le système religieux.

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Nous nous tournons donc vers la question moins ambitieuse de savoir ce que les hommes eux-mêmes révèlent, par leur comportement, comme étant le but de leur vie et l’intention qui y préside : ce qu’ils demandent à la vie, ce qu’ils entendent y atteindre. Il n’est guère possible de se tromper de réponse : ils aspirent au bonheur, ils veulent devenir heureux et le rester. Cette aspiration a deux côtés, un but positif et un négatif, elle veut d’une part l’absence de souffrance et de déplaisir, de l’autre l’expérience de forts sentiments de plaisir. Au sens plus restreint, le mot « bonheur » n’est appliqué qu’à cette expérience. En fonction de cette double répartition des buts, l’activité des hommes se déploie dans deux directions selon qu’elle cherche à réaliser - principalement ou même exclusivement - l’un ou l’autre de ces buts.

C’est, comme on le note, tout simplement le programme du principe de plaisir qui fixe la finalité de la vie. Ce principe régit le fonctionnement de l’appareil psychique depuis le début ; son efficacité ne fait aucun doute, et pourtant son programme est en conflit avec le monde entier, avec le macrocosme comme avec le microcosme. Il n’est absolument pas applicable, tous les ordonnancements de l’univers vont à son encontre ; on dirait volontiers que l’intention humaine d’être « heureux » ne figure pas ,dans le plan de la « création ». Ce qu’on appelle bonheur au sens strict résulte de la satisfaction plutôt soudaine de besoins accumulés et n’est possible, par nature, que comme phénomène épisodique. Toute prolongation d’une situation convoitée par le principe de plaisir donne seulement un sentiment de tiède contentement ; nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons jouir intensément que du contraste, et très peu d’un état *1*. De ce fait, nos possibilités de bonheur sont déjà limitées par notre constitution. Il y a beaucoup moins de difficultés à faire l’expérience du malheur. La souffrance menace de trois côtés ; de notre propre corps, destiné à la déchéance et à la décomposition, et qui même ne saurait se passer de la douleur et de l’angoisse comme signaux d’alarme ; du monde extérieur, capable de se déchaîner contre nous avec des forces énormes, implacables et destructrices ; et enfin des relations avec d’autres êtres humains. La souffrance provenant de cette dernière source, nous réprouvons peut-être plus douloureusement que toute autre ; nous avons tendance à y voir une sorte de surcroît sans nécessité, bien qu’elle ne soit sans doute pas moins fatalement inévitable que les souffrances d’autres origines.

Il n’est pas surprenant que, sous la pression de ces possibilités de souffrance, les hommes aient coutume d’en rabattre sur leur revendication de bonheur - de même que le principe de plaisir lui-même s’est transformé, sous l’influence du monde extérieur, en principe de réalité, plus modeste -, que l’on s’estime déjà heureux d’avoir échappé au malheur, d’avoir surmonté la souffrance, et que, très généralement, la tâche consistant à éviter la souffrance repousse à l’arrière-plan celle d’obtenir du plaisir. La réflexion nous apprend que l’on peut tenter de s’acquitter de cette tâche par des voies très diverses ; celles-ci ont toutes été recommandées par telle ou telle école de sagesse pratique et empruntées par les hommes. C’est la satisfaction sans bornes de tous les besoins qui se propose d’abord comme la façon la plus séduisante de mener sa vie, mais cela revient à faire passer la jouissance avant la prudence, et le châtiment ne tarde pas. Les autres méthodes, où éviter le déplaisir est l’intention prépondérante, se différencient selon la source de déplaisir à laquelle elles portent le plus d’attention. Il y a là des procédés extrêmes et des modérés, des unilatéraux et certains qui attaquent à la fois en plusieurs endroits. Délibérément s’isoler et se tenir loin des autres, telle est la protection qui vient d’abord à l’esprit contre la souffrance que peuvent provoquer les relations humaines. On comprend : le bonheur auquel on peut parvenir par cette voie est celui de la tranquillité. Contre le monde extérieur qu’on redoute, on ne peut se défendre qu’en s’en détournant de quelque manière, si l’on entend s’acquitter à soi seul de cette tâche. Il est à vrai dire une voie autre et meilleure, consistant, en membre de la communauté humaine et à l’aide de la technique guidée par la science, à passer à l’attaque de la nature et à la soumettre à la volonté humaine. On travaille alors avec tous au bonheur de tous. Mais les méthodes les plus intéressantes pour éviter la souffrance sont celles qui cherchent à influer sur notre propre organisme. En fin de compte, toute souffrance n’est que sensation, elle n’existe que pour autant que nous la ressentons, et nous ne la ressentons que par suite de certaines dispositions de notre organisme.

La méthode la plus brutale, mais aussi la plus efficace, pour obtenir une telle influence, c’est la méthode chimique, l’intoxication. Je ne crois pas que personne en voie clairement le mécanisme, mais il est de fait qu’il y a des substances étrangères au corps dont la présence dans le sang et les tissus nous procure d’immédiates sensations de plaisir, mais aussi modifie les conditions de notre sensibilité au point que nous devenons inaptes à percevoir des impressions de déplaisir.[...]

Mais l’architecture complexe de notre appareil psychique autorise aussi toute une série d’influences autres. Si la satisfaction d’une pulsion est du bonheur, c’est en revanche une cause de grave souffrance quand le monde extérieur nous laisse sur notre faim, refuse de rassasier nos besoins. On peut donc espérer, en agissant sur ces pulsions, être délivré d’une partie de la souffrance. Cette manière de se défendre de la souffrance ne s’attaque plus à l’appareil des sensations, elle cherche à maîtriser les sources internes des besoins. C’est ce qui se passe de façon extrême quand on tue les pulsions, comme l’enseigne la sagesse orientale et comme le pratique le yoga. Si cela réussit, en vérité l’on a du même coup renoncé aussi à toute autre activité (sacrifié la vie), on n’a fait qu’acquérir de nouveau, par un autre chemin, le bonheur de la tranquillité. On suit le même chemin en réduisant les buts, quand on vise à régir sa vie pulsionnelle. Ce qui règne alors, ce sont les instances psychiques supérieures, qui se sont soumises au principe de réalité. L’intention de satisfaire les besoins n’est nullement abandonnée pour autant ; une certaine protection contre la souffrance est obtenue par le fait que l’insatisfaction des pulsions tenues en dépendance n’est pas ressentie aussi douloureusement que celle de pulsions débridées. Mais la contrepartie est une indéniable réduction des possibilités de jouissance. Le sentiment de bonheur accompagnant la satisfaction d’une pulsion sauvage, non bridée par le Moi, est incomparablement plus intense que quand est satisfaite une pulsion domptée. [...]

Une autre technique pour se défendre de la souffrance utilise les déplacements de la libido, qui sont autorisés par notre appareil psychique et par lesquels le fonctionnement de celui-ci gagne tant en flexibilité. Le problème à résoudre est de déplacer les buts de pulsion de telle sorte qu’ils ne puissent être touchés par le refus du monde extérieur. La sublimation des pulsions prête là son aide. Les meilleurs résultats s’obtiennent quand on sait accroître suffisamment le plaisir dont les sources ont le travail psychique et intellectuel. Dès lors, on ne prête plus guère le flanc aux coups du destin. La satisfaction de ce genre, comme celle que l’artiste trouve à créer, à donner corps aux produits de son imagination, celle que le chercheur prend à résoudre des problèmes et à connaître la vérité, ont une qualité particulière, qu’à coup sûr nous serons un jour capables de caractériser en termes de métapsychologie. Pour le moment, nous pouvons seulement dire, par image, qu’elles nous paraissent « plus raffinées et plus élevées », mais que leur intensité, comparée à l’assouvissement de pulsions grossières, primaires, semble atténuée ; elles ne secouent pas notre être corporel. Mais la faiblesse de cette méthode tient à ce qu’elle n’est pas universellement utilisable, elle n’est à la portée que de peu de personnes. Elle présuppose des dispositions et des dons particuliers, qu’il n’est pas précisément fréquent de trouver assez marqués pour qu’elle soit efficace. Même à cette minorité elle ne peut assurer une protection parfaite contre la souffrance, elle ne leur fournit pas une cuirasse que ne perceraient pas les flèches du destin, et elle ne fonctionne généralement plus quand c’est le corps même qui devient source de souffrance *2*.

Si déjà dans ce procédé se manifeste clairement l’intention de se rendre indépendant du monde extérieur en recherchant ses satisfactions dans des phénomènes internes, psychiques, les mêmes traits ressortent encore plus fortement dans le procédé suivant. La cohérence avec le réel y est encore plus lâche, la satisfaction s’y obtient à partir d’illusions reconnues comme telles, sans qu’on soit gêné dans la jouissance parce qu’elles divergent de la réalité. Le domaine d’où proviennent ces illusions est celui de la vie imaginaire ; à l’époque où s’est développé le sens du réel, ce domaine a été expressément soustrait aux prétentions d’un examen du réel et a été dès lors destiné à assouvir les désirs difficiles à concrétiser. Au premier rang de ces satisfactions imaginaires se trouve le plaisir que procurent les œuvres de l’art, plaisir rendu accessible, par l’intermédiaire de l’artiste, même à qui n’est pas lui-même un créateur. Qui est réceptif à l’influence de l’art l’apprécie plus que tout, comme source de plaisir et comme réconfort dans l’existence. Néanmoins, la douce narcose où nous plonge l’art n’est pas capable de provoquer plus qu’une brève évasion loin des malheurs de la vie et elle n’est pas assez forte pour faire oublier la détresse réelle. [...]

Revêt une importance particulière le cas où un grand nombre d’êtres humains tentent, en commun, de se créer une assurance de bonheur et une protection contre la souffrance par la transformation démente de la réalité. Une telle démence de masse caractérise aussi nécessairement les religions de l’humanité. Cette démence n’est naturellement jamais perçue par qui la partage encore lui-même.

Je ne crois pas que cette énumération des méthodes par lesquelles les hommes s’efforcent d’obtenir le bonheur et de repousser la souffrance soit complète ; je sais aussi que la matière peut se prêter à d’autres mises en ordre. Un de ces procédés n’a pas encore été mentionné ici ; non que je l’aie oublié, mais parce qu’il nous occupera encore dans un autre contexte. Comment, d’ailleurs, serait-il possible d’oublier précisément cette technique de l’art de vivre ! Elle se distingue par la réunion la plus remarquable de traits caractéristiques. Elle aspire naturellement aussi à l’indépendance par rapport au destin - le mieux est de l’appeler ainsi - et, dans cette intention, déplace la satisfaction sur des phénomènes psychiques internes, se sert pour cela de la possible translation de la libido déjà évoquée, mais elle ne se détourne pas du monde extérieur, elle se cramponne au contraire à ses objets et obtient le bonheur par une relation sentimentale avec eux. Ce faisant, elle ne se satisfait pas non plus du but, marqué d’une sorte de lasse résignation qui consiste à éviter le déplaisir, elle passe plutôt au large sans un regard et persiste dans un élan premier et passionnel vers l’obtention d’un bonheur positif. Peut-être approche-t-elle réellement plus près de ce but que toute autre méthode. Je pense, bien sûr, à cette direction de la vie qui prend l’amour pour centre, attend toute satisfaction du fait d’aimer et d’être aimé. Une telle attitude psychique nous est à tous passablement proche ; l’une des formes dans lesquelles l’amour se manifeste, l’amour sexuel, nous a fait connaître la plus forte expérience d’une intense sensation de plaisir et nous a donné ainsi le modèle de notre aspiration au bonheur. Quoi de plus naturel que de persister à chercher le bonheur sur le même chemin où nous l’avons d’abord rencontré ? Le côté faible de cette technique de vie est évident ; sinon personne n’aurait jamais eu l’idée d’abandonner pour un autre ce chemin vers le bonheur. Jamais nous ne sommes moins protégés contre la souffrance que quand nous aimons, jamais plus désemparés et malheureux que quand nous avons perdu l’objet aimé ou son amour. Mais la technique de vie fondée sur la valeur de bonheur qu’a l’amour n’est pas évacuée pour autant, il y a bien davantage à en dire.

On peut raccrocher là le cas intéressant où le bonheur de la vie est recherché principalement dans le plaisir pris à la beauté, où qu’elle se manifeste à nos sens et à notre jugement : beauté des formes et des paysages, des créations artistiques et même scientifiques. Cette attitude esthétique par rapport au but de la vie offre peu de protection contre les menaces de souffrance, mais elle peut dédommager de beaucoup de choses. Le plaisir pris à la beauté a le caractère d’une sensation particulière, doucement grisante. Une utilité de la beauté n’est pas évidente, sa nécessité culturelle n’est pas discernable, et pourtant on ne pourrait s’en passer dans la civilisation. La science de l’esthétique étudie les conditions pour que le beau soit ressenti ; sur la nature et l’origine de la beauté, elle n’a pas su donner d’éclaircissement ; comme d’habitude, cet échec est habillé d’une profusion de discours retentissants et creux. Hélas, la psychanalyse non plus n’a rien à dire de la beauté. [...]

Le bonheur, au sens relatif où il est reconnu comme possible, est un problème d’économie libidinale individuelle. Il n’y a pas là de conseil valable pour tout le monde ; chacun doit essayer lui-même de quelle façon il peut faire son salut. [...]

Toute décision extrême se trouvera pénalisée en ceci qu’elle exposera l’individu aux dangers qu’implique la déficience d’une technique de vie choisie à l’exclusion de toute autre. À la façon du négociant circonspect évitant d’immobiliser tout son capital en un seul endroit, la sagesse conseillera peut-être aussi de ne pas attendre toute satisfaction d’une seule aspiration. [...]

La religion bat en brèche ce jeu des choix et adaptations, en ceci qu’elle impose à tous identiquement sa propre voie vers l’obtention du bonheur et la protection contre la souffrance. Sa technique consiste à dévaloriser la vie et à défigurer de manière démente l’image du monde réel, ce qui suppose d’abord d’intimider l’intelligence. A ce prix, en ancrant de force un infantilisme psychique et en incorporant dans une démence de masse, la religion réussit à épargner à beaucoup de gens la névrose individuelle. Mais guère davantage ; il existe, nous l’avons dit, bien des chemins qui peuvent mener au bonheur tel qu’il est accessible aux êtres humains, mais aucun qui y conduise à coup sûr. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le bonheur est-il le but de l’existence ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

La culture est-elle libératrice ?  
Quelle est la part de l´inné et de l´acquis dans le caractère ?  
La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Le besoin est-il l'origine du travail ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

La beauté est elle promesse de bonheur ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

III [...]

Dans les dernières générations, les hommes ont fait d’extraordinaires progrès dans les sciences de la nature et leurs applications techniques, ils ont affermi leur domination sur la nature d’une façon naguère encore inimaginable. Les détails de ces progrès sont bien connus, il n’est pas utile de les énumérer. Les hommes sont fiers de ces conquêtes, et à juste titre. Mais ils croient avoir remarqué que cette capacité nouvellement acquise de disposer de l’espace et du temps, cette soumission des forces de la nature - réalisation d’une aspiration millénaire n’a pas augmenté le taux de la satisfaction de plaisir qu’ils attendent de la vie, ne les a pas, à ce qu’ils ressentent, rendus plus heureux. De cette constatation, on devrait se contenter de tirer la conclusion que le pouvoir exercé sur la nature n’est pas la seule condition du bonheur humain, pas plus qu’il n’est le but unique des efforts de la civilisation, et l’on ne devrait pas en déduire que les progrès techniques n’ont aucune valeur pour notre économie du bonheur. [...]

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

La liberté individuelle n’est pas un bien de civilisation. C’est antérieurement à toute civilisation qu’elle fut la plus grande, mais généralement sans valeur à l’époque, parce que l’individu n’était guère en état de la défendre. À la faveur du développement de la civilisation, elle subit des restrictions, et la justice exige que ces dernières ne soient épargnées à personne. Ce qui s’agite, dans une société humaine, en fait d’élans vers la liberté, peut être une révolte contre une injustice existante et favoriser ainsi une nouvelle évolution de la civilisation, rester conciliable avec elle. Mais cela peut aussi émaner du reliquat de la personnalité originelle non domptée par la civilisation et devenir ainsi la base de l’hostilité à cette dernière. L’élan libertaire s’en prend donc à certaines formes et exigences de la civilisation, ou bien à la civilisation en général. Apparemment, on ne saurait amener l’homme, par quelque influence que ce soit, à transformer sa nature en celle d’un termite, sans doute défendra-t-il toujours sa revendication de liberté individuelle contre la volonté de la masse. Une bonne partie du combat de l’humanité s’agglomère autour de la tâche consistant à trouver un compromis efficace, c’est-à-dire heureux, entre ces revendications individuelles et les revendications de masse, qui sont de civilisation ; c’est là l’un de ses problèmes cruciaux : ce compromis peut-il être obtenu en donnant une certaine forme à la civilisation, ou le conflit est-il insurmontable ? [...]

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

IV [...]

Une petite minorité doit à sa constitution de pouvoir néanmoins trouver le bonheur sur la voie de l’amour, étant entendu que cela exige de considérables modifications psychiques du fonctionnement amoureux. Ces personnes se rendent indépendantes du consentement de l’objet en plaçant la valeur principale de l’amour non plus dans le fait d’être aimées, mais dans le fait d’aimer elles-mêmes ; elles se mettent à l’abri de la perte en tournant leur amour non vers des objets individuels, mais vers tous les êtres humains au même titre, et elles évitent les variations et les déceptions de l’amour génital en détournant celui-ci du but sexuel, en transformant la pulsion en un élan *bloqué quant à son but*. Ce qu’elles obtiennent de la sorte chez elles, l’état d’un sentiment de tendresse équanime, imperturbable, n’a plus guère de ressemblance extérieure avec les impétueuses amours génitales dont ce sentiment est pourtant dérivé. Saint François d’Assise est peut-être celui qui est allé le plus loin dans cette exploitation de l’amour pour le sentiment de bonheur intérieur ; ce en quoi nous discernons l’une des techniques pour satisfaire au principe de plaisir a été aussi plus d’une fois mis en relation avec la religion, à laquelle il se pourrait que cela soit lié, dans ces régions reculées où est négligée la distinction entre le Moi et les objets, et entre les objets eux-mêmes. Une vision éthique, dont la motivation profonde nous apparaîtra bientôt, entend voir dans cette capacité d’aimer universellement les hommes et le monde l’attitude la plus sublime à laquelle puisse parvenir l’être humain. Nous voudrions dès à présent ne pas garder pour nous nos deux objections principales. Un amour qui ne choisit pas nous paraît perdre une part de sa propre valeur en faisant tort à son objet. Et de plus : tous les êtres humains ne valent pas d’être aimés. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

V [...]

Jusque-là, nous pouvons fort bien imaginer une communauté civilisée qui serait constituée de tels individus doubles à la libido comblée, et reliés les uns aux autres par le lien de la communauté de travail et d’intérêts. Dans ce cas, la civilisation n’aurait pas besoin de soustraire de l’énergie à la sexualité. Mais cet état de chose enviable n’existe pas et n’a jamais existé ; la réalité nous montre que la civilisation ne se satisfait pas des liens qui lui ont été concédés jusque-là, qu’elle entend lier entre eux les membres de la communauté aussi par la libido, qu’elle se sert de tous les moyens qui existent pour cela, qu’elle favorise toutes les voies pour instaurer entre eux des identifications fortes, qu’elle recourt massivement à de la libido inhibée quant à son but, afin de renforcer les liens communautaires par des relations d’amitié. Pour que ces intentions aboutissent, la restriction de la vie sexuelle devient inévitable. Mais ce que nous ne discernons pas, c’est la nécessité qui pousse la civilisation sur cette voie et motive son hostilité à la sexualité. Il s’agit nécessairement d’un facteur qui interfère et qu’il nous reste à découvrir.

L’une des exigences dites idéales de la société civilisée peut ici nous montrer la piste. C’est celle qui dit : tu aimeras ton prochain comme toi-même ; elle est universellement célèbre, certainement plus ancienne que le christianisme qui la brandit en en faisant sa plus fière revendication, mais sûrement pas très ancienne ; à des époques déjà historiques, elle fut encore étrangère aux hommes. Envisageons-la naïvement, comme si c’était la première fois que nous en entendions parler. Nous ne saurions dès lors réprimer un mouvement de surprise et de recul. Pourquoi faudrait-il ? A quoi bon ? Mais surtout comment y arriver ? Comment est-ce que cela nous deviendra possible ? Mon amour est une chose qui m’est précieuse, que je n’ai pas le droit de gaspiller sans me rendre des comptes. Il m’impose des devoirs, que je dois nécessairement être prêt à accomplir à coups de sacrifices. Quand j’aime quelqu’un d’autre, il faut nécessairement qu’il le mérite d’une façon ou d’une autre. (Je ne parle pas du profit qu’il peut m’apporter ni de son éventuelle valeur d’objet sexuel à mes yeux ; ces deux genres de relation n’entrent pas en considération s’agissant de la prescription d’aimer son prochain.) Il le mérite si, pour de grandes parts, il me ressemble tellement que je puisse, en lui, m’aimer moi-même ; il le mérite s’il est à ce point plus parfait que moi que je puisse aimer, en lui, mon idéal de ma propre personne ; je ne peux pas ne pas l’aimer s’il est le fils de mon ami, car la douleur de mon ami, quand une souffrance l’atteint, serait aussi ma douleur, je ne pourrais que la partager. Mais s’il m’est étranger et ne peut m’attirer par aucune valeur propre, aucune importance déjà acquise pour ma vie affective, il va m’être difficile de l’aimer. En le faisant, je me mets même dans mon tort, car mon amour est apprécié par tous les miens comme une faveur ; c’est être injuste à leur égard que de placer cet étranger sur le même plan qu’eux. En revanche, si je suis censé l’aimer de ce grand amour universel, uniquement parce qu’il est lui aussi un être de cette terre comme l’insecte, le ver de terre, la couleuvre à collier, alors je crains que ne puisse lui échoir qu’une maigre portion d’amour, certainement pas autant que je suis en droit, selon ce que juge la raison, d’en garder pour moi-même. A quoi bon une prescription qui se présente si pompeusement, s’il est rationnellement impossible de recommander de la suivre ?

Si j’y regarde de plus près, je trouve encore des difficultés supplémentaires. Cet étranger, non seulement il ne vaut pas d’être aimé, de façon générale, mais je dois honnêtement avouer qu’il mérite davantage mon hostilité et même ma haine. Il ne paraît pas avoir pour moi le moindre amour, il ne témoigne pas le moindre égard. Quand il y trouve profit, il n’a aucun scrupule à me porter tort ; ce faisant, il ne se demande même pas si l'importance du profit qu’il en tire correspond à l’ampleur du tort qu’il me porte. Que dis-je, il n’a même pas besoin d’en tirer profit ; pourvu qu’il puisse satisfaire là n’importe quelle envie, il n’hésite pas à se moquer de moi, à m’offenser, à me calomnier, à faire montre sur moi de son pouvoir, et plus il est sûr de lui et moi désemparé, plus je puis m’attendre avec certitude à ce qu’il se comporte ainsi envers moi. S’il se conduit autrement, s’il manifeste, à l’étranger que je suis pour lui, égards et ménagements, je suis de toute manière disposé, sans la fameuse prescription, à lui rendre la pareille. Je dirais même que, si ce grandiose commandement était « aime ton prochain comme ton prochain m’aime », je n’aurais rien à y redire. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

La portion de réalité, volontiers niée, qui se trouve derrière tout cela, c’est que l’être humain n’est pas un être doux, ayant besoin d’amour et capable tout au plus de se défendre quand on l’attaque, mais qu’il peut se targuer de compter au nombre de ses dons instinctifs une grosse part d’agressivité. Par conséquent, son prochain n’est pas seulement pour lui un aide éventuel et un objet sexuel, mais aussi une tentation de satisfaire sur lui son agressivité, d’exploiter sa force de travail sans dédommagement, d’user de lui sexuellement sans son consentement, de prendre possession de ses biens, de l’humilier, de lui causer des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* [...]

L’existence de cette agressivité que nous pouvons éprouver en nous-mêmes et supposons à bon droit chez autrui, tel est l’élément qui perturbe nos rapports avec notre prochain et contraint la civilisation à tout ce qu’elle met en œuvre. Du fait de cette hostilité primaire des êtres humains les uns envers les autres, la société civilisée est constamment menacée de se désagréger. L’intérêt de la communauté de travail ne la maintiendrait pas soudée, les passions instinctives sont plus fortes que les intérêts raisonnables. La civilisation doit tout mettre en œuvre pour dresser des barrières devant les instincts agressifs des hommes, pour en réduire les manifestations par des dispositifs psychiques qui réagissent contre. D’où le recours, donc, à des méthodes visant à inciter les êtres humains à des identifications et à des relations d’amour n’aboutissant pas, d’où la restriction imposée à la vie sexuelle et d’où, également, le commandement idéal d’aimer son prochain comme soi-même, qui se justifie en réalité par le fait que rien n’est plus contraire à la nature originelle de l’homme. Quelques peines qu’il ait coûtées, cet effort de la civilisation n’a pas, jusqu’ici, remporté grand succès. Les plus grossiers débordements de force brutale, la civilisation espère y faire obstacle en s’arrogeant le droit d’exercer elle-même la violence contre les criminels ; mais les manifestations plus prudentes et plus subtiles de l’agressivité humaine, la loi n’a pas prise sur elles. [...]

Si la civilisation impose d’aussi grands sacrifices non seulement à la sexualité de l’homme, mais aussi à son agressivité, nous comprenons mieux qu’il ait du mal à y trouver son bonheur. L’homme préhistorique était effectivement mieux loti, lui qui ne connaissait pas de restriction à ses instincts. En échange, son assurance de jouir longtemps d’un tel bonheur était très restreinte. L’homme civilisé a troqué un morceau de possible bonheur contre un morceau de sécurité. Mais n’oublions pas qu’au sein de la famille des origines seul son chef jouissait d’une telle liberté des instincts ; les autres vivaient sous une oppression servile. Entre une minorité goûtant les avantages de la civilisation et une majorité qui en était dépouillée, l’opposition était donc en cette aurore de la civilisation, poussée à l’extrême. [...]

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?   
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?  
Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?  
Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?  
La culture est-elle libératrice ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?  
La culture est-elle un simple ajout à la nature ?  
Existe t-il une Nature Humaine ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?  
Doit-on faire du travail une valeur ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?

VI [...]

Il demeurait néanmoins quelque chose comme une certitude encore indémontrable : que les pulsions ne sauraient être toutes de la même espèce. J’ai franchi le pas suivant dans « Au-delà du principe de plaisir » (1920), lorsque je m’avisai de l’existence de la contrainte de répétition et du caractère conservateur de la vie pulsionnelle. À partir de spéculations sur les débuts de la vie et de parallèles en biologie, je tirai la conclusion qu’outre la pulsion tendant à conserver la substance vivante et à la réunir en unités de plus en plus grandes, il fallait qu’il y eût une autre pulsion, contraire à la première, et tendant à dissoudre ces unités et à les ramener à l’état anorganique des tout débuts. Donc, outre l’éros, une pulsion de mort ; les phénomènes de la vie pouvaient s’expliquer à partir de l’action conjointe et contraire de ces deux pulsions. Tout de même, il n’était pas facile de mettre en lumière l’action de cette pulsion de mort, une fois admise. Les manifestations de l’éros étaient passablement flagrantes et tapageuses ; on pouvait supposer que la pulsion de mort travaillait sans mot dire à détruire l’être vivant de l’intérieur, mais naturellement ce n’était pas là une preuve. L’idée qui permit d’avancer fut qu’une part de la pulsion se tournait contre le monde extérieur et se manifestait alors comme pulsion d'agression et de destruction. La pulsion se trouverait ainsi elle-même contrainte de servir l’éros, l’être vivant anéantissant alors autre chose, d’animé ou d’inanimé, au lieu de son propre Soi. Inversement, la restriction de l’agression vers l’extérieur devrait nécessairement accroître l’autodestruction, toujours active de toute façon. En même temps, cet exemple suggérait que les deux espèces de pulsions n’apparaissent que rarement - peut-être jamais - isolées l’une de l’autre, mais forment ensemble des alliages aux proportions diverses, très changeantes, et se rendent ainsi inconnaissables à notre jugement. Dans le sadisme, connu de longue date comme une pulsion partielle de la sexualité, on aurait affaire à un tel alliage, particulièrement fort, de l’élan amoureux avec la pulsion de destruction, de même que dans son pendant, le masochisme, on aurait une alliance avec la sexualité de la destruction dirigée vers l’intérieur, de sorte que cet élan, qui d’habitude ne peut être perçu, devient alors flagrant et tangible.

L’hypothèse de la pulsion de mort ou de destruction s’est heurtée à une résistance même dans les milieux analytiques ; je sais qu’est fréquente la tendance à attribuer de préférence tout ce qu’on trouve de dangereux et d’hostile dans l’amour à une bipolarité originelle de sa nature même. Je n’avais d’abord avancé qu’à titre d’essai les conceptions développées ici, mais à la longue elles ont pris sur moi un pouvoir tel que je ne saurais plus penser autrement. J’estime qu’elles sont incomparablement plus utilisables dans la théorie que toutes les autres conceptions possibles, elles produisent cette simplification, ne négligeant pas de faits ni ne leur faisant violence, à laquelle nous aspirons dans le travail scientifique. Je vois clairement que nous avons toujours eu sous les yeux, dans le sadisme et le masochisme, les manifestations de la pulsion destructrice dirigée vers l'extérieur et vers l’intérieur avec un fort alliage d’érotisme, mais je ne comprends plus que nous ayons pu ne pas voir l’ubiquité de l'agressivité destructive non érotique et manquer de lui faire la place qui lui revient dans l’interprétation de la vie. (Tourné vers l’intérieur, le besoin de destruction échappe bien sûr la plupart du temps à la perception s’il n’est pas teinté d’érotisme.) Je me souviens de ma propre réaction défensive lorsque l’idée de la pulsion de destruction surgit pour la première fois dans la littérature psychanalytique, et comme il me fallu longtemps avant d’y devenir réceptif. Que d’autres aient manifesté et manifestent encore le même refus me surprend moins. Car les braves gens n’aiment pas que l’on évoque la tendance innée de l’être humain au « mal », à l'agressivité, à la destruction et, du coup, aussi à la cruauté. [...]

Dans le sadisme, où elle détourne le but érotique dans son sens à elle tout en satisfaisant tout de même pleinement l’élan érotique, nous réussissons à avoir la vue la plus claire de sa nature et de sa relation avec l’éros. Mais même quand elle se manifeste sans intention sexuelle, et jusque dans la fureur destructrice la plus aveugle, il est incontestable que sa satisfaction est associée à une jouissance narcissique extraordinairement élevée, en ce qu’elle montre au Moi ses vieux désirs de toute-puissance exaucés. Tempérée et domptée, en quelque sorte inhibée quant à son but, la pulsion destructrice doit nécessairement, dirigée vers les objets, procurer au Moi la satisfaction de ses besoins vitaux et sa domination sur la nature. [...]

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?  
Quel serait "Le Mariage du Ciel et de l'Enfer" de nos jours, indépendamment de la définition qu'en a donné William Blake il-y-a plus de 2 siècles  
Etre cultivé rend-il meilleur ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?

Existe t-il une Nature Humaine ?

VII [...]

Une autre question s’impose à nous davantage. De quels moyens se sert la civilisation pour inhiber l’agressivité qui s’oppose à elle, pour la rendre inoffensive, peut-être pour l’éliminer ? Nous avons déjà fait la connaissance de certaines de ces méthodes, mais non encore de celle qui semble être la plus importante. Nous pouvons l’étudier sur l’évolution de l’individu. Que se passe-t-il en lui pour que son agressivité soit rendue inoffensive ? Une chose très curieuse, que nous n’aurions pas soupçonnée et qui est pourtant fort évidente. L’agressivité se trouve introjetée, intériorisée, mais en fait renvoyée là d’où elle est venue, donc tournée vers le propre Moi. Elle y est prise en charge par une part du Moi qui s’oppose au reste sous la forme du Surmoi et dès lors, en tant que « conscience morale », exerce contre le Moi la même sévère disposition à l’agressivité que le Moi aurait volontiers satisfaite aux dépens d’autres individus, autres que lui. La tension entre le Surmoi rigoureux et le Moi qui lui est soumis, nous l’appelons conscience de la culpabilité ; elle se manifeste comme besoin de punition. La civilisation maîtrise donc la dangereuse agressivité de l’individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance à l’intérieur de lui, comme une force d’occupation dans une ville conquise.

Sur la genèse du sentiment de culpabilité, l’analyste pense autrement que ne le font par ailleurs les psychologues ; lui aussi va avoir du mal à en rendre compte. De prime abord, quand on demande comment quelqu’un en vient à éprouver un sentiment de culpabilité, on reçoit une réponse qu’on ne saurait réfuter : on se sent coupable (les gens qui ont de la religion disent : pécheur) quand on a fait quelque chose dont on se rend compte que c’est « mal ». On s’aperçoit alors que cette réponse n’apporte pas grand-chose. Peut-être qu’après quelque hésitation l’on ajoutera : même celui qui n’a pas fait ce mal, mais qui a perçu en lui la simple intention de le faire, peut se sentir coupable ; et alors on se demandera pourquoi l’intention est ainsi assimilée à l’exécution. Mais les deux cas supposent qu’on a déjà perçu le mal comme à réprouver, à exclure de l’exécution. Comment en vient-on à trancher de la sorte ? On est fondé à nier l’existence d’une faculté originelle, pour ainsi dire naturelle, de distinguer le bien et le mal. Le mal n’est souvent pas du tout ce qui est nocif ou dangereux pour le Moi, c’est au contraire aussi quelque chose qu’il souhaite, qui lui procure du plaisir. Là se manifeste donc quelque influence étrangère ; c’est celle-ci qui détermine ce qui devra s’appeler bien et mal. Puisque ses propres sentiments n’auraient pas conduit l’être humain sur la même voie, il faut qu’il ait un motif pour se soumettre à cette influence étrangère. Ce motif est facile à découvrir dans son désarroi et sa dépendance d’autrui, on ne peut mieux le désigner que comme la peur de perdre l’amour. Si l’homme perd l’amour de l’autre dont il dépend, il se trouve également privé de protection devant maint danger, il s’expose surtout au risque que cet autre, plus puissant que lui, lui montre sa supériorité sous forme de punition. Le mal est donc à l’origine ce qui nous vaut d’être menacé de perdre l’amour ; c’est par peur de cette perte qu’on est obligé de l’éviter. C’est aussi pourquoi il importe peu de savoir si l’on a déjà fait le mal ou si l’on s’apprête seulement à le faire ; dans les deux cas, le danger survient lorsque l’autorité découvre la chose, et elle se comporterait de la même façon dans les deux cas.

On appelle cet état « mauvaise conscience », mais en vérité il ne mérite pas ce nom, car à ce stade la culpabilité n’est manifestement que la peur de perdre l’amour, une peur « sociale ». Chez le petit enfant, ce ne peut jamais être autre chose, mais même chez beaucoup d’adultes cela ne change plus, sinon que la place du père ou des deux parents est prise par la communauté humaine plus vaste. C’est pourquoi ils se permettent régulièrement de faire ce mal qui leur promet des désagréments, pourvu qu’ils soient sûrs que l’autorité n’en saura rien ou ne pourra rien leur faire, et leur peur est uniquement d’être découverts. La société, de nos jours, doit généralement tenir compte de cet état-là.

Il n’intervient un grand changement qu’à partir du moment où, par l’instauration d’un Surmoi, l’autorité est intériorisée. Les phénomènes de conscience morale se trouvent, du coup, haussés sur un nouveau palier ; au fond, ce n’est qu’à partir de là qu’on devrait parler de conscience morale et de sentiment de culpabilité. Désormais, même la peur d’être découvert n’a plus lieu d’être, et à plus forte raison la distinction entre faire le mal et le vouloir, car devant le Surmoi rien ne peut se cacher, même les pensées. Mais la genèse exerce une influence qui perpétue l’existence de ce qui est passé et surmonté, et cette influence se manifeste par le fait que tout reste comme c’était au début. Le Surmoi torture le Moi pécheur par les mêmes peurs exactement, et guette les occasions de le faire punir par le monde extérieur.

A ce deuxième niveau d’évolution, la conscience présente une curieuse particularité, absente du premier, et qui n’est, pour le coup, pas facile à expliquer. Elle se comporte en effet avec d’autant plus de rigueur et de méfiance que l’être humain est plus vertueux, de sorte que ce sont finalement ceux qui ont poussé le plus loin la sainteté qui s’accusent d’être les pires pécheurs. La vertu sacrifie ainsi une portion de la récompense promise, le Moi docile et abstinent ne jouit pas de la confiance de son mentor, il s’efforce apparemment en vain de la gagner. On sera dès lors prêt à objecter que ce sont là difficultés factices ; qu’une conscience plus vigilante et rigoureuse est tout bonnement ce qui caractérise l’être moral, et que, si les saints se donnent pour des pécheurs, ce n’est pas à tort, vu les tentations de satisfactions pulsionnelles auxquelles ils sont tout particulièrement exposés, du fait que ces tentations ne sont qu’accrues, on le sait bien, par le refus constant, alors que si l’on y cède à l’occasion elles s’atténuent au moins pour un temps. Un autre fait de ce domaine si riche en problèmes qu’est l’éthique, c’est que les vicissitudes, donc les refus qu’oppose le monde extérieur, confortent grandement le pouvoir de la conscience morale dans le Surmoi. Aussi longtemps que l’homme est satisfait de son sort, sa conscience morale aussi est bien disposée et accorde au Moi toutes sortes de choses ; si un malheur l’a frappé, l’homme rentre en lui-même connaît sa condition de pécheur, accroît ses exigences de conscience, s’impose des privations et se punit par des pénitences. Des peuples entiers se sont comportés de la même manière et continuent de le faire. Mais cela s’explique aisément à partir du stade originel infantile de la conscience morale, lequel n’est donc pas abandonné après l’introjection dans le Surmoi, mais persiste à côté et derrière elle. Le destin est pris pour substitut de l’instance parentale ; quand on a du malheur, cela signifie que l’on n’est plus aimé de cette puissance suprême et, menacé de cette perte d’amour, on s’incline à nouveau devant ce qui représente les parents dans le Surmoi et qu’on entendait négliger quand on était heureux. Cela est particulièrement net quand, dans un sens strictement religieux, l’on ne voit dans le destin que l’expression de la volonté divine. [...]

Nous connaissons donc deux origines du sentiment de culpabilité, celle qui tient à la peur de l’autorité et celle, ultérieure, qui tient à la peur qu’inspire le Surmoi. Dans le premier cas on est obligé de renoncer à des satisfactions de pulsions ; l’autre, étant donné qu’on ne saurait cacher au Surmoi la persistance des désirs interdits, pousse en outre à la punition. Nous avons aussi entendu comment peut se comprendre la sévérité du Surmoi, donc l’exigence de conscience morale. Elle perpétue simplement la sévérité de l’autorité extérieure, qui est relayée et en partie remplacée par elle. Nous voyons à présent dans quelle relation se trouve le renoncement aux pulsions par rapport à la conscience de culpabilité. A l’origine, le renoncement aux pulsions est la conséquence de la peur de l’autorité extérieure ; on renonce à des satisfactions pour ne pas perdre l’amour de cette dernière. Ce renoncement une fois acquis, on est pour ainsi dire quitte avec elle, il ne devrait plus y avoir place pour un sentiment de culpabilité. Il en va autrement dans le cas de la peur du Surmoi. Là, le renoncement n’aide pas assez, car le désir persiste et ne saurait être dissimulé au Surmoi. Naîtra donc, en dépit du renoncement consenti, un sentiment de culpabilité, et c’est là un grand désavantage économique de la mise en place du Surmoi, comme on peut dire, de la constitution de la conscience morale. Le renoncement pulsionnel n’a plus dès lors un effet d’entière libération, la vertueuse abstinence ne se trouve plus rétribuée par la ferme assurance de l’amour, on a échangé la menace d’un malheur externe - perte de l’amour et punition, de la part de l’autorité extérieure - contre un malheur interne continu, la tension de la conscience coupable. [...]

Elle dit en effet qu’au début, certes, c’est la conscience morale (plus exactement la peur qui deviendra par la suite conscience morale) qui est cause du renoncement pulsionnel, mais qu’ensuite le rapport s’inverse. Chaque renoncement devient dès lors une source dynamique de la conscience morale, chaque nouveau renoncement accroît sa sévérité et son intolérance, et, à condition d’être capable de mieux concilier cela avec la genèse que nous connaissons de la conscience, nous serions tenté d’avancer ce paradoxe : la conscience morale est la conséquence du renoncement pulsionnel ; ou bien : le renoncement pulsionnel (imposé de l’extérieur) crée la conscience morale, qui ensuite exige un surcroît de renoncement pulsionnel. [...]

Mais si le sentiment humain de culpabilité remonte au meurtre du père préhistorique, ce fut pourtant bien un cas de « remords » et là, selon ce qui est présupposé, on voudrait qu’il n’y ait pas eu conscience et de sentiment de culpabilité antérieurs à l’acte ? Dans ce cas, d’où est venu le remords ? C’est certain, il faut que ce cas tire au clair pour nous le mystère du sentiment de culpabilité, qu’il mette un terme à nos perplexités. Et je pense qu’il y parvient. Ce remords fut le résultat de l’ambivalence affective des tout débuts à l’encontre du père ; les fils le haïssaient, mais ils l’aimaient aussi ; leur haine une fois satisfaite par l’agression, leur amour transparut dans le remords qu’inspirait l’acte et instaura par identification avec le père le Surmoi, lui conféra la puissance du père pour punir l’agression perpétrée contre lui, et créa les restrictions destinées à empêcher que l’acte ne se répète. Et comme l’agressivité envers le père se répéta aux générations suivantes, le sentiment de culpabilité resta également présent et se renforça de nouveau à chaque agressivité réprimée et transférée au Surmoi. Il me semble à présent que nous saisissons enfin deux choses tout à fait clairement, la part prise par l’amour dans la genèse de la conscience morale et le caractère inévitable et fatal du sentiment de culpabilité. Il n’est réellement pas décisif que l’on ait tué le père ou qu’on se soit abstenu de cet acte, dans les deux cas on ne peut que se sentir coupable, car le sentiment de culpabilité est l’expression du conflit d’ambivalence, de l’éternel combat entre l’éros et la pulsion de destruction ou de mort. Ce conflit éclate dès que les hommes sont confrontés à la tâche de vivre ensemble ; tant que cette communauté ne connaît que la forme familiale, il doit nécessairement s’exprimer dans le complexe d’Œdipe, mettre en place la conscience morale, créer le premier sentiment de culpabilité. Lorsque est tenté un élargissement de cette communauté, ce même conflit, sous des formes dépendant du passé, est perpétué, renforcé, et entraîne un accroissement supplémentaire du sentiment de culpabilité. Comme la civilisation obéit à une impulsion érotique interne qui lui fait réunir les êtres humains en une masse intimement liée, elle ne peut y parvenir qu’en renforçant de plus en plus le sentiment de culpabilité. Ce qui fut commencé sur la personne du père s’accomplit sur la masse. Si la civilisation est le parcours évolutif nécessaire qui va de la famille à l’humanité, alors est indissolublement lié à elle, comme conséquence du conflit inné de l’ambivalence, comme conséquence de l’éternelle querelle entre amour et tendance de mort, l’accroissement du sentiment de culpabilité, jusqu’à atteindre peut-être des sommets que l’individu trouve difficilement tolérables. [...]

Etre cultivé rend-il meilleur ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle libératrice ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?

Comment définir le bien ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Pourquoi un acte est moral ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?  
La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

VIII [...]

Tout d’abord, je soupçonne que les lecteurs ont eu l’impression que les considérations sur le sentiment de culpabilité débordaient du cadre de cet essai, prenant trop de place et repoussant dans la marge leur autre contenu, avec lequel elles n’ont pas toujours un lien étroit. Cela peut avoir brouillé le plan de l’exposé, mais correspond tout à fait à l’intention de présenter le sentiment de culpabilité comme le problème le plus important de l’évolution de la civilisation, et de montrer que le progrès de celle-ci se paie d’une perte de bonheur, du fait de l'accroissement du sentiment de culpabilité [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

La culture est-elle libératrice ?

Il faudrait pourtant qu’on finisse par comprendre ce genre de choses, on en est encore incapable. Peut-être serait-ce ici le bon moment de remarquer que le sentiment de culpabilité, au fond, n’est rien qu’une forme topique d’angoisse, sous ses formes ultimes il coïncide entièrement avec la *peur du Surmoi*. Et, s’agissant de l’angoisse *d*, les mêmes variations extraordinaires se manifestent par rapport à la conscience claire. D’une certaine façon, l’angoisse est derrière tous les symptômes, mais tantôt elle réquisitionne à grand tapage la conscience entière, tantôt elle se cache si parfaitement que nous sommes forcés de parler d’angoisse inconsciente ou bien - si nous tenons à avoir meilleure conscience vis-à-vis de la psychologie, car enfin l’angoisse n’est d’abord qu’une sensation - de possibilités d’angoisse. Et c’est pourquoi il est tout à fait pensable que le sentiment de culpabilité provoqué par la civilisation ne soit pas, lui non plus, connu comme tel, qu’il demeure en grande partie inconscient ou qu’il transparaisse sous la forme d’un malaise, d’une insatisfaction à laquelle on cherche d’autres motifs. [...]

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Le Surmoi est une instance que nous avons mise en lumière, la conscience morale une fonction que nous lui attribuons parmi d’autres, qui a à surveiller et à juger les actes et les intentions du Moi, qui exerce une activité de censure. Le sentiment de culpabilité, la dureté du Surmoi, est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale, il est la perception, communiquée au Moi, que celui-ci est surveillé de la sorte, il est l’estimation de la tension entre ses élans et les exigences du Surmoi, et celle de l’angoisse qui se trouve à la base de la relation tout entière et qu’inspire cette instance critique ; le besoin de punition est une manifestation pulsionnelle du Moi devenu masochiste sous l’influence du Surmoi sadique, c’est-à-dire exploitant pour un lien érotique avec le Surmoi une portion de la pulsion de destruction interne qu’il a en lui. De conscience morale, on ne devrait pas parler tant que la présence d’un Surmoi n’est pas attestée ; la conscience de la faute, il faut l’avouer, préexiste au Surmoi, donc aussi à la conscience morale. C’est alors l'expression immédiate de la peur de l’autorité extérieure, la reconnaissance de la tension entre elle et le Moi, l’héritier direct du conflit entre besoin d’amour et poussée vers la satisfaction des pulsions, poussée dont le blocage provoque l’agressivité. La superposition de ces deux couches du sentiment de culpabilité - par peur de l’autorité soit extérieure, soit intérieure - nous a plus d’une fois gêné pour voir clair dans les relations de la conscience morale. Le remords désigne globalement la réaction du Moi dans un cas de sentiment de culpabilité [...]

Etre cultivé rend-il meilleur ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle libératrice ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?

Comment définir le bien ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Pourquoi un acte est moral ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Entre le processus de civilisation et le cheminement de l’individu qui évolue, l’analogie peut être poussée nettement plus loin. On peut en effet affirmer que la communauté donne aussi naissance à un Surmoi sous l’influence duquel s’accomplit l’évolution de la civilisation. Ce pourrait être une tâche séduisante, pour qui connaît les civilisations humaines, que de poursuivre dans le détail cette mise en parallèle. Je veux me limiter à faire ressortir quelques points remarquables. Le Surmoi d’une époque de civilisation a une origine analogue à celui de l’individu, il est basé sur l’impression qu’ont laissée de grandes personnalités de meneurs d’hommes, des gens d’une énergie intellectuelle formidable ou bien chez qui l’une des aspirations humaines avait connu le développement le plus puissant et le plus pur, donc souvent aussi le plus unilatéral. L’analogie va dans bien des cas plus loin encore, en ce sens que ces personnages, de leur vivant, furent - assez fréquemment, même si ce ne fut pas toujours le cas - tournés en dérision par les autres, maltraités, voire cruellement éliminés, de la même façon que le père originel ne fut hissé au rang d’un dieu que longtemps après avoir été mis à mort dans la violence. De cet enchaînement fatal, la personne de Jésus-Christ est bien l’exemple le plus poignant, si même elle n’appartient pas au mythe qui l’a suscitée, en obscur souvenir de ce phénomène originel. Un autre point de correspondance, c’est que le Surmoi d’une civilisation, comme celui de l’individu, instaure de sévères exigences idéales et qu’en n’y satisfaisant pas l’on s’attire en punition une « angoisse de conscience ». On a même affaire au cas remarquable où les phénomènes psychiques ainsi induits nous sont plus familiers du côté de la masse, plus accessibles à notre conscience claire, qu’ils ne peuvent le devenir du côté de l’individu. Chez ce dernier, ce sont uniquement les agressions du Surmoi qui se font bruyamment entendre en cas de tension, sous forme de reproches, alors que les exigences elles-mêmes restent souvent inconscientes à l’arrière-plan. Si on les amène à la connaissance consciente, il apparaît qu’elles coïncident avec les prescriptions du Surmoi de la civilisation concernée. A cet endroit, les deux phénomènes, le processus de civilisation de la foule et celui qui est propre à l’individu, sont régulièrement soudés l’un à l’autre. Un certain nombre de manifestations et de propriétés du Surmoi peuvent être, de ce fait, plus aisément discernées d’après son comportement dans la communauté de civilisation que chez l’individu.

Le Surmoi de civilisation a constitué ses idéaux et il formule ses exigences. Parmi elles, celles qui touchent aux relations entre êtres humains sont ramassées sous la forme d’une éthique. A toutes les époques, on a accordé le plus grand prix à cette éthique, comme si l’on attendait d’elle tout spécialement qu’elle rende des services particulièrement importants. Et, de fait, l’éthique s’adresse à ce point dont on discerne aisément qu’il est la meurtrissure la plus douloureusement sensible de chaque civilisation. L’éthique est donc à considérer comme une tentative thérapeutique, comme un effort pour obtenir par un commandement du Surmoi ce qui fut jusque-là impossible à obtenir par tout autre travail de civilisation. Nous le savons déjà, la question se pose donc ici de savoir comment se débarrasser du plus gros obstacle de la civilisation, la tendance constitutive des êtres humains à l’agressivité mutuelle, et c’est précisément pourquoi va nous intéresser le commandement du Surmoi civilisé qui est sans doute le plus récent, celui qui dit d’aimer son prochain comme soi-même. Dans les recherches sur les névroses et dans leur thérapie, nous sommes amenés à formuler deux reproches à l’encontre du Surmoi de l’individu : que dans la sévérité de ses commandements et de ses interdits, il se soucie trop peu du bonheur du Moi, en ne tenant pas suffisamment compte des résistances à leur application, de la force pulsionnelle du Ça *e* et des difficultés de la réalité du monde environnant. Dans une intention thérapeutique, nous sommes donc très souvent contraints de combattre le Surmoi et nous nous efforçons de lui en faire rabattre sur ses exigences. Nous pouvons élever des objections tout à fait semblables à l’égard des exigences éthiques du Surmoi de la civilisation. Lui non plus, il ne se soucie pas assez des faits de la constitution psychique de l’être humain, il promulgue un commandement et ne demande pas s’il est possible à l’être humain d’y obéir. Au contraire, il suppose que tout est psychologiquement possible au Moi de ce qu’on lui impose, que le Moi est doté d’un pouvoir illimité sur son Ça. C’est une erreur et, y compris chez les êtres humains dits normaux, la maîtrise du Ça ne peut pas être poussée au-delà de certaines limites. Si l’on exige davantage, on provoque chez l’individu révolte ou névrose, ou bien on le rend malheureux. Le commandement « aime ton prochain comme toi-même » est la plus forte défense contre l’agressivité, et un excellent exemple de la façon non psychologique dont procède le Surmoi de la civilisation. Le commandement est impossible à exécuter ; une aussi gigantesque inflation de l’amour peut seulement en rabaisser la valeur, elle ne saurait éliminer la dure nécessité. La civilisation néglige tout cela ; elle fait seulement entendre que plus il est difficile de se conformer à la prescription, plus on s’en acquiert de mérites. Seulement, dans la civilisation présente, qui respecte une telle prescription ne fait que se défavoriser lui-même par rapport à qui s’en moque. Quelle force doit avoir l’obstacle à la civilisation constitué par l’agressivité, pour que lutter contre puisse rendre tout aussi malheureux que agressivité elle-même ! L’éthique prétendue naturelle n’a là rien à offrir, si ce n’est la satisfaction narcissique de pouvoir s’estimer meilleur que les autres. L’éthique qui s’appuie sur la religion fait intervenir là ses promesses d’un au-delà meilleur. Il me semble que tant que la vertu ne sera pas récompensée déjà sur terre, l’éthique prêchera en pure perte. [...]

Etre cultivé rend-il meilleur ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle libératrice ?

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Pourquoi un acte est moral ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?  
L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Illustration: Woody Allen, Crimes and misdemeanors, 1989

Les jugements de valeur des hommes sont absolument orientés par leurs désirs de bonheur, [...] ils sont donc une tentative pour étayer leurs illusions par des arguments. [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Quelle serait la ligne d'écriture d'une version moderne des "Pensées pour moi-même", plus de 18 siècles après celle de Marc-Aurèle ?

La question cruciale pour le genre humain me semble être de savoir si et dans quelle mesure l’évolution de sa civilisation parviendra à venir à bout des perturbations de la vie collective par l’agressivité des hommes et leur pulsion d’autodestruction. Sous ce rapport, peut-être que précisément l’époque actuelle mérite un intérêt particulier. Les hommes sont arrivés maintenant à un tel degré de maîtrise des forces de la nature qu’avec l’aide de celles-ci il leur est facile de s’exterminer les uns les autres jusqu’au dernier. Ils le savent, d’où une bonne part de leur inquiétude actuelle, de leur malheur, de leur angoisse. Il faut dès lors espérer que l’autre des deux « puissances célestes », l’éros éternel, fera un effort pour l’emporter dans le combat contre son non moins immortel adversaire. Mais qui peut prédire le succès et l’issue ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

*Notes:*

*a Freud fait ici référence à Romain Rolland, écrivain français (1866-1944), en correspondance avec lui. Partage entre la pensée de Nietzsche et celle de Tolstoï, Romain Rolland défendait la conception d’un héroïsme humanitaire. Freud cite quelques-unes de ses œuvres en note p. 43.*

*b Il s’agit de L’Avenir d’une illusion, paru en 1927. Freud ’y interrogeait sur les significations psychologiques des représentations religieuses et y développait sa thèse selon laquelle la religion répondrait à un désir humain, issu de l’enfance, de se sentir protégé par un Père tout-puissant et juste, garantissant l’ordre du monde (cf. préface de la présente édition). Freud évoque de nouveau son écrit au début du deuxième chapitre.*

*c Expression latine signifiant « source et origine ».*

*d Le sentiment de culpabilité inconscient se manifesterait par une angoisse consciente. Il s’agirait donc d’une forme de l’angoisse, mais située en un autre lieu (topos) du psychisme, à savoir l’inconscient.*

*e C’est à Groddeck (1866-1934), médecin allemand fondateur de la psychosomatique, que Freud doit le terme de « Ça » (Le Livre du Ça, 1923, trad. L. Jume, Paris, Gallimard, 973). Dans « Le Moi et le Ça », en 1923, Freud se propose « d’en tenir compte en appelant l’entité qui part du système Pc (préconscient) et qui est tout d’abord pcs le Moi, et en nommant, à la façon de Groddeck, l’autre partie du psychisme dans laquelle le moi se continue et qui se comporte comme ics (inconscient), le Ça » (p. 236, cf. bibliographie).*

*A la fin de son article, il évoque la forme pulsionnelle du Ça dans les termes suivants : « Le Ça [...] n’a pas de moyen de témoigner au Moi de l’amour ou de la haine. Il ne peut pas dire ce qu’il veut ; il n’a pas constitué de volonté unitaire. Éros et pulsion de mort combattent en lui [...]. Nous pourrions présenter les choses comme si le Ça se trouvait sous la domination de muettes mais puissantes pulsions de mort qui veulent le repos et veulent ramener au repos ce trouble-paix d’Éros [...]. » (« Le Moi et le Ça », p. 274-275, cf. bibliographie.)*

*1 Goethe nous met même en garde : « Rien n’est plus difficile à supporter qu’une série de belles journées. » Toutefois, ce pourrait être là une exagération.*

*2 Quand il n’y a pas de don particulier qui prescrive impérieusement leur direction aux intérêts marquant la vie, le travail professionnel, accessible à tout un chacun, peut prendre la place indiquée par le sage conseil de Voltaire. Il n’est pas possible, dans le cadre d’un bref survol, de rendre compte convenablement de l’importance du travail dans l’économie libidinale. Aucune autre technique de conduite de la vie ne lie aussi solidement l’individu à la réalité que l’accent mis sur le travail, qui l’insère sûrement au moins dans une portion de cette réalité, la communauté humaine. La possibilité de transférer sur le travail et sur les relations humaines liées à lui une forte proportion de composantes libidinales - narcissiques, agressives et même érotiques - lui confère une valeur tout à fait comparable à la nécessité impérative qui est la sienne pour affirmer et justifier une existence en société. L’activité professionnelle apporte une satisfaction particulière quand elle est librement choisie et permet donc d’exploiter par sublimation certaines tendances préexistantes, certaines pulsions qui s’y prolongent ou, constitutionnellement, s’y renforcent. Et pourtant le travail n’est guère estimé par les hommes comme voie vers le bonheur. On ne se bouscule pas vers lui comme vers d’autres possibilités de satisfaction. La grande majorité des humains ne travaille que par nécessité, et de cette naturelle aversion humaine pour le travail proviennent les problèmes sociaux les plus difficiles.*

Sigmund Freud, *Le malaise dans la civilisation*, 1930  
Traduction par Bernard Lortholary. *Les notes appelées par des chiffres sont celles de Freud. Les notes appelées par des lettres ont été rédigées par Clotilde Leguil pour la présente édition.*