



II. Splendeurs et misères de l'atomisme logique : le « premier » Wittgenstein

Rola Younes

DANS **INTRODUCTION À WITTGENSTEIN (2016)**, PAGES 29 À 50

ARTICLE

« Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes [philosophiques] d'une manière décisive » [TLP, p. 32].

Si l'auteur du *Tractatus* estime y avoir dit le dernier mot en philosophie, l'interprétation de cet ouvrage divise encore. L'auteur communique ses idées comme des oracles ou des bulletins météorologiques, selon une esthétique aristocratique particulière qui considère qu'argumenter ou expliquer ses affirmations reviendrait à salir une rose avec les mains boueuses du jardinier. Nous pouvons distinguer trois approches [Richter, 2009, p. 12] : une lecture « résolue » ou « austère » qui considère que l'ouvrage est globalement dénué de sens [McManus, 2006] ; une deuxième lecture qui estime que le livre est un ensemble hétéroclite de propositions compréhensibles mais pas toujours liées (certaines propositions reprennent la pensée de Russell, d'autres celle de Schopenhauer avec, au mieux, un lien artificiel entre les deux) [White, 2006] ; une troisième approche qui retient ce que les deux précédentes ont de pertinent [McGinn, 2006].

Le livre se présente sous la forme d'une série de propositions énigmatiques numérotées, dont sept propositions principales. « Les nombres décimaux attachés à chaque proposition indiquent leur poids logique, leur importance dans mon exposition. Les propositions numérotées n.1, n.2, n.3, etc. sont des remarques à la proposition n ; les propositions numérotées n. m1, n. m2, etc. sont des remarques à la proposition n. m et ainsi de suite » [TLP, p. 33]. Ainsi, la proposition 1.1 sert à commenter la première proposition.

Comme l'écrit Russell, notre philosophe « émet son opinion comme s'il s'agissait d'un oukase du Tsar, mais le commun des mortels ne peut se contenter de cette procédure ». Il « annonce des aphorismes et laisse le lecteur estimer leur profondeur du mieux qu'il peut » [Russell, 1959, p. 118-126].

Wittgenstein prévoit même que le *Tractatus* « ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables » [TLP, p. 31].

L'avant-propos est la partie la moins hermétique de l'ouvrage. L'auteur y prétend tracer « une frontière à l'acte de penser – ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car, pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens » [TLP, p. 31]. Il s'agit donc d'explorer les limites du langage pour explorer les limites de la pensée. Le lecteur pressé du *Tractatus* pourra en retenir le résumé suivant : « Le livre traite de problèmes philosophiques et montre – à ce que je crois – que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langue. On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » [TLP, p. 31]. Ce qui peut être dit clairement, ce sont seulement les propositions des sciences de la nature et « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » [TLP, p. 7].

Le reste du traité est d'un accès difficile et présuppose la connaissance des débats dans lesquels l'ouvrage prétend s'inscrire et des travaux des deux auteurs que Wittgenstein mentionne dans sa préface : Gottlob Frege, père de la logique moderne, et Bertrand Russell.

LE TOURNANT LINGUISTIQUE EN PHILOSOPHIE

Le tournant linguistique en philosophie, qui marque la naissance de la philosophie analytique, est une approche initiée par Frege qui consiste à aborder les questions philosophiques à travers l'analyse du langage [Dummett, 1991, p. 111-112]. Mais le langage ordinaire est trop imprécis et nous induit dans des erreurs contre lesquelles la logique aristotélicienne qui décompose la proposition en sujet et prédicat ne nous prémunit pas : « Ainsi le mot "est" apparaît comme copule, comme signe d'égalité et comme expression de l'existence ; "exister" comme verbe intransitif, à la façon d'"aller" ; "identique" comme adjectif qualificatif ; nous parlons "de quelque chose", mais disons aussi que "quelque chose" arrive » [TLP, 3.323]. Le même verbe « être » est employé dans des rôles logiques très différents : comme copule (« Socrate est mortel »), pour signifier l'identité (« un célibataire est un homme non marié », pour reprendre l'exemple aujourd'hui désuet de Russell) et pour signifier l'existence (« être ou ne pas être ? »). Wittgenstein attribue à Russell le mérite d'« avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme logique réelle » [TLP, 4.0031]. La forme – ou structure – logique des propositions ordinaires est habituellement cachée. « La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. Il est humainement impossible de se saisir immédiatement, à partir d'elle, de la logique de la langue. La langue déguise la pensée. Et de telle manière que l'on ne peut, d'après la forme extérieure du vêtement, découvrir la forme de la pensée qu'il habille ; car la forme extérieure du vêtement est modelée à de tout autres fins qu'à celle de faire connaître la forme du corps » [TLP, 4.002].

Ainsi, les deux propositions « Socrate est mortel » et « un célibataire est un homme non marié » ont la même forme logique apparente (« A est B »), mais des formes logiques réelles très différentes. La première proposition est de la forme : « Il existe un x tel que x est Socrate et x possède la propriété d'être mortel. » La deuxième proposition est de la forme : « Pour tout x , x est célibataire si et seulement si x est un homme non marié ».

On doit à Frege l'idée de noter la proposition comme une fonction mathématique. Ainsi, la proposition « Mistigri dort » peut être notée comme la fonction « $f(x) : x \text{ dort}$ », en substituant « Mistigri » à la variable x . Cette notation fait partie du projet plus général d'idéographie – ou écriture formelle – visant à remplacer l'écriture usuelle que Frege propose en 1878. C'est une écriture qui se veut un « outil utile aux philosophes » dont la tâche est de « rompre la domination du mot sur l'esprit humain en dévoilant les illusions qui souvent naissent presque inévitablement de l'utilisation de la langue pour l'expression des relations entre des concepts, et en libérant la pensée de ce dont elle est atteinte uniquement par la nature du moyen d'expression linguistique » [Frege, 1878, p. 8].

Le *Tractatus* s'inscrit dans ce projet d'émancipation de l'esprit humain de la domination du langage. C'est une enquête sur les rapports entre le langage et la réalité et, comme la réalité est appréhendée par le langage, sur la forme logique réelle des propositions et la manière dont celles-ci sont liées aux composantes de la réalité.

L'ONTOLOGIE DU TRACTATUS

Le monde du *Tractatus* « est tout ce qui a lieu » [TLP, 1]. Il est la « totalité des faits, non des choses » [TLP, 1.1]. Le monde n'est pas la totalité des objets (un livre, une table, une planète), mais des faits (je tiens un livre entre mes mains, je suis assis à une table, la Terre tourne autour du Soleil, etc.). Dans sa lettre à Wittgenstein du 28 juin 1919, Frege s'arrête à la première proposition et insiste pour savoir s'il s'agit là d'une thèse sur le monde ou bien d'une définition. Par ailleurs, quelle différence faut-il voir entre « tout ce qui a lieu » et la « totalité des faits » ? S'il n'y en a aucune, demande-t-il, pourquoi l'auteur se répète-t-il dans un ouvrage autrement exceptionnellement dense ? Frege meurt en 1925 sans avoir compris le *Tractatus*, ni pourquoi Wittgenstein y mentionne ses « œuvres grandioses » [TLP, p. 32] [Monk, 1990, p. 190].

Un fait peut être défini comme la « subsistance d'états de choses » [TLP, 2]. La différence entre un fait et un état de choses est que celui-ci correspond à un fait logiquement possible, mais qui n'est pas nécessairement avéré. Un fait logiquement possible est un fait dont le concept n'est pas contradictoire. Ainsi, l'existence de la licorne est logiquement possible, c'est-à-dire que le concept de la licorne n'est pas contradictoire même si les licornes n'existent pas réellement. En revanche, un carré qui aurait la forme d'un cercle est logiquement impossible car son concept est contradictoire.

Un état de choses est une « connexion d'objets (entités, choses) » [TLP, 2.01]. Ces objets « constituent la substance du monde » et ne sauraient être composés [TLP, 2.021]. « L'objet est simple » [TLP, 2.02], c'est la plus petite unité, l'atome de l'atomisme logique wittgensteinien. C'est un atomisme *logique* car les atomes en question ne sont pas des atomes physiques, mais des atomes logiques, c'est-à-dire qu'ils « contiennent la possibilité de toutes les situations » qui ne seraient pas contraires aux lois de la logique [TLP, 2.014].

Les objets se combinent entre eux pour constituer un état de choses dans lequel ils « sont engagés les uns aux autres comme les anneaux pendants d'une chaîne » [TLP, 2.03]. L'objet est « le fixe, le subsistant ; la configuration [l'état de choses] est le changeant, l'instable » [TLP, 2.0271]. Les objets sont mutuellement dépendants alors que « les états de choses sont mutuellement indépendants » [TLP, 2.061], c'est-à-dire que « de la subsistance ou de la non-subsistance d'un état de choses, on ne

peut déduire la subsistance ou la non-subsistance d'un autre état de choses » [TLP, 2.062], car un état de choses est une combinaison contingente d'objets. « Quelque chose peut isolément avoir lieu ou ne pas avoir lieu, et tout le reste demeurer inchangé » [TLP, 1.21].

Wittgenstein appelle la subsistance d'un état de choses un « fait positif », et la non-subsistance d'un état de choses un « fait négatif ». Les deux types de faits se combinent pour constituer la réalité [TLP, 2.06] et « la totalité de la réalité est le monde » [TLP, 2.063]. Nous avons là une première énigme du *Tractatus* : si le monde est la totalité de la réalité, et si celle-ci est composée de la subsistance des états de choses et de leur non-subsistance, comment comprendre que le monde soit la « totalité des états de choses subsistants » [TLP, 2.04] qui n'est qu'une partie de la réalité ? Peut-être Wittgenstein répondrait-il que « la totalité des états de choses subsistants détermine aussi quels sont les états de choses non subsistants » [TLP, 2.05]. Mais cela ne permet pas tout à fait de résoudre l'énigme dans la mesure où le monde semble être à la fois une partie de la réalité et sa totalité.

CAUSALITÉ, INDUCTION ET SUPERSTITION

Wittgenstein s'accorde avec Hume (qu'il n'avait probablement pas lu) pour rejeter l'idée d'une nécessité causale : « Les événements futurs, nous *ne pouvons* les conclure à partir des événements présents. La croyance en un lien causal est un *préjugé* » [TLP, 5.1361]. Le savoir portant sur le futur est illégitime. « Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela veut dire que nous ne *savons* pas s'il se lèvera » [TLP, 6.36311]. Tous les événements sont logiquement indépendants et en ce sens accidentels. La seule nécessité est une nécessité logique : « Rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé. Il n'est de nécessité que logique » [TLP, 6.37]. Il n'est pas impossible que le soleil ne se lèvera pas demain, mais il est impossible qu'une chose et son contraire existent en même temps et sous le même rapport. « De même qu'il n'est de nécessité que logique, de même il n'est d'impossibilité que logique » [TLP, 6.375].

« La "loi de la causalité" est un nom générique » [TLP, 6.321] et n'est pas à proprement parler une loi (car elle ne nous dit rien sur le monde) mais plutôt la « forme d'une loi » [TLP, 6.32]. En stipulant que tout événement peut être imputé à une cause, elle détermine la forme des propositions scientifiques : en science, tout événement a une cause. De même, tous les principes scientifiques fondamentaux « du genre du principe de raison suffisante, du principe de continuité de la nature, de moindre dépense dans la nature, etc., etc. sont toutes des vues *a priori* concernant la mise en forme possible des propositions de la science » [TLP, 6.34].

Ce que nous appelons induction « consiste en ceci que nous adoptons la loi la plus simple qui puisse être mise en accord avec nos expériences. Mais cette procédure n'a aucun fondement logique, son fondement est seulement psychologique » [TLP, 6.363-6.3631].

Wittgenstein critique le scientisme ou impérialisme épistémologique des sciences « dures » caractéristique de la modernité : « Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature. Aussi se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les Anciens devant Dieu et le Destin. Et les uns et les autres ont en effet raison et tort. Cependant, les Anciens ont assurément une idée plus claire en ce qu'ils reconnaissent une limitation, tandis que dans le système nouveau il doit sembler que tout est expliqué » [TLP, 6.371-2].

Genia Schönbaumsfeld [2007, p. 149] met en parallèle ce passage avec le *Post-Scriptum des miettes philosophiques* de Søren Kierkegaard [1846], l'un des auteurs préférés de Wittgenstein et que celui-ci avait découvert dans les années 1910 : « Il est possible de voir le monde de deux manières différentes : en termes de "prétendues lois de la nature", ou comme une manifestation de la volonté de Dieu ou du Destin. Pour les deux philosophes, aucune des deux conceptions ne peut être absolument justifiée ou fondée. » Cependant, « la conception religieuse est éthiquement supérieure à la conception scientifique, en ce qu'elle restreint l'*hubris* philosophique et scientifique en lui reconnaissant une limite claire » [Sullivan et Potter, 2013, p. 72]. Loin d'offrir aux peuples la maîtrise de leur destin et d'assurer leur libération des vieilles superstitions, la science est un moyen d'endormir les hommes. Wittgenstein maintiendra sa critique du scientisme tout au long de sa carrière philosophique. En 1930, il commente un passage de l'*Histoire du peuple d'Israël* d'Ernest Renan où celui-ci oppose l'effet d'étonnement que produisent les phénomènes de la vie tels que la naissance et la mort à la conscience aiguë que « ces phénomènes ont leur cause dans notre organisation ». Wittgenstein critique Renan qui « croit que l'explication scientifique pourrait supprimer l'étonnement ». « Pour s'étonner, il faut que l'homme – et peut-être les peuples – s'éveillent. La science est un moyen de les rendormir » [RM, p. 5]. La science remplace l'étonnement par le sentiment d'avoir compris, mais qu'est-ce qui a été compris au juste ? Elle remplace l'émerveillement par un « bien sûr ! » que l'état de la recherche scientifique n'autorise pas à prononcer.

LA THÉORIE PICTURALE DU LANGAGE

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein établit une espèce de parallèle ou de mise en abyme entre le langage et la réalité, la structure du premier reflétant celle du second.

« Nous nous faisons des images des faits » [TLP, 2.1] et « la proposition est une image de la réalité. Car je connais par elle la situation qu'elle présente, quand je comprends la proposition » [TLP, 4.021]. Une image (*Bild*) est une représentation qui n'est pas nécessairement visuelle ou sonore. C'est un « modèle de la réalité » [TLP, 2.21] et un fait qui « doit avoir quelque chose en commun avec ce qu'il représente » [TLP, 2.141-2.16]. Elle « représente la réalité en figurant une possibilité de subsistance et de non-subsistance d'états de choses » [TLP, 2.201]. Son « sens » est ce qu'elle figure : une « situation possible dans l'espace logique » des possibilités, c'est-à-dire une situation logiquement possible (non contradictoire) [TLP, 2.202-2.221]. Ainsi, une image ne peut représenter une situation logiquement impossible. Elle « contient la possibilité de la situation qu'elle figure » [TLP, 2.203]. Néanmoins, elle peut représenter une situation possible mais non avérée dans la réalité et serait alors incorrecte ou fausse [TLP, 2.21].

Une image est bipolaire : elle est soit vraie soit fausse selon qu'elle s'accorde ou pas avec la réalité [TLP, 2.21]. La vérité ou la fausseté d'une image ne lui étant pas interne, il est nécessaire de la comparer avec la réalité pour la déterminer [TLP, 2.222-2.224]. Ses éléments représentent des objets et « sont entre eux dans un rapport déterminé » [TLP, 2.131-2.14]. Comme il y a une correspondance structurelle entre l'image et ce qu'elle représente, on peut déduire le rapport des choses entre elles du rapport entre les éléments de l'image.

LA PROPOSITION COMME « IMAGE DE LA RÉALITÉ »

La proposition est une image et en possède toutes les propriétés énumérées ci-dessus. C'est « un modèle de la réalité, telle que nous la figurons » [TLP, 4.01]. Comprendre une proposition signifie savoir ce qui serait le cas si elle était vraie et n'implique pas de savoir si elle est vraie ou fausse (elle est nécessairement l'un ou l'autre, étant bipolaire). Son sens est antérieur aux faits [TLP, 4.024].

Une proposition peut être élémentaire ou composée (de plusieurs propositions élémentaires). Comme les états de choses, les propositions élémentaires sont mutuellement indépendantes : « D'une proposition élémentaire ne suit aucune autre » [TLP, 5.134]. Tout comme les états de choses se composent d'objets, les propositions élémentaires se composent de noms. Ceux-ci sont des symboles qui, comme les objets, sont simples. « Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification » [TLP, 3.203], une conception de la signification que le philosophe critiquera plus tard dans les *Recherches*. Un point faible du *Tractatus* (qui fragilise l'atomisme logique) est que son auteur ne fournit aucun exemple d'objet (dont l'existence est nécessaire, faute de quoi le monde n'aurait pas de substance [TLP, 2.0211]) ni aucun exemple de nom. Il propose de rendre compte du rapport entre langage et réalité non pas au plus petit niveau possible, celui des noms et des objets, mais au niveau plus élevé des propositions élémentaires et des états de choses.

À chaque état de choses subsistant ou non subsistant (c'est-à-dire à chaque fait positif ou négatif) correspond une proposition élémentaire. « La proposition la plus simple, la proposition élémentaire, affirme la subsistance d'un état de choses » [TLP, 4.21]. « Si la proposition élémentaire est vraie, l'état de choses subsiste ; si la proposition élémentaire est fausse, l'état de choses ne subsiste pas » [TLP, 4.25]. Une proposition élémentaire est une « image logique » (c'est-à-dire une image qui possède une forme logique) d'un état de choses.

La forme générale de la proposition est une forme commune à toutes les propositions et en est l'« essence », c'est-à-dire qu'elle est la condition nécessaire et suffisante pour que quelque chose soit une proposition [Glock, 1996, p. 140] [TLP, 5.471] – « La forme générale de la proposition est : ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP, 4.5]. Or « poser l'essence de la proposition, c'est poser l'essence de toute description, par conséquent l'essence du monde » [TLP, 5.4711]. C'est donc l'essence du monde qui est « ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP, 4.5]. C'est la forme de la constatation des faits, ce qui nous renvoie au monde identifié à « tout ce qui a lieu » de la première proposition du *Tractatus* [TLP, 1].

LA FORME DE REPRÉSENTATION

Pour élaborer sa théorie picturale du langage, Wittgenstein s'inspire d'un article de presse lu pendant la Première Guerre mondiale. L'article décrivait la reconstitution d'un accident de la route à l'aide de voitures miniatures dans le cadre d'un procès. Le positionnement des jouets, les relations spatiales entre elles représentaient celles des véhicules impliqués dans l'accident. On pourrait appeler « forme de représentation » ce que les jouets et les véhicules avaient en commun, et grâce à quoi les jouets pouvaient représenter l'accident. Il y a une identité structurelle entre ce qui représente et ce qui est représenté, un « isomorphisme logico-pictural » qui rend possible l'harmonie entre langage et réalité nécessaire à la représentation [Glock, 1996, p. 215]. La forme de représentation est aussi ce qu'une proposition élémentaire a en commun avec l'état de choses dont elle est l'image et, plus généralement, ce que toute « image doit avoir en commun avec la réalité pour la représenter à sa manière – correctement ou incorrectement » [TLP, 2.17]. C'est aussi « la possibilité que les choses [appartenant à un état de choses donné] soient entre elles dans le même rapport que les éléments de l'image » [TLP, 2.151]. C'est dans la forme de représentation que l'image est attachée à la réalité et va même jusqu'à

l'atteindre [TLP, 2.1511]. L'image est « comme une règle graduée appliquée à la réalité » [TLP, 2.1512]. Et le langage lui-même, la totalité des propositions doit partager avec ce qu'elle représente la « forme de la réalité » ou « forme fixe du monde » [TLP, 2.026, 2.18].

DIRE ET MONTRER

La distinction entre ce qui peut être dit et ce qui peut être montré est au cœur du *Tractatus* et, à en croire une lettre de Wittgenstein à Russell, le « problème cardinal en philosophie » [Monk, 1990, p. 164]. « Ce qui *peut* être montré ne *peut* être dit » [TLP, 4.1212]. Il s'ensuit que ce qui peut être dit ne peut être montré. La limite de l'exprimable est aussi celle du pensable : « Tout ce qui peut proprement être pensé peut être exprimé » [TLP, 4.116]. Ce qui peut seulement être montré ne peut donc pas être pensé.

28

Comme l'image, « la proposition montre ce qu'elle dit », c'est-à-dire son sens [TLP, 4.461]. Elle « *montre* ce qu'il en est des états de choses *quand* elle est vraie. Et elle *dit* qu'il en est ainsi » [TLP, 4.022]. La proposition « la durée de gestation d'une chatte est de soixante-quatre à soixante-sept semaines » ne *dit* pas que la durée de gestation d'une chatte est de soixante-quatre à soixante-sept semaines, mais qu'il est vrai que la durée de gestation d'une chatte est de soixante-quatre à soixante-sept semaines. Et elle *montre* ce qu'il en est quand elle est vraie.

29

Tautologies et contradictions représentent un cas limite de la proposition [TLP, 4.466]. Comme les propositions « de plein droit », tautologies et contradictions sont bipolaires : les premières sont toujours vraies et les secondes toujours fausses. Et comme les propositions « de plein droit », elles sont pourvues d'un sens [TLP, 4.4611], mais leur sens est vide. Elles sont vides de sens (*sinnlos*). Savoir que « soit il pleut, soit il ne pleut pas » ne m'apporte aucune information sur le temps qu'il fait. Et, contrairement aux propositions « légitimes », tautologies et contradictions « ne sont pas des images de la réalité » [TLP, 4.462] et ne représentent rien. Elles « montrent qu'elles ne disent rien » [TLP, 4.461].

30

Dans un passage assez technique, Wittgenstein livre ce qu'il appelle sa « pensée fondamentale » : « Que les "constantes logiques" ne sont les représentants de rien. Que la *logique* des faits ne peut elle-même avoir de représentant » [TLP, 4.0312]. Les constantes logiques (les quantificateurs et les connecteurs propositionnels comme « = », « D », « v ») ne sont ni des fonctions (Frege) ni des objets logiques (Russell) et ne représentent rien. Les énoncés de la logique sont des tautologies qui ne décrivent pas un monde platonicien de la logique. La logique sur laquelle Russell voulait fonder et les mathématiques et la philosophie se distingue des sciences en ce qu'elle ne dit pas, mais *montre*. Elle « doit prendre soin d'elle-même » et accepter de garder le silence [TLP, 5.473]. Mais pourquoi Wittgenstein a-t-il choisi d'affecter à sa « pensée fondamentale » un numéro (4.0312) qui en fait le commentaire de commentaires de la proposition principale 4 ? Le mystère reste entier, même si l'on a pu y voir un procédé littéraire visant à faire réfléchir le lecteur à la valeur de cette « pensée fondamentale » et à la « valeur de la vérité philosophique en général » [Lazenby, 2006, p. 63].

31

Le langage reflète le monde qui est composé de faits. Il est donc impuissant à exprimer tout ce qui ne relève pas des faits. Les énoncés qui tentent d'aller au-delà des faits naturels en voulant exprimer des valeurs morales ou esthétiques sont des pseudo-propositions qui ne sont ni vraies ni fausses mais sont dépourvues de sens (*unsinnig*). Elles se distinguent donc des contradictions et des tautologies qui « ne sont pas dépourvues de sens » mais dont le sens est vide [TLP, 4.4611].

32

PHILOSOPHIE « ANCIEN RÉGIME » ET PHILOSOPHIE WITTGENSTEINIENNE

Pour Wittgenstein, tous les énoncés philosophiques, y compris ceux du *Tractatus*, sont des pseudo-propositions dépourvues de sens (*unsinnig*) (ce qui autorise une lecture comme celle des nouveaux wittgensteiniens qui considèrent que Wittgenstein n'a jamais défendu la moindre doctrine positive). Les pseudo-propositions du *Tractatus* sont des éclaircissements qu'il « faut dépasser pour voir correctement le monde ». Le lecteur qui comprend Wittgenstein parce qu'il a eu les mêmes pensées « les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté) » [TLP, 6.54]. Par ailleurs, l'ouvrage lui-même ne vise pas à convaincre, mais à procurer du plaisir, une expérience ineffable : le *Tractatus* n'est « point un ouvrage d'enseignement. Son but serait atteint s'il se trouvait quelqu'un qui, l'ayant lu et compris, en retirait du plaisir » [TLP, p. 31]. Nous pouvons constater une certaine confusion sémantique dans l'emploi que fait Wittgenstein du mot « philosophie ». Nous pouvons distinguer entre, d'une part, une philosophie « ancien régime » qui essaierait de dire ce qui ne peut qu'être montré et, de l'autre, une philosophie « nouveau régime » ou wittgensteinienne qui, elle, n'est pas une théorie, mais une activité dont le but « est la clarification logique des pensées » [TLP, 4.112].

34

Ainsi, Wittgenstein rejette à la fois les conceptions classiques de la philosophie qui lui reconnaissent une méthodologie distincte de celle des sciences de la nature, et la conception d'un Russell en 1918 pour qui la philosophie est « cette partie de la science sur laquelle les gens n'ont pour l'instant que des opinions et dont on ne sait rien » [Russell, 1972, p. 124]. La philosophie « nouveau régime » « délimite le territoire contesté de la science de la nature » [TLP, 4.113], et marque les « frontières du pensable, et partant de l'impensable » [TLP, 4.411], comme le fait Wittgenstein dans le *Tractatus*. Elle signifie « l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté » [TLP, 4.115].

35

Une « œuvre philosophique [« nouveau régime »] se compose essentiellement d'éclaircissements. Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des "propositions philosophiques", mais de "rendre claires les propositions". La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses » [TLP, 4.112]. Or cette description ne correspond pas du tout au *Tractatus* qui, par son dogmatisme et ses assertions portant sur le monde, la réalité et le langage, a tout l'air d'une œuvre de philosophie « ancien régime ». Les commentateurs ont rapidement relevé la contradiction performative de Wittgenstein, à commencer par Russell dans son introduction au *Tractatus* [TLP, p. 17].

36

QUELLE MÉTHODE EN PHILOSOPHIE ?

« La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie –, puis, quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte » [TLP, 6.53]. Il s'agit de procéder à la clarification logique des (pseudo-)propositions philosophiques de manière à faire disparaître les pseudo-problèmes. Plutôt que de tenter vainement de résoudre les questions classiques de la philosophie « ancien régime », une stratégie plus productive consiste à montrer qu'il

37

s'agit de pseudo-questions dont certains signes sont dépourvus de signification. Ce travail pourrait être facilité par le recours à une langue symbolique inventée pour noter la langue usuelle de manière à nous affranchir des « confusions fondamentales » dont la philosophie est pleine [TLP, 3.324, 3.325]. L'idéographie de Frege en est un exemple imparfait [TLP, 3.325].

Si quelqu'un parlait du Bien ou du Beau, par exemple, Wittgenstein s'efforcerait de lui montrer que ces mots sont dépourvus de signification car ils relèvent de valeurs et non pas de faits et que le langage ne peut exprimer que des faits. L'interlocuteur ne sait donc pas ce qu'il dit et ne dit rien puisque au moins une partie de son discours ne renvoie à rien dans la réalité. « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue. (Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?) Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, pas des problèmes » [TLP, 4.003]. Les problèmes philosophiques sont ainsi dissous sans être résolus.

Une telle position signifie la fin de la philosophie en tant que doctrine, mais le philosophe que Wittgenstein appelle de ses vœux ne risque pas de se retrouver au chômage. Le philosophe « nouveau régime » est une espèce de médecin chargé de nous guérir de notre « mauvaise compréhension de la logique de notre langue » [TLP, p. 31], une maladie fréquente qui ne risque pas de disparaître.

« JE MÉTAPHYSIQUE » ET SOLIPSISME

« Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation » [TLP, 5.631]. Il n'y a pas, dans le monde, de sujet psychologique qui pense. Il y a de la connaissance mais pas de connaisseur, de la pensée mais pas de penseur, ou du moins le penseur n'appartient-il pas au monde. Car où trouverait-on le sujet dans le monde ? « Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. » [TLP, 5.631]. J'observerais mon comportement et les mouvements de mon corps, mais à aucun moment je ne rencontrerais de sujet. Celui-ci « n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde » [TLP, 5.632]. Comme il n'appartient pas au monde, il peut être qualifié de « métaphysique ». C'est un Je philosophique qui n'est « ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie. [Il] est frontière – et non partie du monde » [TLP, 5.641].

Il en est du sujet métaphysique et du monde « comme de l'œil et du champ visuel » [TLP, 5.633]. On ne voit pas l'œil et « rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » [TLP, 5.633]. Mon champ visuel est déterminé en ceci qu'il est *mon* champ visuel, même si rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par moi. De même, c'est le sujet métaphysique qui donne au monde sa forme. « Le Je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que "le monde est le monde" » [TLP, 5.641]. Ce que j'appelle « le monde » est en réalité *mon* monde. Mais comme il ne peut y avoir un monde qui ne serait pas le mien, le possessif « mon » est superflu. Le monde est mon monde, et le monde du *Tractatus* est celui de Wittgenstein, un explorateur solitaire se retrouvant complètement seul dans une espèce d'« exil cosmique » [Gellner, 1998, p. 98].

LA VÉRITÉ INEFFABLE DU SOLIPSISME

Un tour de force de Wittgenstein consiste à concilier à la fois sa théorie du sujet métaphysique frontière d'un monde sans sujet et le solipsisme qui affirme que seul le sujet existe. Il s'inspire de Schopenhauer pour affirmer que « le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur » [TLP, 5.64]. Comment une telle coïncidence est-elle possible ? C'est sans doute une référence au *Monde comme volonté et comme représentation* que Wittgenstein avait lu adolescent. Schopenhauer y reprend à son compte la conclusion de Berkeley que « tout objet, quelle qu'en soit l'origine en tant qu'objet, est déjà conditionné par le sujet, c'est-à-dire n'en est essentiellement que la représentation [on retrouve là l'idée que c'est le sujet métaphysique qui donne au monde sa forme]. Ainsi, le but du réalisme est un objet sans sujet » [Schopenhauer, 1818, p. 148]. Celui-ci est la réalité et reste coordonné au sujet métaphysique qui « se réduit à un point sans extension » [TLP, 5.64].

Le solipsisme est ineffable. Ce qu'il « veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre » [TLP, 5.62]. Si le solipsisme est vrai, seul le sujet existe. Mais le *Tractatus* parle d'un monde composé de faits. Comment alors un monde peut-il exister ? On ne peut résoudre la contradiction qu'en identifiant le sujet au monde (qui est le monde du sujet) : – « Je suis mon monde » [TLP, 5.63]. « Ainsi dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse. La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort. [...] Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière » [TLP, 6.31-6.4311]. Mais il semble que notre philosophe soit ici « en train de parler non pas du monde mais d'un flux de conscience unique comme si celui-ci était le monde », ce que Gellner attribue à son « autisme » [Gellner, 1998, p. 63].

WITTGENSTEIN ET LE CERCLE DE VIENNE : LA VISION RÉTROSPECTIVE DE CARNAP

Carnap témoigne ainsi des rapports de Wittgenstein avec le Cercle de Vienne : « À l'époque où nous avons lu dans notre "Cercle" le livre de Wittgenstein [le *Tractatus*], je m'étais convaincu, me trompant, que son attitude à l'égard de la métaphysique était la même que la nôtre. Je n'avais pas fait attention aux nombreuses assertions de genre mystique contenues dans son livre ; sans doute parce que ce qu'il pensait et ressentait dans ce domaine était trop différent de mes pensées et de mes sentiments. [...] J'eus l'impression que son ambivalence à l'égard de la métaphysique était seulement un aspect particulier d'un conflit intérieur plus fondamental dans sa personnalité, dont il souffrait profondément » [cité par Langlois et Narbonne, 1999, p. 86-87].

À propos de la personnalité et du style philosophique de Wittgenstein, Carnap écrit :

« Wittgenstein avait un tempérament sympathique et très gentil, mais il était hypersensible et très irritable. Quoi qu'il disait, c'était toujours très intéressant et stimulant, et sa manière de l'exprimer était séduisante. Son point de vue et son attitude envers les personnes et les questions, même théoriques, ressemblaient plutôt à ceux d'un artiste qu'à ceux d'un scientifique : semblables – pourrait-on presque dire – à ceux d'un prophète religieux ou d'un voyant. Quand il exposait son point de vue à propos de problèmes philosophiques spécifiques, nous nous apercevions souvent de la lutte intérieure qui se déployait en lui en ce moment précis ; une lutte à travers laquelle il essayait d'éclairer les ténèbres, en proie à une tension intense et douloureuse qui se peignait même sur sa figure. Quant à la fin, et parfois après un effort long et exténuant, arrivait la réponse, son jugement se présentait à nos yeux comme un produit artistique qui vient de sortir des mains du créateur ou comme une révélation divine. Ce n'est pas qu'il affirmait son point de vue de manière dogmatique [...], mais l'impression qu'il nous faisait était celle d'une intuition qui lui venait par une espèce d'inspiration divine, de sorte que nous ne pouvions que considérer comme une profanation toute analyse ou tout commentaire un peu plus sobre sur le plan rationnel. Il y avait donc une différence évidente

entre son attitude à l'égard des problèmes philosophiques et celle de Schlick ou la mienne [...] » [Langlois et Narbonne, 1999, p. 86].

Ces différences de personnalité et de tempérament sont insupportables pour Wittgenstein qui tolère mal le questionnement poli mais soutenu de Carnap et décide de rompre avec lui en 1929. Wittgenstein dira à Schlick (de plus en plus sous son emprise, du moins intellectuellement) qu'il ne pouvait parler qu'avec quelqu'un qui lui tiendrait la main. Trois ans plus tard, en 1932, Wittgenstein accuse Carnap d'avoir plagié ses idées dans un article publié dans la revue *Erkenntnis*, organe de diffusion des idées du Cercle dont Carnap est, avec Hans Reichenbach, le corédacteur. Carnap s'en défend et affirme s'être inspiré de Poincaré. Cette anecdote illustre de manière typique le rapport de Wittgenstein à la production des philosophes de son entourage : soit on lui emprunte ses idées en le citant – il estime alors ne pas avoir été compris (comme c'est le cas pour l'*Introduction à la philosophie mathématique* de Russell) –, soit il estime qu'on lui a emprunté ses idées sans le citer et crie au plagiat.

WITTGENSTEIN ET LE CERCLE DE VIENNE : UN MALENTENDU FÉCOND

En 1929, le Cercle de Vienne publie à Vienne son manifeste positiviste intitulé « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne » [Soulez, 1985]. Wittgenstein y est cité parmi ses « représentants mondiaux » (avec Russell et Einstein), mais c'est au prix d'un grand malentendu. Certes, les positivistes partageaient avec Wittgenstein l'idée que les énoncés de la métaphysique et de l'éthique sont dépourvus de sens. Le manifeste propose même de montrer que l'énoncé « Dieu existe » est dépourvu de sens dans la mesure où l'on ne peut rattacher le mot « Dieu » à des données empiriques accessibles aux sens. Mais l'accord entre Wittgenstein et les positivistes s'arrête là. Paul Engelmann décrit le malentendu : « Toute une génération de disciples a pu prendre Wittgenstein pour un positiviste parce qu'il a vraiment quelque chose d'une énorme importance en commun avec eux : tout comme eux, il trace la frontière entre le lieu où l'on peut parler et celui où l'on doit se taire. La différence est simplement qu'eux n'ont rien à passer sous silence. Le positivisme estime que ce qu'on peut dire est tout ce qui importe dans la vie. C'est cela et rien d'autre qui constitue son essence. Wittgenstein est pour sa part persuadé que tout ce qui importe dans la vie humaine est ce au sujet de quoi on doit se taire » [Friedlander, 2001, p. 2].

En 1927, Wittgenstein rencontre Moritz Schlick, un physicien et philosophe allemand installé à Vienne et qui rassemble autour de lui un groupe informel de physiciens, mathématiciens et philosophes, qui deviendra le Cercle de Vienne. En 1922, Schlick avait été l'un des premiers à lire le *Tractatus*, et Carnap [1963, p. 23] raconte dans son autobiographie intellectuelle comment le Cercle avait lu le *Tractatus* en en discutant chaque proposition.

Wittgenstein n'a jamais fait partie du Cercle de Vienne et refusait d'assister à ses réunions régulières. Il consentait seulement à retrouver les lundis soir quelques membres triés sur le volet : Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Rudolf Carnap et Herbert Feigl, un philosophe viennois. Ces réunions ne sont possibles que grâce à la discipline imposée par Schlick et visant à ménager la susceptibilité de l'auteur du *Tractatus* : les membres ont reçu l'instruction de le laisser parler de ce qu'il veut, en posant éventuellement, et avec la déférence nécessaire, quelques questions clarificatrices [Carnap, 1963, p. 24]. Quelquefois, Wittgenstein refusait de parler de philosophie et se mettait à réciter des vers de Rabindranath Tagore, le dos tourné aux participants désarmés. Alors que le Cercle visait une

science unifiée, Wittgenstein exprimait envers la science et les mathématiques une indifférence qui pouvait aller jusqu'au mépris. Ce dont on ne pouvait pas parler mais que la littérature pouvait montrer était la seule chose qui comptait vraiment. Néanmoins, le Cercle de Vienne se sentait investi de la mission d'expliquer ses idées au public. À cette fin, Waismann prépara un livre avec l'accord de Wittgenstein. Après plusieurs années et moult remaniements, celui-ci fut abandonné sans être publié. Wittgenstein avait fini par déclarer « qu'il ne voulait pas voir ses pensées représentées dans une forme "vulgarisée" » [Carnap, 1963, p. 27].

Le Cercle a interprété les propositions du *Tractatus* portant sur le « langage » comme se référant à un langage idéal, la même erreur de lecture commise par Russell dans son introduction au *Tractatus* et contre laquelle Wittgenstein protestera. Et Wittgenstein trouvait « dégoûtante » une langue « artificielle » comme l'esperanto (Carnap était depuis son adolescence un espérantiste convaincu). Le Cercle est aussi allé contre le *Tractatus* en voulant décrire certaines choses que Wittgenstein avait déclarées *ineffables* comme la structure logique de la proposition et la relation entre une proposition et le fait qu'elle exprime.

Enfin, les membres du Cercle ne partageaient pas tous l'admiration sans réserve de Schlick. Otto Neurath était « très critique de l'attitude mystique de Wittgenstein, de sa philosophie de l'"ineffable" et du "Supérieur" » [Carnap, 1963, p. 27].

47

48

PLAN

Le tournant linguistique en philosophie

L'ontologie du *Tractatus*

Causalité, induction et superstition

La théorie picturale du langage

La proposition comme « image de la réalité »

La forme de représentation

Dire et montrer

Philosophie « ancien régime » et philosophie wittgensteinienne

Quelle méthode en philosophie ?

« Je métaphysique » et solipsisme

La vérité ineffable du solipsisme

Wittgenstein et le Cercle de Vienne : un malentendu fécond

AUTEUR

Rola Younes

Mis en ligne sur Cairn.info le 29/04/2016



CHAPITRE SUIVANT



Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte © La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Lycée Henri IV Paris



III. « Le Supérieur » : éthique, mystique, esthétique Rola Younes

DANS **INTRODUCTION À WITTGENSTEIN (2016)**, PAGES 51 À 64

ARTICLE

« Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur [...]. C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur » [TLP, 6.41-6.42].

Le Supérieur relève des valeurs et de Dieu : l'éthique, l'esthétique et le mystique. Comme la logique, il ne peut être dit, mais peut être *montré*. Mais quel est le statut ontologique de ce « Supérieur » quand la réalité n'est que l'ensemble des faits, qu'ils soient positifs et négatifs ? Wittgenstein ne nous en dit pas plus.

L'ÉTHIQUE INEFFABLE

Dans sa célèbre lettre à Ludwig von Ficker (un éditeur potentiel) du 10 novembre 1919, Wittgenstein précise que son œuvre est composée de deux parties : l'une écrite (le *Tractatus*) et l'autre non écrite, et qui justement « est la plus importante », le *Tractatus* traçant « de l'intérieur les limites de l'éthique » (comme de la pensée et du langage) [Monk, 1990, p. 178].

Comme elle porte sur des valeurs et non des faits, l'éthique est ineffable. Wittgenstein résume sa position dans sa « Conférence sur l'éthique » donnée quelques mois après son retour à Cambridge en 1929 : « Je ne puis décrire mon sentiment à ce propos que par cette métaphore : si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde. Nos mots, tels que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens – signification et sens *naturels*. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits ; comme une tasse de thé qui ne contiendrait jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau » [LC, p. 147].

1

2

3

« Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendante. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose) » [TLP, 6.421]. Afin de mieux comprendre cette proposition, il serait utile de la lire au regard des *Carnets*, le journal intime tenu par Wittgenstein pendant la Première Guerre mondiale et dans lequel il formule de nombreuses idées qui seront retenues par le *Tractatus*. Si, en écrivant que « l'éthique est transcendante », le philosophe a voulu dire par là qu'elle est au-delà du domaine de l'exprimable et donc du connaissable, pourquoi ne pas avoir dit, comme il l'a fait dans ses *Carnets*, que « l'éthique est transcendante » [C, 30 juillet 1916] ? Faut-il interpréter « transcendante » dans un sens kantien renvoyant aux « conditions de possibilité » ? En effet, la logique aussi est transcendante [TLP, 6.13]. Elle est certes ineffable, mais elle est aussi une condition de possibilité du langage et du monde : « On a dit que Dieu pouvait tout créer, sauf seulement ce qui contredirait aux lois de la logique. – En effet, nous ne pourrions pas dire à quoi ressemblerait un monde "illogique" » [TLP, 3.031]. L'éthique serait-elle donc une condition de possibilité du monde [Schulte, 1992, p. 61] ? Certains commentateurs répondent par l'affirmative [Tranøy, 1973].

LE SUICIDE, PROBLÈME ÉTHIQUE FONDAMENTAL

Dans les *Carnets*, le problème éthique fondamental est celui du suicide : « Si le suicide est permis, tout est permis. Si tout n'est pas permis, alors le suicide n'est pas permis. Ceci jette une lumière sur la nature de l'Éthique. Car le suicide est, pour ainsi dire, le péché élémentaire » [C, 10 janvier 1917]. Cette considération est immédiatement remise en question, Wittgenstein se rendant compte qu'il a dépassé les bornes du langage et se souvenant de la neutralité axiologique des faits : « Ou bien est-ce qu'en lui-même le suicide, lui non plus, n'est ni bon ni mauvais ! » [C, 10 janvier 1917].

Mais en quoi le suicide pourrait-il être le « péché élémentaire » ? Wittgenstein ne nous en dit pas plus, mais peut-être aurait-il approuvé les propos de Gilbert Keith Chesterton (pour une comparaison entre les deux philosophes, voir Brenner [1991]) : « Le suicide n'est pas seulement un péché, il est le péché par excellence. C'est le mal suprême et absolu, le refus de s'intéresser à l'existence, le refus de prêter serment de loyauté envers la vie. L'homme qui tue un homme tue un autre homme, alors que celui qui se tue lui-même tue tous les hommes : en ce qui le concerne, il anéantit le monde. Son acte (du point de vue symbolique) est pire qu'un viol ou un attentat à la dynamite. Car il offense toutes les femmes et détruit tous les immeubles. Le voleur se contente de diamants, mais pas le suicidaire, et c'est là son crime. On ne peut le corrompre, même avec les pierres étincelantes de la Cité céleste. Le voleur honore les objets qu'il dérobe, sinon leur propriétaire. Mais le suicidaire offense tout ce qu'il y a sur la terre en ne le volant pas. Il profane toutes les fleurs en refusant de vivre pour elles » [Chesterton, 1908].

Si l'éthique ne se laisse pas énoncer, comment vivre ? Comment résoudre les difficultés existentielles auxquelles elle prétend apporter une réponse ? « Les faits appartiennent tous au problème à résoudre, non pas à sa solution » [TLP, 6.4321]. Ils ne fournissent aucune réponse au problème de vivre. Ces questions ne sont pas résolues à l'aide d'une théorie, mais par un changement de la manière de vivre qui les fasse disparaître : « La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème. (N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé la claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire alors en quoi ce sens consistait ?) » [TLP, 6.521].

Si l'éthique est ineffable, Wittgenstein ne s'est heureusement pas tenu au silence qu'il a prescrit sur ces questions et nous pouvons dégager du *Tractatus* et des *Carnets* une philosophie de vie aux accents spinozistes et stoïciens dans laquelle on peut reconnaître l'influence de Schopenhauer. Le 11 juin 1916, l'offensive Broussilov bat son plein. Le combattant est à son poste d'observateur (pour lequel il s'est porté volontaire) et peut mourir à chaque minute. En attendant le coup de grâce, il rédige un vade-mecum existentiel :

« Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? Je sais que le monde existe. Que je suis en lui comme mon œil est dans mon champ visuel. Qu'il y a en lui quelque chose de problématique que nous appelons son sens. Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur. Que la vie est le monde. Que ma volonté pénètre le monde. Que ma volonté est bonne ou mauvaise. Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde. Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. Et lui associer la métaphore d'un Dieu père. La prière est la pensée du sens de la vie. Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant. Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements » [C, 11 juin 1916]. Ce manifeste n'est pas une théorie, mais une espèce de sagesse des tranchées (ou, plutôt, des postes d'observation), qui est à la fois le produit de la guerre et ce qui permet d'y survivre moralement et spirituellement.

Les faits sont axiologiquement neutres : « Une pierre, le corps d'un animal, le corps d'un homme, mon propre corps, tout cela est sur le même plan. C'est pourquoi tout ce qui arrive, que ce soit par le fait d'une pierre ou de mon propre corps, n'est ni bon ni mauvais » [C, 12 octobre 1916]. Rien dans le monde n'est bon ou mauvais. C'est la volonté du sujet situé à la limite du monde (et non pas le monde lui-même) qui est le siège du bon et du mauvais. C'est ma volonté qui peut être bonne ou mauvaise. « La volonté est une prise de position à l'égard du monde. Le sujet est le sujet de la volonté » [C, 4 novembre 1916].

Wittgenstein adopte une conception spinoziste de la récompense et de la punition comme intrinsèque à l'acte lui-même et non pas comme une rétribution extérieure : « Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtiment et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même. (Et il est clair aussi que la récompense doit être quelque chose d'agréable, le châtiment quelque chose de désagréable) » [TLP, 6.422].

Le drame du sujet est que, face au monde, il est impuissant : « Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant » [C, 11 juin 1916]. « Le monde est indépendant de ma volonté. Même si tout ce que nous désirons se trouvait réalisé, ce ne serait pourtant, pour ainsi dire, qu'une grâce du Destin, car aucune connexion logique n'existe entre le vouloir et le monde, qui garantirait ce succès [...] » [C, 5 juillet 1916]. Je peux certes exercer ma volonté en faisant par exemple usage de mes membres, mais je subis une forme d'aliénation dans la mesure où j'ai « le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère ». Car « le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt » [C, 8 juillet 1916]. Comment alors être heureux ?

« La crainte de la mort est le meilleur signe d'une vie fausse, c'est-à-dire mauvaise. [...] Sois heureux ! » [C, 8 juillet 1916]. Nous pouvons reconnaître là un impératif éthique unique : l'injonction d'être heureux. Dans les *Carnets*, le jeune philosophe propose une voie vers le bonheur qu'on pourrait qualifier de stoïcienne. Paradoxalement, pour dominer le monde et être indépendant de lui, il faudrait vivre en accord avec lui : « Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* "être heureux". Je suis, pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère dont je parais dépendre. C'est-à-dire que "j'accomplis la volonté de Dieu" » [C, 8 juillet 1916]. Il est possible d'être heureux même quand on a tout perdu, même quand on est accablé par tous les malheurs possibles. Pour cela, il faut ne pas laisser son bonheur – ou son état d'esprit – dépendre de ce qui ne dépend pas de soi. C'est la leçon du *Manuel d'Épictète* [Épictète, 125], ouvrage stoïcien apparu autour de l'an 125 et qui part de la distinction fondamentale entre ce qui dépend de soi (comme ses pensées et son comportement) et ce qui ne dépend pas de soi (comme l'avis des autres ou la fortune). « Il y a deux divinités : le monde et moi Je indépendant. Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal » [C, 8 juillet 1916]. Wittgenstein reprend aussi l'invitation de l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï à vivre dans le présent « sans crainte et sans espérance », ce qui, si l'on définit l'éternité non pas comme une durée mais comme une intemporalité, signifie vivre éternellement. « Qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même de la mort. Seul celui qui ne vit pas dans le temps mais dans le présent est heureux. Pour la vie dans le présent, il n'est pas de mort. La mort n'est pas un événement de la vie. Elle n'est pas un fait du monde. Si l'on entend par éternité non pas une durée infinie mais une intemporalité, on peut dire alors que quiconque vit dans le présent vit éternellement » [C, 8 juillet 1916]. À ceux qui ne peuvent renoncer au projet de réformer le monde, Wittgenstein propose une voie indirecte : on peut changer le monde en se changeant soi-même, en devenant plus heureux, car, le monde étant mon monde et le sujet étant le monde, « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » [TLP, 6.43]. « Le monde de l'homme heureux est un *monde heureux* » [C, 29 juillet 1916]. Cela peut paraître surprenant quand on sait que le monde est l'ensemble des faits et que les faits sont les mêmes pour l'homme heureux et pour l'homme malheureux. Ce sont deux mondes différents parce que leurs sens respectifs qui leur sont extérieurs sont différents.

MYSTIQUE ET RELIGION

Dans le *Tractatus*, le Mystique au sens large inclut la logique, l'éthique et l'esthétique. Dans un sens plus restreint, le Mystique est « non pas *comment* est le monde [...], mais *qu'il soit* » [TLP, 6.44] et le sentiment mystique est le « sentiment du monde comme totalité bornée », c'est-à-dire la « saisie du monde *sub specie aeterni* » (du point de vue de l'éternité) [TLP, 6.45]. En quoi consiste cette vision ? Alors que « dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux[,] dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur. De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor » [C, 7 octobre 1916]. Voir une chose *sub specie aeternitatis*, c'est la voir « avec l'ensemble de l'espace logique », c'est-à-dire l'espace des possibilités non contradictoires [C, 7 octobre 1916].

L'expérience mystique consiste à « s'étonner de l'existence du monde » ou à « voir le monde comme un miracle » [LC, p. 153]. Le rapport entre mystique et logique dans le *Tractatus* est assez obscur et certains y ont vu non pas un rapport organique mais une greffe du mystique sur l'arbre de la logique [Glock, 1996, p. 251].

Croire en Dieu ne consiste pas à tenir pour vrai la (pseudo-) proposition « Dieu existe » (cet énoncé est dépourvu de sens), mais signifie « comprendre la question du sens de la vie », « voir que les faits du monde ne résolvent pas tout » et « voir que la vie a un sens » qui lui est extérieur [C, 8 juillet 1916]. « Dieu ne se révèle pas *dans* le monde » [TLP, 6.432]. Il est identifié à ce dont nous dépendons, la manière dont tout a lieu et le « Destin », c'est-à-dire le monde en tant qu'il est indépendant de mon vouloir [C, 8 juillet 1916]. Il est aussi implacable que la logique : « La forme générale de la proposition est : ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP 4.5] et « la manière dont tout a lieu, c'est Dieu. Dieu est la manière dont tout a lieu » [C, 1^{er} août 1916]. Il serait cependant erroné d'identifier Dieu à la forme générale de la proposition. Celle-ci renvoie à un état de choses possible (mais qui n'est pas nécessairement avéré), alors que Dieu renvoie au monde (les faits tels qu'ils sont réellement, les états de choses avérés) en tant qu'il est indépendant du sujet.

LA RELIGION DANS LA VIE ET LA PENSÉE DE WITTGENSTEIN

Drury rapporte que Wittgenstein aurait dit : « Je ne suis pas un homme religieux, mais je ne peux pas m'empêcher de voir chaque problème d'un point de vue religieux » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 173]. On a beaucoup commenté cette parole [Malcolm et Winch, 1997] et, encore aujourd'hui, le débat fait rage sur la question de savoir quelle philosophie de la religion attribuer à Wittgenstein [Phillips, 1993 ; Nielsen et Phillips, 2005] pour autant qu'il soit possible de lui en attribuer une (Richter [2001] affirme le contraire).

Les éléments biographiques sont moins sujets à controverse. Wittgenstein a été élevé dans la religion catholique et a reçu une formation catéchétique. S'il perd la foi à l'adolescence, il envisagera par la suite de devenir prêtre ou moine. Tout le long de sa vie, il gardera le goût des lectures religieuses : Kierkegaard (qu'il lit en danois), Augustin (qu'il lit en latin), de vieux livres de prières et la Bible (« Comme l'insecte qui bourdonne autour de la lumière, je tourne autour du Nouveau Testament » [CCS, p. 168]), dont il commente certains versets dans son journal. Sa biographie met en scène deux soucis liés. Un souci éthique : être un saint ou, du moins, un « homme décent » ; et un souci intellectuel : être un génie. La première exigence a informé de nombreuses décisions de sa vie (comme celle de s'engager volontairement dans l'armée autrichienne en 1914) et a nourri l'espèce d'hagiographie qui lui est consacrée et qui contribue à sa popularité en dehors des cercles philosophiques. Cette exigence fournit aussi une clé de lecture à la pensée de Wittgenstein qui a été très tôt confronté au problème suivant : comment devenir un saint quand sa raison ne l'autorise à donner son adhésion à aucune théorie que ce soit, quand aucun dogme ne résiste à la force dissolvante de son intellect et à sa rage d'analyser jusqu'à la dissolution de son objet ? C'est le dilemme d'un Jean Tarrou qui, dans *La Peste* de Camus [1947], veut devenir un saint mais ne croit pas en Dieu [Camus, 1947, p. 277], ou d'un William James à la recherche d'une forme de religiosité acceptable pour un homme de science [James, 1902]. Comme James, Wittgenstein était attentif au changement que la foi pouvait susciter dans la vie d'un individu : « Un être qui est en relation avec Dieu est fort » [CCS, p. 56]. « Aussi cela ne peut-il se produire que si, au lieu de mettre ta confiance dans la terre, tu te suspends pour ainsi dire au ciel. Alors *tout* est autre, et il n'est "pas étonnant" que tu sois capable de ce dont tu es pour l'heure incapable. (Un homme suspendu a certes le même aspect qu'un homme debout, mais le jeu des forces en lui est tout autre, ce qui lui permet d'agir tout autrement que celui qui est debout) » [RM, p. 33].

La deuxième exigence est liée à la première : être un génie, à l'instar d'un Beethoven dont Wittgenstein admirait la musique et le caractère passionné et impulsif. Or, comme le remarque

Stuart Hampshire, le génie est une forme romantique et « sécularisée » (laïcisée) du concept chrétien de saint : « Comme le saint, le génie a un accès direct à la vérité par une voie invisible et inexplicée, alors qu'une personne de talent doit user de méthodes régulières et répétables pour avancer pas à pas, plutôt que par un seul éclair de l'intuition. Un génie atteint la vérité par la grâce et non pas par les œuvres » [Hampshire, 1991].

Ses écrits intimes montrent qu'il considérait les idées qui lui venaient à l'esprit comme un « cadeau du ciel » [CCS, p. 101] et se voyait comme étant en rapport avec une entité surnaturelle (le plus souvent Dieu ou l'Esprit) qu'il priait (quelquefois à genoux) ou remerciait, ou à laquelle il formulait des demandes précises : qu'elle l'aide à redresser sa vie, à travailler et à préparer ses cours, qu'elle ait pitié de lui, qu'elle lui permette d'« être pieux sans être excentrique », etc.

[Klagge et Nordmann, 2003, 31 janvier 1937]. Ainsi, il ne portait pas seul le joug du labeur intellectuel et son activité philosophique était dans une large mesure une activité d'écoute. C'est cette ouverture qui, selon lui, donnait à son œuvre sa valeur : « Ce que je fais en vaut-il la peine ? Sans doute, mais seulement s'il reçoit une lumière d'en haut [...]. Si la lumière d'en haut me fait défaut, je ne suis plus capable que d'habileté » [RM, p. 66].

Les préoccupations religieuses le poursuivront jusqu'au soir de sa vie. Peu de temps avant sa mort, il écrit : « Dieu peut me dire : "Je te juge par ta propre bouche. Le dégoût de tes propres actions t'a secoué toi-même quand tu les as vues chez autrui" » [RM, p. 86].

On pourrait considérer le *Tractatus* comme étant le fruit d'une tension féconde entre un tempérament mystique et une rage analytique déterminée à trouver le lien entre le langage et la réalité. Carnap a cru déceler un « violent conflit intérieur entre la vie émotionnelle de Wittgenstein et sa pensée intellectuelle. Son intellect qui travaillait intensément et avec une grande force de pénétration avait reconnu que de nombreux énoncés de la religion et de la métaphysique sont, à strictement parler, dépourvus de sens. Avec cette honnêteté absolue envers lui-même qui le caractérisait, il n'a pas essayé de fermer les yeux sur ce point. Mais ce résultat lui était extrêmement douloureux d'un point de vue émotionnel, comme s'il avait été forcé d'admettre une faiblesse chez une personne bien-aimée » [Carnap, 1963, p. 38].

Le deuxième Wittgenstein estimera qu'il est possible, mais très délicat, de concilier foi et honnêteté intellectuelle : « Le penseur religieux honnête est comme un funambule. Il progresse, semble-t-il, presque comme s'il marchait dans l'air. Son terrain est le plus mince qui se puisse imaginer. Et pourtant, il est réellement possible d'y marcher » [RM, p. 73]. Autrement dit, il est très difficile, mais néanmoins possible d'élaborer un discours religieux qui n'implique pas la méconnaissance des faits, un discours qui nous propose une vision du monde à laquelle on peut adhérer sans devoir se protéger de sa propre perspicacité, voire s'abêtir. Et Wittgenstein cherchait des exemples de tels penseurs sous la plume de Kierkegaard et de poètes et écrivains comme Gottfried Keller, Tagore, Tolstoï et Dostoïevski.

L'ESTHÉTIQUE

Une seule proposition du *Tractatus* mentionne l'esthétique : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose) » [TLP, 6.421]. Tout ce qui peut être dit de l'éthique, peut être dit de l'esthétique. Le rapport entre les deux passe par l'art : « L'œuvre 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 » [C, 7 octobre 1916]. « Il y a en effet quelque chose dans la conception selon laquelle le beau serait le but de l'art », et si l'unique devoir éthique est d'être heureux, « le beau est justement ce qui rend heureux » [C, 21 octobre 1916].

Wittgenstein développe le thème de l'esthétique dans ses « Leçons sur l'esthétique » (*LE*, qui font partie des *Leçons et conversations*) de 1938, dont il nous reste les notes prises par des auditeurs. Il y parle aussi de psychanalyse et de mathématiques et s'appuie sur sa grande culture musicale (il jouait du piano, du violon et de la clarinette) et son expérience d'architecte. Il y affirme déjà ce qu'il répétera par ailleurs : qu'il ne cherche pas à convaincre son lecteur à adopter une thèse particulière, mais à transformer son style de pensée [*LE*, III, § 40]. Car ces *Leçons* mettent déjà en scène le « deuxième Wittgenstein », celui qui est sorti de la splendide isolation du sujet métaphysique pour s'intéresser à la manière dont les gens vivent et emploient les mots. Il compare le langage à une « caisse à outils contenant marteau, ciseau, allumettes, clous, vis et colle » [*LE*, I, § 4], c'est-à-dire des objets qui ont des usages différents quoique apparentés, et propose l'une de ses méthodes préférées en philosophie, celle qui consiste à s'interroger sur la manière dont un mot est appris : « Une chose que nous faisons quand nous discutons d'un mot, c'est nous demander comment nous l'avons appris. En procédant ainsi, on fait justice de nombres d'idées fausses d'une part, et d'autre part on dispose d'un langage primitif dans lequel le mot est employé » [*LE*, I, § 5]. Ainsi, il remarque qu'un enfant apprend les termes « beau » et « magnifique » comme des interjections et que « le mot est enseigné comme le substitut d'une mimique ou d'un geste » [*LE*, I, § 5].

18

QU'EST-CE QU'UNE APPRÉCIATION ESTHÉTIQUE ?

L'appréciation esthétique n'est pas nécessairement verbale, mais peut consister en certains comportements. Un examen de l'appréciation esthétique *réelle* nous amène à nous concentrer non pas sur des mots comme « "bon" ou "beau" qui ne sont absolument pas caractéristiques et en général se réduisent au couple sujet-prédicat ("ceci est beau"), mais sur les circonstances dans lesquelles ces mots sont dits – sur la situation extrêmement compliquée dans laquelle l'expression esthétique a une place, dans laquelle l'expression elle-même a une place pratiquement négligeable » [*LE*, I, § 5]. L'esthétique n'est pas non plus la science du beau. Ce serait « presque trop ridicule pour des mots. Je suppose qu'elle devrait également inclure quelle est la sorte de café qui a un goût plaisant » [*LE*, II, § 2]. Bien loin de proposer, comme l'ont fait Hume, Kant ou Hegel, une définition du beau, Wittgenstein, dans un mouvement typique de sa « deuxième philosophie », mène l'enquête sur la manière dont des termes comme « beau » et « hideux » sont employés dans la pratique réelle de l'appréciation esthétique : « Lorsque des hommes trouvent une fleur ou un animal hideux, ils ont toujours l'impression que ce sont des produits artificiels. "Cela a l'air de...", disent-ils. Voilà qui jette une lumière sur la signification des mots "hideux" et "beau" » [*RM*, p. 11].

19

Wittgenstein critique la réduction du vocabulaire de l'appréciation esthétique à un ensemble restreint d'adjectifs tels que « beau », « sublime » ou « laid » qui, de fait, sont rarement employés : « Il est remarquable que, dans la vie réelle, lorsqu'on émet des jugements esthétiques, les adjectifs esthétiques tels que "beau", "magnifique" ne jouent pratiquement aucun rôle. Pour la critique musicale, employez-vous des adjectifs esthétiques ? Vous dites : "Faites attention à cette transition" ou "Ce passage-ci n'est pas cohérent." Ou, parlant d'un poème en critique, vous dites : "Son utilisation des images est précise." Les mots que vous employez sont plus apparentés à "juste" ou "correct" (au sens que ces mots revêtent dans les discours ordinaires) qu'à "beau" ou "charmant" » [*LE*, I, § 8].

20

L'appréciation esthétique ne consiste pas à dire si l'œuvre plaît ou pas, mais à la décrire, la caractériser. On évalue une œuvre d'art par rapport à ce qu'elle devrait être, par rapport à ce qui lui manque ou à ce que l'artiste aurait dû faire, mais a manqué de faire.

21

Mais que signifie apprécier ? Qu'est-ce que l'appréciation, dont l'appréciation esthétique n'est qu'une variété ? « Chez un tailleur, un client examine d'innombrables échantillons [et] dit : "Non, celui-ci est un peu trop foncé, celui-là un peu trop criard" ; nous dirons de lui qu'il sait apprécier les tissus. Ce ne sont pas ses interjections [par exemple : "C'est beau !"] qui montrent qu'il sait apprécier, mais la manière qu'il a de choisir, de sélectionner, etc. » [LE, I, § 19]. Qu'elle soit esthétique ou pas, l'appréciation est contextuelle et dépend de la culture, des normes et des pratiques d'une société précise : « Pour décrire le goût musical, il vous faut décrire si les enfants donnent des concerts, ou les femmes, ou si seuls les hommes en donnent, etc., etc. » [LE, I, § 26]. « Ce n'est pas seulement difficile de décrire en quoi consiste l'appréciation [esthétique], c'est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement » [LE, I, § 20].

22

Wittgenstein exclut la question de l'esthétique du domaine de la psychologie et de la neurologie : « On dit souvent que l'esthétique est une branche de la psychologie. C'est l'idée qu'une fois que nous aurons fait des progrès, nous comprendrons tout – tous les mystères de l'Art – par le biais d'expérimentations psychologiques. [...] Les questions esthétiques n'ont rien à voir avec l'expérimentation psychologique, mais reçoivent leur réponse d'une façon complètement différente » [LE, II, § 36], une réponse qui consiste en une description des comportements (y compris des comportements verbaux), des mimiques, des attitudes, etc. On pourrait donc mobiliser la pensée de Wittgenstein pour une critique de la neuro-esthétique contemporaine qui emploie les techniques des neurosciences pour étudier les perceptions sensorielles et proposer une explication neurologique de l'appréciation esthétique.

23

Supposons que des expériences scientifiques réussissent à « montrer que telle suite de notes produit telle réaction particulière ; qu'elle fait sourire le sujet et lui fait dire : "C'est admirable" (mécanisme lié à la langue française, etc.). À supposer que ceci soit acquis, nous pourrions être en mesure de prédire ce que chaque personne prise en particulier aimerait ou n'aimerait pas. Ce sont des choses que nous pourrions calculer » [LE, III, § 8]. Mais ce savoir ne nous permettra pas d'expliquer les cas où « nous restons perplexes devant des impressions esthétiques ; ainsi de ce sujet de perplexité : "Pourquoi ces barres me donnent-elles une impression aussi singulière ?" [...] La sorte d'explication que l'on cherche lorsqu'on reste perplexe devant une impression esthétique n'est pas une explication causale, n'est pas une explication corroborée par l'expérience ou par la statistique des manières que l'homme a de réagir » [LE, III, § 8-11]. Ce qui compte en termes d'appréciation esthétique et qui doit être étudié comme tel n'est pas la manière dont mon cerveau réagit quand j'écoute tel morceau de musique, mais ma manière de décrire cette musique et de me comporter envers elle. J'exprime le fait que j'apprécie un morceau de musique en l'écoutant souvent, en le recommandant à autrui, etc.

24

À l'appréciation esthétique superficielle procurée par une bonne culture générale, Wittgenstein préfère une appréciation moins « savante », mais plus profonde : « Il y a une foule de gens, aisés, qui ont étudié dans de bonnes écoles, qui peuvent se permettre de voyager, aller au Louvre, etc. – ils connaissent beaucoup de choses et peuvent parler facilement de douzaines de peintres. Voici maintenant quelqu'un qui a vu très peu de tableaux, mais qui regarde intensément une ou deux peintures qui lui font une profonde impression. Quelqu'un qui n'a pas voyagé, mais qui a fait certaines remarques qui montrent que "réellement il apprécie"... une appréciation qui, se concentrant sur une seule chose, va très profond – telle que vous donneriez tout ce que vous possédez pour

25

l'avoir » [LE, I, § 30]. Un tel regard *personnel* serait une sorte de « perle de grand prix » et peut-être la seule chose qui vaudrait la peine d'être poursuivie. Et c'est sans doute ce genre de regard que Wittgenstein aurait aimé voir porté sur son œuvre.

PLAN

L'éthique ineffable

Philosophie de vie d'un soldat
L'art d'être heureux

Mystique et religion


L'esthétique


Qu'est-ce qu'une appréciation esthétique ?

AUTEUR

Rola Younes

Mis en ligne sur Cairn.info le 29/04/2016



CHAPITRE SUIVANT 

Pour citer cet article

par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Lycée Henri IV Paris



IV. Le « deuxième » Wittgenstein : les *Recherches philosophiques*

Rola Younes

DANS **INTRODUCTION À WITTGENSTEIN (2016)**, PAGES 65 À 86

ARTICLE

« Je livre [mes remarques] au public avec des sentiments mêlés. Il n'est pas impossible qu'il revienne à ce travail, en dépit de son insuffisance et des ténèbres de ce temps, de jeter quelque lumière dans tel ou tel cerveau ; mais cela n'est à vrai dire guère probable », préface aux *Recherches philosophiques* rédigée à Cambridge en janvier 1945 [RP, p. 23].

Les *Recherches* sont probablement le texte le plus proche du deuxième livre philosophique que Wittgenstein aurait voulu publier de son vivant. Il y présente les « sédiments de [ses] recherches philosophiques » de seize années sous forme de paragraphes numérotés qui couvrent « les concepts de signification, de compréhension, de proposition, de logique, les fondements des mathématiques, les états de conscience, et bien d'autres choses encore » [RP, p. 21]. Comme Pascal souhaitait écrire une apologie de la religion chrétienne dont les *Pensées* qui nous sont parvenues sont le brouillon, Wittgenstein voulait écrire un texte moins dispersé, mais a dû, de son vivant, se résigner à cette forme d'écriture éclatée : « Après de nombreuses tentatives infructueuses pour réunir en un tel ensemble les résultats auxquels j'étais parvenu, j'ai compris que je n'y arriverais pas, que ce que je pourrais écrire de meilleur ne consisterait jamais qu'en des remarques philosophiques, car mes pensées se paralysaient dès que j'allais contre leur pente naturelle et que je les forçais à aller dans une seule direction » [RP, p. 21].

D'emblée, les *Recherches* semblent plus accessibles que le *Tractatus*. Mais elles présentent néanmoins une difficulté majeure : si l'on comprend facilement ce que Wittgenstein dit, on a du mal à saisir ce à quoi il répond et où il veut en venir. À longueur de pages, l'auteur procède à des clarifications dont la lecture peut être pénible si l'on n'est pas en proie aux confusions qu'il cherche à dissiper. Et l'on aurait tort de voir dans le style morcelé et fragmentaire du texte un défaut dont il faudrait faire abstraction pour mettre au jour les « vraies positions de Wittgenstein ». Contrairement au *Tractatus*, les *Recherches*

ne contiennent aucune thèse définitive qui prétendrait dire le dernier mot en philosophie, mais des éclaircissements et des affirmations qui visent moins à convaincre le lecteur qu'à modifier « sa manière de voir » [RP, § 144].

CRITIQUE DE LA « CONCEPTION AUGUSTINIENNE DU LANGAGE »

Les *Recherches* doivent être lues en rapport avec le *Tractatus* car les idées de Wittgenstein « ne pourraient être placées sous leur vrai jour que sur le fond de [son] ancienne manière de penser et par contraste avec elle » [RP, p. 22]. Les cent premiers paragraphes des *Recherches* constituent une réfutation du *Tractatus*, et notamment de ce que l'auteur appelle la « conception augustinienne du langage », en référence à un passage des *Confessions* (I, 8) dans lequel l'évêque d'Hippone prétend avoir appris le langage par définition (ou explication) ostensive : les adultes nommaient une chose en la désignant et Augustin comprenait qu'« à cette chose correspondaient les sons qu'ils faisaient entendre » [RP, p. 27]. Cette description contient une théorie implicite qui fait de la signification d'un mot l'objet qui lui correspond et qui est aussi la théorie du langage exprimé dans le *Tractatus* où « le nom signifie l'objet » [TLP, 3.203].

Cependant, il semble que Wittgenstein ait exagéré la rupture entre le *Tractatus* et les *Recherches*. Car la « conception augustinienne du langage » ne correspond ni à ce qu'Augustin dit dans le texte cité ni à la position du *Tractatus*. D'une part, le passage d'Augustin fait mention d'un langage non verbal « naturel à tous les peuples que traduisent l'expression du visage, le jeu du regard, les mouvements des membres et le son de la voix » [RP, p. 27]. D'autre part, la « pensée fondamentale » du Wittgenstein du *Tractatus* est que « les "constantes logiques" ne sont les représentants de rien » [TLP, 4.0312]. Autrement dit, il y a des signes (les constantes logiques) auxquels aucun objet ne correspond. Cette « conception augustinienne » n'est donc pas exhaustive du contenu de la théorie de la signification du *Tractatus* et le but d'Augustin, en écrivant les *Confessions*, n'était pas de proposer une théorie du langage. Néanmoins, elle fournit à Wittgenstein l'occasion de critiquer « une certaine image de l'essence du langage humain, qui est la suivante : les mots du langage dénomment des objets – les phrases sont des combinaisons de telles dénominations. – C'est dans cette image du langage que se trouve la source de l'idée que chaque mot a une signification. Cette signification est corrélée au mot. Elle est l'objet dont le mot tient lieu » [RP, § 1]. Cette conception rencontre une limite évidente quand il s'agit de définir des mots auxquels aucun objet matériel ne correspond, par exemple le chiffre 2. Mais, même dans les cas où le lien entre le mot et la chose semble bien établi, il existe une possibilité de malentendu et de quiproquo que l'Augustin de Wittgenstein semble passer sous silence. Si je tente d'enseigner à un enfant le nom d'une personne en la désignant du doigt, l'enfant pourrait « prendre ce nom pour un nom de couleur, pour la désignation d'une race, et même pour le nom de l'un des points cardinaux » [RP, § 28]. Dans sa description de l'acquisition du langage, Augustin « fait comme si l'enfant allait dans un pays étranger dont il ne comprenait pas la langue ; c'est-à-dire, comme s'il était déjà en possession d'un langage, mais pas de ce langage-là » [RP, § 32], c'est-à-dire comme s'il connaissait déjà le rôle que le nouveau mot doit jouer dans le langage.

RETOUR AU « SOL RABOTEUX » : LA SIGNIFICATION COMME USAGE

La « conception augustinienne du langage » que Wittgenstein assimile à celle du *Tractatus* ne résiste pas à l'examen du fonctionnement réel du langage. La philosophie de cet ouvrage était soumise à une exigence méthodologique en conflit avec la réalité : « Plus notre examen du langage effectif se précise,

plus s'aggrave le conflit entre ce langage et notre exigence. (Car la pureté de cristal de la logique n'était pas un résultat auquel je serais parvenu, mais une exigence.) Le conflit devient intolérable et l'exigence menace maintenant de se vider de son contenu. – Nous sommes sur un terrain glissant où il n'y a pas de frottement, où les conditions sont donc en un certain sens idéales, mais où, pour cette raison même, nous ne pouvons plus marcher. Mais nous voulons marcher, et nous avons besoin de frottement. Revenons donc au sol raboteux ! » [RP, § 107]. Ce paragraphe constitue un moment capital qui correspond à un bouleversement méthodologique : il s'agit de mettre de côté les prétentions à la généralité et à la systématité du logicisme que la réalité ne cautionne pas pour examiner comment le langage fonctionne réellement. C'est un basculement de l'attention, qui n'est plus absorbée par l'effort de construction d'une théorie cohérente et se porte désormais sur le monde extérieur. Et c'est « ce "besoin de frottement", cette volonté de revenir sur le "sol raboteux" du monde dans lequel nous vivons, qui suscite l'impression de proximité de Wittgenstein avec l'idée directrice de la sociologie » [Ogien, 2007, introduction].

Wittgenstein propose d'expliquer ce que l'on entend par la signification d'un mot comme étant, le plus souvent, non pas l'objet qui lui correspond, mais son emploi : « Pour une large classe des cas où il est utilisé – mais non pour tous –, le mot "signification" peut être expliqué de la façon suivante : la signification d'un mot est son emploi dans le langage. Et l'on explique parfois la signification d'un nom en montrant le porteur de ce nom » [RP, § 43]. La question de la portée de ce paragraphe et des cas qui lui échappent est un thème favori de la « wittgensteinologie ». L'erreur d'Augustin était de confondre justement le porteur du nom avec sa signification. Alors que les présentations un peu hâtives du « deuxième Wittgenstein » lui attribuent la thèse selon laquelle « la signification d'un mot est son usage », notons qu'il ne s'agit pas là d'une nouvelle théorie de la signification, mais seulement d'une manière d'expliquer le mot « signification » pour une classe de cas certes large mais limitée. On pourrait en exclure entre autres les définitions juridiques et les définitions scientifiques, par exemple celle des éléments chimiques de la table de Mendeleïev. Mais définir certains mots comme le « bien » serait « hors de question » [Flowers, 1999, vol. 4, p. 112].

JEU DE LANGAGE, AIR DE FAMILLE ET FORME DE VIE

Wittgenstein appelle « jeu de langage » « l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé » [RP, § 7]. Il introduit ce concept pour « faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » [RP, § 23] et que le sens d'une expression linguistique dépend d'un contexte et d'activités non linguistiques. Il donne un exemple de la diversité des jeux de langage : « Donner des ordres, et agir d'après des ordres », « rapporter un événement », « inventer une histoire ; et la lire », « faire du théâtre, chanter des comptines, résoudre des énigmes », etc. [RP, § 23]. Le *Tractatus* concevait le langage moins comme un jeu que comme un calcul (de propositions) et ne prenait en compte qu'un seul jeu de langage (celui de l'assertion qui « affirme la subsistance d'un état de choses » [TLP, 4.21]) qu'il isolait de son contexte extralinguistique.

Wittgenstein prévoit qu'on pourrait lui objecter : « Tu te facilites la tâche ! Tu parles de toutes sortes de jeux de langage, mais tu n'as nulle part dit ce qui est essentiel au jeu de langage et donc au langage lui-même, ce qui est commun à tous ces processus et fait d'eux un langage ou les parties d'un langage » [RP, § 65]. Autrement dit, Wittgenstein n'a pas précisé les conditions suffisantes et nécessaires auxquelles une chose doit satisfaire pour être un jeu. Il n'a pas défini l'essence du jeu. C'est en réponse à cette objection qu'il introduit une autre notion centrale aux *Recherches* : l'air de

famille. Considérons « les processus que nous nommons "jeux". Je veux dire les jeux de pions, les jeux de cartes, les jeux de balle, les jeux de combat, etc. Qu'ont-ils tous de commun ? ». L'erreur (très courante en philosophie) serait de tenir le fait que ces différents processus soient appelés « jeu » pour la preuve d'une essence commune qu'il s'agirait de découvrir. Mais il faut revenir encore une fois à la réalité plutôt que de se laisser ensorceler par le langage : « Ne dis pas : "Il doit y avoir quelque chose de commun à tous, sans quoi ils ne s'appelleraient pas des `jeux'" – mais regarde s'il y a quelque chose de commun à tous. – Car si tu le fais, tu ne verras rien de commun à tous, mais tu verras des ressemblances, des parentés, et tu en verras toute une série. Comme je viens de le dire : Ne pense pas, regarde plutôt ! » [RP, § 66]. L'examen de la réalité ne permet pas de conclure à l'existence d'une essence commune, mais conduit à remarquer un air de famille entre les différentes manières d'utiliser un mot : « Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d'"air de famille" ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent » [RP, § 67]. Deux membres d'une même famille peuvent avoir les mêmes yeux, ou les mêmes oreilles, mais il n'y a pas de trait précis (comme un nez retroussé) qui soit partagé par *tous* les membres de la famille et qui constituerait l'« essence » de l'air de famille. Une autre analogie employée est celle du fil dont la solidité « ne tient pas à ce qu'une certaine fibre court sur toute sa longueur, mais à ce que de nombreuses fibres se chevauchent » [RP, § 67].

Le sens d'un mot dépend de son usage au sein du jeu de langage et le jeu de langage dépend de la forme de vie. Wittgenstein introduit ce concept sans le définir ni le développer pour « faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » [RP, § 23]. Les activités linguistiques sont toujours étroitement liées à des activités non linguistiques et « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » [RP, § 19]. Imaginer un langage signifie l'imaginer en contexte, c'est-à-dire tel qu'il est employé dans des activités, des comportements, des pratiques – bref, dans une forme de vie. Une forme de vie étant toujours collective, on a là l'introduction de la dimension sociale et culturelle du langage absente du *Tractatus*. Il serait donc vain de s'interroger comme le fait la philosophie sur la signification de nombreux mots (comme l'amour, la liberté ou le bonheur) en les isolant de leur contexte extralinguistique et sans s'intéresser aux formes de vie au sein desquelles ces mots sont utilisés. Pour comprendre un jeu de langage, il faut comprendre la forme de vie auquel il appartient. « Quand bien même un lion saurait parler, nous ne pourrions le comprendre », car nous ne partageons pas sa forme de vie [RP, II, xi, p. 313]. Nous serions alors dans la situation d'un étranger qui comprendrait la langue d'un pays sans toutefois en comprendre les habitants, car il ne connaît pas leurs traditions ni leur mode de vie.

LA PHILOSOPHIE COMME COMBAT CONTRE L'ENSORCELLEMENT PAR LE LANGAGE

Une des difficultés des *Recherches* ne réside pas dans la technicité de l'écriture de Wittgenstein, mais dans le changement d'attitude et le coût que représente l'abandon de l'ambition d'une philosophie qui serait autre chose qu'une exploration linguistique : « Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Nous devons écarter toute *explication* et ne mettre à la place qu'une description. Et cette description reçoit sa lumière, c'est-à-dire son but, des problèmes philosophiques. Ces problèmes ne sont naturellement pas empiriques, mais ils sont résolus par une appréhension du fonctionnement de notre langage qui doit en permettre la reconnaissance en dépit de la tendance qui nous pousse à

mal le comprendre. Les problèmes sont résolus non par l'apport d'une nouvelle expérience, mais par une mise en ordre de ce qui est connu depuis longtemps. La philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage » [RP, § 109].

Comme dans le *Tractatus*, la philosophie des *Recherches* se veut clarificatrice et non pas dogmatique, et les problèmes philosophiques sont résolus en étant dissous. Cependant, une différence importante distingue la méthode philosophique prônée dans le *Tractatus* de celle des *Recherches* : la première est une analyse logique qui consiste à identifier les différentes composantes de la proposition. La seconde est une analyse « grammaticale » (au sens wittgensteinien du terme), c'est-à-dire qu'elle porte sur la manière dont les mots et les expressions sont employés dans le langage ordinaire. La « grammaire ainsi entendue » n'est ni normative, ni explicative, mais seulement descriptive. Elle « ne dit pas comment le langage doit être construit pour atteindre son but, pour agir de telle et telle manière sur les hommes. Elle décrit seulement l'emploi des signes et ne l'explique d'aucune façon » [RP, § 496].

11

Wittgenstein est ainsi passé de la méfiance de la grammaire entendue comme ensemble de normes gouvernant l'emploi du langage à la confiance faite à la grammaire comme manière dont le langage est effectivement employé dans la vie quotidienne.

12

Comme dans le *Tractatus*, « le philosophe traite une question comme on traite une maladie » [RP, § 225]. Contrairement à Russell, Wittgenstein cherchait dans la philosophie non pas la certitude, mais la clarté et la « paix dans les pensées » [RM, p. 43] : « Nous ne voulons ni affiner ni compléter de manière extraordinaire le système des règles qui régissent l'emploi de nos mots. La clarté à laquelle nous aspirons est en effet une clarté totale. Mais cela veut seulement dire que les problèmes philosophiques doivent totalement disparaître. La véritable découverte est celle qui me donne la capacité de cesser de philosopher quand je le veux. – Elle est celle qui apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent elle-même en question. [...] En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » [RP, § 133].

13

En effet, la philosophie des *Recherches* revêt un aspect de thérapie cognitive avant l'heure. Le but de l'auteur est de « montrer à la mouche comment sortir du piège à mouches » [RP, § 309] et de libérer l'esprit des questions qui paralysent le philosophe. « La langue des philosophes est une langue déjà déformée, comme par des souliers trop petits. [...] Le philosophe est quelqu'un qui doit guérir en lui-même de nombreuses maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux saines notions du sens commun » [RM, p. 41-44]. Il souffre d'un handicap dont les non-philosophes sont préservés et se laisse empêtrer dans des questions sans lien avec la réalité contre lesquelles l'homme du commun semble être naturellement prémuni.

14

Les thérapies sont différentes car les « nombreuses maladies de l'entendement » sont différentes, ce qui permet d'expliquer la variété des interprétations des *Recherches*. Nous pensons avec Brad Kallenberg que « lire Wittgenstein mène à juste titre à des conclusions différentes parce que les maladies diffèrent. Chaque auteur défend la "théorie de Wittgenstein" qui reflète le mieux comment il s'est évadé de son propre piège à mouche » [Kallenberg, 2001, p. 3]. L'aspect dialogique et éclaté des *Recherches* rend impossible une interprétation qui ne privilégierait pas certains paragraphes aux dépens d'autres et leur auteur considérerait ses écrits comme un miroir qu'il présenterait au lecteur [RM, p. 17-18]. C'est pourquoi les interprétations en disent davantage sur l'interprète que sur Wittgenstein lui-même.

15

Le concept d'air de famille nous permet de définir un mot ou une notion sans devoir lui supposer une essence au-delà des cas concrets où des énoncés comportant cette notion sont employés. Pour Wittgenstein, c'est cette recherche de l'*essence* qui est à la racine de la « maladie philosophique » et dont il faut se guérir en revenant encore au « sol raboteux » et en se souvenant de regarder plutôt que de penser : « Quand les philosophes emploient un mot – "savoir", "être", "objet", "je", "proposition", "nom" – et s'efforcent de saisir l'essence de la chose en question, il faut toujours se demander : ce mot est-il effectivement employé ainsi dans le langage où il a son lieu d'origine ? Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » [RP, § 116]. Par exemple, le verbe « savoir » n'est presque jamais employé de manière réflexive en dehors des cours de philosophie. Nul ne se pose la question « comment sais-je que je sais ? » en dehors des cours d'épistémologie. Une question qui n'est posée qu'en cours de philosophie utilise certains mots d'une manière différente et qui n'est pas celle de la vie quotidienne. « Lorsque nous philosophons, nous ressemblons à des sauvages, à des primitifs qui entendent les modes d'expression d'hommes civilisés, les interprètent de travers, et tirent ensuite de leurs interprétations les conclusions les plus étranges » [RP, § 194].

16

La quête de l'essence d'une notion est une entreprise vaine, car l'usage du langage et la compréhension qu'on en a dépendent d'une forme de vie partagée, de comportements et de pratiques communs. Il serait mieux indiqué d'en donner une vue synoptique en juxtaposant les différentes manières dont ces mots peuvent être employés : « L'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'avons pas une vue synoptique de l'emploi de nos mots. – [Celle-ci] nous procure la compréhension qui consiste à "voir les connexions". [...] Le concept de représentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. Il désigne notre forme de représentation, la façon dont nous voyons les choses » [RP, § 122].

17

À ceux que la perspective de remplacer vingt-cinq siècles de philosophie occidentale par une « vision synoptique de l'emploi de nos mots » laisse peu convaincus, Wittgenstein répond en minimisant l'ampleur de la perte : « D'où nos considérations tirent-elles leur importance, étant donné qu'elles semblent ne faire que détruire tout ce qui présente de l'intérêt, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important ? (Pour ainsi dire tous les édifices, en ne laissant derrière elles que des débris de pierre et des gravats.) Mais ce sont seulement des châteaux de sable que nous détruisons, et nous mettons à découvert le fondement du langage sur lequel ils reposaient » [RP, § 118].

18

DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UN LANGAGE PRIVÉ

« Un homme peut s'encourager lui-même, se donner un ordre à lui-même, s'obéir, se faire des reproches, s'infliger une punition, se poser une question et y répondre. On peut même imaginer des hommes qui ne parleraient que par monologue [...]. Mais pourrait-on aussi concevoir un langage permettant à quelqu'un de noter par écrit ou d'exprimer à voix haute ses expériences internes – ses sentiments, ses émotions, etc. – pour son propre usage ? – Ne pourrions-nous pas le faire dans notre langage usuel ? – Mais ce n'est pas ce que je veux dire. Les mots de ce langage devraient se rapporter à ce qui peut seulement être connu de celui qui le parle, à ses sensations immédiates, privées. Personne d'autre ne pourrait donc comprendre ce langage » [RP, § 243].

19

Le langage privé tel que le conçoit Wittgenstein n'est pas un langage codé que je serais le seul à pouvoir décrypter, mais un langage qui renvoie à des sensations immédiates et privées dont nul autre ne ferait l'expérience. C'est le « langage logiquement parfait » de Russell [1918, p. 25-26] permettant de désigner les données immédiates des sens, mais qui serait impropre à la communication car son vocabulaire « serait très largement privé » : seul le locuteur aurait accès aux données empiriques qu'il nomme. Or la possibilité d'un tel langage est un présupposé explicite ou implicite de l'épistémologie et de la métaphysique modernes et de disciplines plus récentes comme la philosophie contemporaine de l'esprit et les sciences cognitives. Un wittgensteinien pourrait dire que ces disciplines n'ont pu se développer qu'au prix d'un « oubli » de Wittgenstein. Ce que l'on appelle l'« argument du langage privé » renvoie à la question de la règle et de son application. Il illustre un cas intéressant de la wittgensteinologie : les wittgensteiniens sont toujours divisés sur la question de son contenu, de son objet et de sa validité, les commentateurs ayant tendance à reconnaître dans le texte de Wittgenstein « leurs propres présupposés, sans les expliciter ni vérifier si Wittgenstein les partageait » [Candlish et Wrisley, 2014].

PEUT-ON MENACER UN INTERVENANT INVITÉ AVEC UN TISONNIER ?

C'est le 25 octobre 1946 qu'a eu lieu la célèbre altercation entre Wittgenstein et Karl Popper. Invité à s'exprimer au Moral Sciences Club de Cambridge (dont Wittgenstein était le président), Popper choisit de s'en prendre expressément à l'idée wittgensteinienne selon laquelle il n'existerait pas, à proprement parler, de problèmes philosophiques.

Poppériens et wittgensteiniens sont toujours divisés sur la question de « ce qui s'est réellement passé » pendant la dizaine de minutes qu'aurait duré cette rencontre qui mit face à face les représentants de deux rapports opposés à la philosophie.

Dans son autobiographie, Popper raconte l'incident : « Au début de l'année académique 1946-1947, j'ai reçu une invitation du secrétaire du Moral Sciences Club de Cambridge pour parler d'une "énigme [puzzle] philosophique" de mon choix. Il était bien sûr clair que l'expression était due à Wittgenstein et qu'il y avait derrière elle la thèse philosophique de Wittgenstein selon laquelle il n'y a, en philosophie, pas de véritables problèmes, mais seulement des énigmes linguistiques. Comme cette thèse faisait partie de mes aversions préférées, j'ai choisi pour titre de mon intervention : "Y a-t-il des problèmes philosophiques ?" » [Popper, 1974, p. 140].

Rappelons que, à cette époque-là, Popper venait de publier *La Société ouverte et ses ennemis* [1945] qui contient plus de quinze références hostiles à Wittgenstein dont il critique la conception de la philosophie comme activité de clarification et non de théorisation.

Il décrit son intervention : « J'ai dit que si je pensais qu'il n'y avait pas de véritables problèmes philosophiques, je ne serais certainement pas un philosophe, et que la seule justification pour être un philosophe était le fait que beaucoup de gens, ou peut-être tout le monde, adoptent sans plus de réflexion des solutions intenable à beaucoup, ou peut-être à tous les problèmes philosophiques. Wittgenstein bondit de nouveau, m'interrompit et se mit à parler longuement des énigmes et de la non-existence de problèmes philosophiques. Au moment qui m'a semblé propice, je l'ai interrompu en lui donnant une liste de problèmes philosophiques que j'avais préparée, tels que : "Accédons-nous à la connaissance par le biais des sens ? Obtenons-nous notre connaissance par induction ?" Wittgenstein répondit que ces questions relevaient de la logique et non pas de la philosophie. J'ai alors parlé de l'existence potentielle ou actuelle des infinis, mais il répondit que ce problème était un problème mathématique et non pas philosophique [...]. J'ai alors évoqué les problèmes moraux et le problème de la validité des règles

morales. À ce moment, Wittgenstein, qui était assis à côté du feu et jouait nerveusement avec un tisonnier qu'il utilisait quelques fois comme la baguette d'un chef d'orchestre pour ponctuer ses affirmations, me lança un défi : "Donnez-moi un exemple de règle morale !" Je répondis : "On ne menace pas les intervenants invités avec un tisonnier", sur quoi Wittgenstein, fou de rage, jeta le tisonnier et quitta la pièce en claquant la porte derrière lui. J'étais atterré. J'avoue être venu à Cambridge dans l'espoir de provoquer Wittgenstein et de le pousser à défendre sa position selon laquelle il n'y a pas de véritables problèmes philosophiques et de discuter de la question avec lui. Mais mon but n'était nullement de le mettre en colère, et j'ai été surpris de découvrir qu'il ne comprenait pas la plaisanterie. [...] Après son départ, nous avons eu une discussion très agréable dont Bertrand Russell a été l'un des participants principaux. Après cela, Braithwaite [qui avait assisté à la scène] m'a fait ce compliment peut-être douteux : j'avais été le seul qui ait réussi à interrompre Wittgenstein de la manière dont il interrompait tous les autres » [Popper, 1974, p. 140-142].

Mettre Wittgenstein en colère ne relevait pas de l'exploit (les écolières de la montagne autrichienne y arrivaient très bien), mais le plus probable est que ce dernier ait quitté la pièce en réaction non pas à la repartie de Popper mais à celle de Russell qui se serait interposé en lui intimant de poser le tisonnier. Popper a aussi probablement prononcé sa fameuse phrase *après* le départ de Wittgenstein et en réponse à une question d'un membre du public [Edmonds et Eidinow, 2002, p. 276]. Russell était le « troisième homme » de l'incident, celui dont Popper essayait vainement d'obtenir les faveurs, dans une espèce de rivalité mimétique avec Wittgenstein. Quant au tisonnier, Wittgenstein ne l'a jamais utilisé pour menacer l'auteur de *La Société ouverte* et, selon certains témoignages, il aurait même calmement refermé la porte derrière lui.

Près de trente ans après cette rencontre, Popper continuait toujours à déverser sur Wittgenstein ses critiques assassines : « À mon sens, Wittgenstein (dans la partie tardive de son œuvre) n'a pas montré à la mouche comment sortir du piège à mouche. Je dirais plutôt que je reconnais dans la mouche incapable de s'échapper un autoportrait frappant de Wittgenstein. Wittgenstein était un cas wittgensteinien, tout comme Freud était un cas freudien » [Popper, 1994, p. 178-179].

Jusqu'en 1982, l'« argument du langage privé » correspondait à une sélection de paragraphes généralement choisis entre les paragraphes 243 et 315 des *Recherches* dans lesquels Wittgenstein démontre l'impossibilité d'un tel langage. En 1982, Saul Kripke [1982] provoque une petite révolution en plaçant le « véritable argument du langage privé » au paragraphe 202, à la lumière duquel il conviendrait selon lui de lire le paragraphe 243 : « C'est donc que "suivre la règle" est une pratique. Croire que l'on suit la règle n'est pas la suivre. C'est donc aussi qu'on ne peut pas suivre la règle *privatim* ; sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre » [RP, § 202]. Si j'avais un langage entièrement privé, je n'aurais aucun moyen de savoir si mon emploi d'un mot donné est correct ou pas. Une donnée empirique à laquelle je serais le seul à avoir accès ne peut constituer la signification d'un mot car celle-ci est (dans un grand nombre de cas) son usage, et ce dernier renvoie à une forme de vie ancrée dans une communauté. Suivre une règle est une pratique sociale, au même titre que « transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs » [RP, § 199].

Fidèle à sa méthode, Wittgenstein ne définit pas le concept de règle, mais donne des exemples (règles du jeu d'échecs ou règles de calcul). Si comprendre un mot signifie savoir l'utiliser, comprendre une règle signifie savoir l'appliquer ou la suivre. Or le paradoxe veut que qu'une règle ne puisse « déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. [Et] si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire. Et, de ce fait, il n'y aurait donc ni accord, ni contradiction » [RP, § 201].

Toute règle est susceptible de recevoir plusieurs interprétations incompatibles. Pour reprendre l'exemple de Kripke [1982, p. 87-89], supposons que je n'aie jamais additionné deux nombres supérieurs à 56. Si je fais la somme de 57 et de 68, j'obtiens 125. Mais un sceptique pourrait considérer que je me suis trompé et que la réponse correcte est 5, en vertu de la règle suivante : « La somme de deux nombres supérieurs à 56 est toujours égale à 5. » Nous pourrions considérer une telle règle comme absurde, mais elle est compatible avec toutes mes additions antérieures. Que reste-t-il alors de la force normative de la règle ? Comment distinguer l'application correcte de la règle de son application incorrecte ? Le critère ne se trouve pas dans l'énoncé de la règle, mais dans les réactions non cognitives éventuelles suscitées par son application. Il « y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle" et "l'enfreindre" selon les cas de son application » [RP, § 201]. Cette appréhension n'est pas cognitive et se manifeste dans les réflexes que nous avons quand quelqu'un applique la règle ou l'enfreint. La compréhension d'une règle n'est pas un état mental qui déterminerait notre comportement, mais une disposition à agir d'une certaine manière. Wittgenstein fait ainsi l'économie de la dimension cognitive de la règle au profit de sa dimension sociale : « Ne conçois surtout pas la compréhension comme un "processus psychique" ! – Une telle façon de parler te plonge en effet dans la confusion. Mais demande-toi dans quel cas et dans quelles circonstances nous disons : "Maintenant, je sais comment continuer [une série de chiffres par exemple]" » [RP, § 154]. Il s'agit donc de répertorier les cas où l'on reconnaîtrait qu'untel sait appliquer telle ou telle règle.

Est-ce « donc l'accord entre les hommes [qui] décide du vrai et du faux ? [...] C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » [RP, § 241]. La forme de vie joue ici un rôle analogue à celui de la forme générale de la proposition dans le *Tractatus* (« ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP, 4.5]) : « Ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire –, ce sont des formes de vie » [RP, p. 316].

CRITIQUE DE L'INTÉRIORITÉ

Wittgenstein critique l'illusion cartésienne d'un sujet qui serait le seul à avoir accès à son monde intérieur et à ses propres sensations, une *res cogitans* distincte de la *res extensa* :

« Comment les mots se rapportent-ils aux sensations ? [...] Comment la relation entre le nom et ce qu'il dénomme est-elle établie ? Cette question est semblable à celle-ci : Comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations ? Du mot "douleur", par exemple. Une possibilité est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle, de la sensation, et qu'ils la remplacent. Un enfant s'est blessé, il crie ; et alors les adultes lui parlent, ils lui apprennent des exclamations, et plus tard des phrases. Ils enseignent à l'enfant un nouveau comportement de douleur.

"Tu dis donc que le mot 'douleur' signifie en réalité crier ?" – Je dis au contraire que l'expression verbale de la douleur remplace le cri et qu'elle ne le décrit pas » [RP, § 244].

27

Celui qui dit « J'ai mal » ne décrit pas par là un monde intérieur et privé auquel il serait le seul à avoir accès, mais exprime ainsi une douleur qu'il aurait pu exprimer de manière non verbale par un cri ou des larmes.

28

Un défenseur naïf de l'empirisme et du langage logiquement parfait de Russell pourrait penser que mes sensations sont privées en ce que « moi seul peux savoir si j'ai vraiment mal ; les autres peuvent seulement le présumer » [RP, § 246]. Mais, d'une part, comme Wittgenstein le fait remarquer, les autres savent très souvent si j'ai mal et, de l'autre, si « j'ai mal » est une expression de la douleur au même titre qu'un cri, ce n'est pas une proposition communiquant une information que je pourrais ignorer. Dire « je sais que j'ai mal aux dents » serait un usage impropre du verbe « savoir » car la phrase contraire est dépourvue de sens : je ne peux pas avoir mal aux dents sans le savoir.

29

Wittgenstein explore l'asymétrie entre la première et la troisième personne du singulier : dire « je sais que j'ai mal » ou « je doute que j'aie mal » ne fait pas partie de la grammaire des verbes douter ou savoir, contrairement aux expressions « je sais qu'il a mal » ou « je doute qu'il ait mal », qui emploient ces verbes de manière conforme à leur grammaire.

L'auteur des *Recherches* ne nie pas l'existence de processus psychiques, comme le fait de se souvenir de quelque chose, mais s'oppose « à l'image du "processus interne" » : « Nous nions que l'image du processus interne nous donne l'idée correcte de l'emploi de l'expression "se souvenir". Nous affirmons que cette image et ses ramifications nous empêchent de voir l'emploi du mot tel qu'il est » [RP, § 305]. Il ne réduit pas non plus les propositions mentales à des dispositions comportementales : souffrir sans le montrer fait partie du jeu de langage de la souffrance, tout comme simuler une douleur que l'on n'a pas.

30

Ces quelques remarques de Wittgenstein ont été mises au service de la critique de l'orthodoxie cognitiviste et de la défense de la thèse de l'externalité de l'esprit humain qui insiste sur son caractère collectif [Descombes, 1995].

31

WITTGENSTEIN ET KEYNES : DES PARALLÈLES QUI SE CROISENT ?

« Eh bien, Dieu est arrivé. Je l'ai rencontré au train de 17 h 15 », écrit Keynes à son épouse Lydia Lopokova le 18 janvier 1929, jour du retour de Wittgenstein à Cambridge [Monk, 1990, p. 255]. Ce retour est dû en partie à l'insistance et à l'assistance de Keynes qui héberge chez lui cet ancien combattant d'une armée ennemie, le réintroduit à la vie sociale de Cambridge et l'aide à y obtenir un *fellowship*. On ne saurait surestimer l'aide matérielle et immatérielle apportée par Keynes depuis leur rencontre à Cambridge en 1912 : une aide financière précieuse après le « suicide financier » de Wittgenstein en 1914, des contacts à Cambridge, d'autres contacts pour voyager en Russie ou encore pour obtenir la nationalité britannique, etc.

À son arrivée à Cambridge, Wittgenstein se donne pour tâche de critiquer le *Tractatus* et de guérir ses étudiants de sa propre influence. Commence alors ce qu'on appelle la « période intermédiaire » de sa pensée [Hintikka et Hintikka, 1986, p. 147], celle qui sépare le « premier » du « deuxième » Wittgenstein et qui s'étendra jusqu'à 1936. Sa présence ravive l'intérêt de Keynes pour la philosophie. Réunis sur le petit territoire du King's College de Cambridge (dont Keynes gérait le patrimoine), les deux amis et collègues ont de longues discussions dominées par les monologues du philosophe autrichien.

Comparer le parcours intellectuel des deux amis permet d'établir le parallèle suivant : « Il y a une seconde économie de Keynes, comme il y a une seconde philosophie de Wittgenstein : l'une et l'autre ont été élaborées sur le même campus, dans la même période (1930-1936), avec un même tournant décisif en 1933 » [Favereau, 2005, p. 403]. Le parallèle est visible dans les écrits de Keynes de 1929 à 1936 : la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (TG), publiée en 1936, est, « pour l'économie, dans le même rapport avec le *Traité de la monnaie* [publié en 1930] qu'est, pour la philosophie, *mutatis mutandis*, l'ouvrage posthume de Wittgenstein, les *Recherches philosophiques* (1953), avec le *Tractatus logico-philosophicus* (1921) [...]. Il y a bien deux Keynes, comme il y a deux Wittgenstein, et le passage du premier au second Keynes offre un parallèle impressionnant avec le passage du premier au second Wittgenstein : chaque fois, la question est celle de la place respective du langage ordinaire et du langage savant dans les disciplines des sciences humaines et sociales, notamment l'économie et la philosophie » [Favereau, 2005, p. 404].

Absente du *Traité de la monnaie* (TM), la notion d'orthodoxie économique apparaît dans la TG. Dans la préface à l'édition française de la TG, Keynes évoque l'« orthodoxie » qui domine l'économie politique en Angleterre et qui correspond à ce que nous appellerions aujourd'hui l'école néoclassique. Cette orthodoxie, dans laquelle le TM s'inscrivait encore, n'est pas une « doctrine immuable ». Elle « a évolué progressivement. Mais ses postulats, son esprit, sa méthode sont restés étonnamment les mêmes et une remarquable continuité se distingue à travers les changements » [Keynes, 1936, p. 5]. Elle est caractérisée par son point aveugle, le fait économique qu'elle ne peut intégrer : la possibilité d'un chômage involontaire, massif et persistant. Un chômage qui ne serait pas dû au niveau excessif des salaires réels, mais à l'insuffisance de la demande globale, elle-même causée par les anticipations commerciales des entrepreneurs dont les prévisions pessimistes sont autant de prophéties autoréalisatrices. Keynes montre que le chômage involontaire est *impensable* pour l'économie orthodoxe, en raison de ses deux postulats : d'une part, l'égalité du salaire et du produit marginal, et, de l'autre, l'égalité de l'utilité du salaire pour un volume d'emploi donné et de la désutilité marginale de ce volume d'emploi. Mais ces postulats ne sont pas toujours justifiés et l'économie orthodoxe n'est valide que dans un nombre limité de cas où ces postulats sont vérifiés.

Si le parallèle entre Wittgenstein et Keynes est facile à établir, la question de l'influence exacte du premier sur le second reste ouverte. L'auteur de la TG n'y cite pas Wittgenstein et ne parle pas de jeu de langage. Néanmoins, Olivier Favereau propose l'« hypothèse Wittgenstein », celle d'une « possible interprétation du contenu de la seconde économie de Keynes à la lumière de la seconde philosophie de Wittgenstein ». L'influence de ce dernier serait palpable dans l'importance accordée par Keynes au langage ordinaire et dans son approche du langage des économistes orthodoxes, non pas comme un miroir de la réalité économique, mais comme un jeu de langage qui façonne la perception de cette réalité et fonctionne comme des œillères qui empêchent ceux qui l'emploient de voir certaines réalités et leur font prendre la partie pour le tout.

Une influence inverse (de Keynes sur Wittgenstein) est peu probable [Coates, 1996, p. 133].

Les *Recherches* comportent une critique du projet d'une psychologie « scientifique » qui voudrait être à la psychologie naïve ce qu'est la chimie à l'alchimie et qui prendrait la physique pour modèle. Or celle-ci n'est pas un modèle convenable dans la mesure où, pour Wittgenstein, la psychologie ne traite pas « des processus de la sphère psychique, comme la physique de ceux de la sphère physique. Voir, entendre, penser, sentir, vouloir ne sont pas objets de la psychologie *au sens* où les mouvements des corps, les phénomènes électriques, etc. sont objets de la physique » [RP, § 571]. Car le physicien observe et étudie des phénomènes qu'il voit, alors que le psychologue n'observe que l'expression (dans le comportement) de phénomènes qu'il ne voit pas. « La confusion et l'aridité de la psychologie ne se laissent pas expliquer par le fait que celle-ci serait une "jeune science". Son état n'est pas comparable à celui de la physique à ses débuts, par exemple. [...] Car, en psychologie, il y a des méthodes expérimentales et une confusion conceptuelle » [RP, p. 324]. La confusion conceptuelle fondamentale consiste à voir des « phénomènes psychologiques » là où il n'y a que des comportements : « Les verbes psychologiques voir, croire, penser, souhaiter ne désignent pas des phénomènes. Mais la psychologie observe les phénomènes du voir, croire, penser, souhaiter » [F, § 471].

Wittgenstein ne nie pas l'existence de processus psychiques, mais rejette la corrélation entre ces processus et les processus cérébraux : « Rien ne semble plus naturel que de supposer que la pensée n'est coordonnée à aucun processus physiologique cérébral ; de sorte qu'il serait donc impossible de lire des processus de pensée à partir des processus cérébraux » [F, § 608]. Il est « tout à fait possible que certains phénomènes psychologiques ne *puissent* pas faire l'objet de recherches physiologiques, dans la mesure où rien de physiologique ne leur correspond » [F, § 609]. Le jeu de langage des phénomènes psychologiques, par exemple de la mémoire, nous induit en erreur en nous laissant croire à un processus physiologique correspondant : « J'ai vu cet homme il y a des années : maintenant, je le revois, je le reconnais, je me souviens de son nom. Et pourquoi faudrait-il qu'il y ait une cause à ce souvenir dans mon système nerveux ? Pourquoi une chose ou une autre doit-elle toujours y être emmagasinée *sous une forme ou sous une autre* ? Pourquoi doit-elle y avoir laissé une trace ? Pourquoi n'y aurait-il pas de régularité psychologique à laquelle ne correspond aucune régularité physiologique ? Si cela bouleverse nos concepts de causalité, c'est qu'il est temps de les bouleverser » [F, § 610].

L'attention au comportement humain et la critique de la distinction entre un monde intérieur privé et un monde extérieur observable par tous permettraient d'attribuer à Wittgenstein un certain béhaviorisme. Lui-même anticipe la question : « N'es-tu donc pas un béhavioriste masqué ? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain ? » – « Si je parle d'une fiction, c'est d'une fiction *grammaticale* » [RP, § 307]. Dans le cas de la psychologie, la fiction consisterait à employer un vocabulaire mental pour décrire des comportements.

PLAN

Critique de la « conception augustinienne du langage »

Retour au « sol raboteux » : la signification comme usage

Jeu de langage, air de famille et forme de vie

La philosophie comme combat contre l'ensorcellement par le langage

Remplacer la définition par la vision synoptique

De l'impossibilité d'un langage privé

Qu'est-ce que suivre une règle ?

Critique de l'intériorité

Critique de la psychologie

AUTEUR

Rola Younes

Mis en ligne sur Cairn.info le 29/04/2016



CHAPITRE SUIVANT



Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte © La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Lycée Henri IV Paris