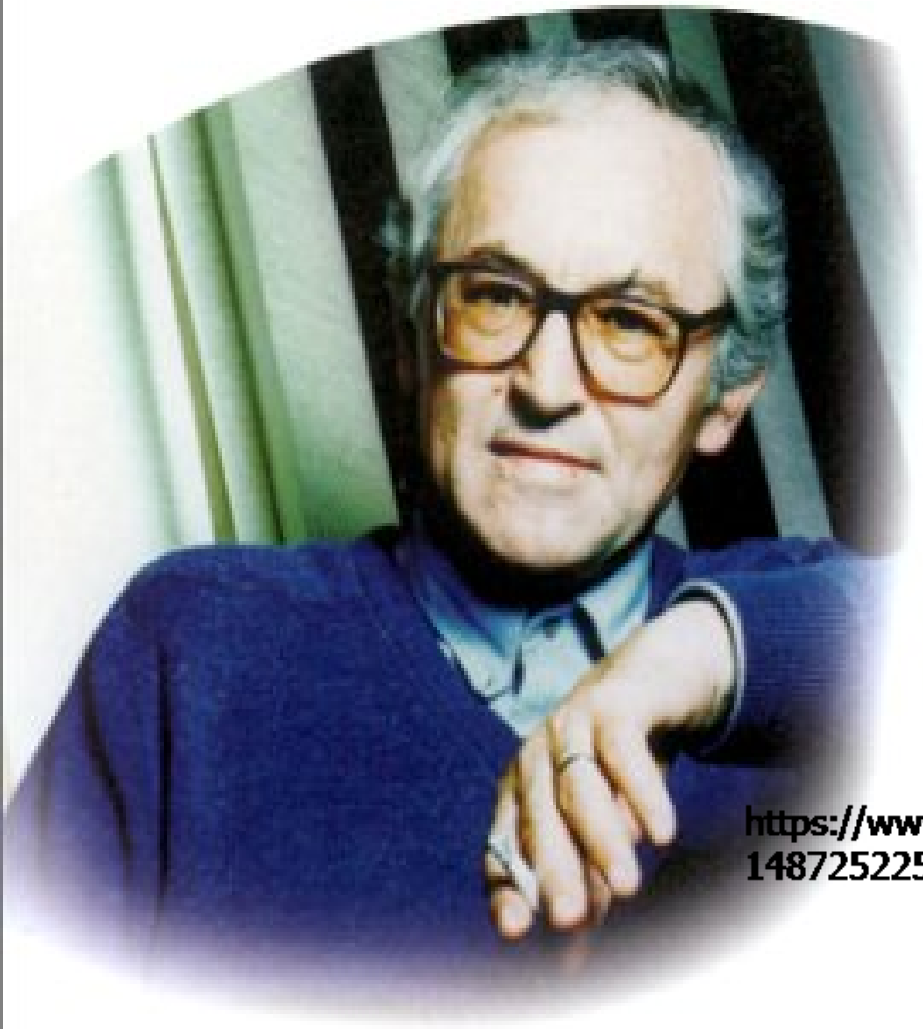
JACQUES BOUVERESSE

LE PHILOSOPHE ET LE RÉEL

Entretiens avec Jean-Jacques Rosat



https://www.facebook.com/pages/Livreuniverselpourtous/
148725225302229

Pluriel

JACQUES BOUVERESSE

LE PHILOSOPHE ET LE RÉEL

Entretiens avec Jean-Jacques Rosat

Philosophie

HACHETTE
Littératures

Du même auteur

La Parole malheureuse, Editions de Minuit, 1971.
Wittgenstein : la rime et la raison, Editions de Minuit, 1973.
Le Mythe de l'intériorité, Editions de Minuit, 1976/1987 (avec une nouvelle préface).
La Philosophie chez les autophages, Editions de Minuit, 1984.
Rationalité et cynisme, Editions de Minuit, 1984.
La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité, Editions de Minuit, 1987.
Le Pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel, Editions de Minuit, 1988.
Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud, Editions de l'Eclat, 1991.
Herméneutique et linguistique (suivi de *Wittgenstein et la philosophie du langage*), Editions de l'Eclat, 1991.
L'Homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire, Editions de l'Eclat, 1993.
Langage, perception et réalité. Tome I : *La Perception et le jugement*, Editions Jacqueline Chambon, 1995.
La Demande philosophique (Leçon inaugurale du Collège de France), Editions de l'Eclat, 1996.
Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens, Editions Jacqueline Chambon, 1997.

Ouvrage publié sous la direction
de Christiane Chauviré

© Hachette Littératures, 1998.

L'esprit du grimpeur

Ces *Entretiens* sont à la fois l'autobiographie intellectuelle d'un auteur qui occupe sur la scène philosophique française une place très singulière[1], l'exposé des réflexions d'un des philosophes les plus au fait de quelques-uns des grands débats contemporains et un plaidoyer pour un style de pensée à la fois plus modeste, plus rigoureux et plus ironique qu'il n'est coutume chez nous.

Jacques Bouveresse appartient à cette génération des jeunes assistants qui, dans les années 60, montèrent à l'assaut d'une Sorbonne mandarinale, un peu poussiéreuse et à dominante spiritualiste. Mais la véritable nouveauté pour lui, ce n'était ni la linguistique, ni le marxisme, ni la psychanalyse, mais la logique, cette logique qu'on appelait alors encore « moderne » car, bien qu'elle fût née au début du siècle à Iéna et à Cambridge, et qu'elle eût déjà profondément bouleversé et imprégné la philosophie du XX^e^ siècle de Vienne à Harvard, le provincialisme parisien la tenait toujours pour exotique et marginale. Ce choix de la logique et des philosophes logiciens le mettra à part, dans une position de franc-tireur assez en accord avec son tempérament peu discipliné.

D'une part, il trace son sillon. Il devient, concernant Wittgenstein, Frege et quelques autres, une autorité internationalement reconnue. Il écrit en trente ans une quinzaine de livres et près de cent cinquante articles, dont certains sont de véritables essais. Il enseigne sans discontinuer et forme plusieurs générations d'élèves qui sans être jamais des épigones, et en prenant même parfois des options

philosophiques très différentes des siennes, font vivre aujourd'hui en France une mouvance analytique très diverse et féconde. D'autre part, dans une philosophie française qui oscille sans cesse entre la succession des modes (structuralismes divers, « nouvelle philosophie », postmodernismes) et la permanence d'une histoire de la philosophie hégémonique, Bouveresse, par ses satires, ses coups de colère et ses refus déclarés, trace la voie étroite d'une certaine résistance intellectuelle qui aidera bien des égarés à s'y retrouver et à se retrouver.

D'où lui vient cette force de tenir ainsi son cap à contre-courant ? Quel rôle a joué dans la formation de son tempérament philosophique le choc culturel entre le monde paysan de son enfance et le microcosme de Normale sup ? Comment s'est-il constitué ses propres références en réaction contre le climat intellectuel et moral de l'époque ? Telles étaient les questions que je me posais et c'est parce que je souhaitais que Jacques Bouveresse eût l'occasion une fois de raconter son itinéraire que je lui ai proposé de faire ce livre.

Mon second but était de lui donner une occasion de présenter ses idées de manière synthétique, sans érudition ni technique, et à la première personne. Il n'y a certes pas de philosophie bouveressienne, au sens où Bouveresse n'a guère de thèses et encore moins de système. Mais il a des choix, et plus encore des refus, extrêmement déterminés ; des perplexités aussi qui, chez un philosophe attentif aux nuances et aux complexités, ne sont pas moins significatives. Malheureusement, l'inadéquation des catégories que lui ont appliquées trop souvent le conformisme académique et la paresse journalistique est responsable de bien des malentendus : on l'a catalogué comme spécialiste de la philosophie anglo-saxonne alors que la plupart de ses auteurs de prédilection sont de langue allemande (mais, il est vrai, le plus souvent autrichiens) ; on a voulu le cantonner dans la philosophie de la logique et des sciences

quand il a un romancier comme Musil pour auteur de chevet ; on a voulu le réduire au rôle d'exégète quand il n'a cessé de développer en sous-main une pensée originale : classique par les problèmes qu'elle aborde, peu conformiste dans son style.

Qu'est-ce que la signification d'un mot ? Comment rendre compte de la nécessité en mathématiques si l'on refuse le platonisme ? Que peut-on attendre de la psychologie pour la connaissance de l'esprit ? Avons-nous besoin de distinguer l'éthique de la morale ? Si l'humanité ne va nulle part, quel genre de philosophie de l'histoire peut-on se donner ? Pourquoi vouloir être réaliste et quel réalisme est aujourd'hui possible ? Y a-t-il des vérités en philosophie ? Si ces problèmes philosophiques, et d'autres, qu'aborde ce livre, nous viennent de la tradition, on a en revanche des chances d'être surpris par le rejet de certaines alternatives qu'on croyait obligées et par la fausse banalité de certaines réponses.

Enfin, ce livre tout entier plaide pour une philosophie claire et exacte, rigoureuse et informée, modeste et antihéroïque. C'est délibérément qu'il s'ouvre par deux entretiens qui portent sur les deux traits qui me paraissent les plus caractéristiques de l'attitude intellectuelle de Bouveresse : la distance ironique, voire la charge satirique, face aux grands mots de la philosophie et aux illusions qu'elle entretient sur ses pouvoirs et sur elle-même ; et le souci de la réalité, voire l'amour pour elle, qui conduit à se défier de tous les idéalismes.

Ironie et réalisme, tel est selon une formule de Musil que Bouveresse aime à citer, « l'esprit du grimpeur qui sait que le pied le plus sûr est toujours aussi le plus bas placé ».

JEAN-JACQUES ROSAT[2]

Chapitre premier

IRONIE ET SATIRE

— Vous vous présentez vous-même comme un philosophe rationaliste, mais votre rationalisme est d'une espèce un peu particulière. On pourrait le qualifier de « rationalisme ironiste » ou « rationalisme satirique ». Vous vous réclamez en effet d'une lignée d'esprits originaux – Sterne, Lichtenberg, Kraus, Musil, Valéry notamment et, bien sûr, Wittgenstein – qui tiennent, dites-vous, « la réserve, l'abstinence, le sang-froid et l'ironie » (plutôt que « l'assurance, la conviction, la foi et l'enthousiasme ») pour les qualités intellectuelles et morales les plus nécessaires à la pensée. Pourquoi la raison et pourquoi, s'il faut la défendre, en appeler à l'ironie plutôt que de faire référence aux valeurs de la discussion rationnelle, à la manière de Popper, de Rawls ou de Habermas ?

— Vous connaissez le mot de l'Evangile : « Seigneur, à qui irions-nous ? Nous n'avons pas d'autre espérance. » C'est ce que je dirais de la raison : « A qui irions-nous ? Nous n'avons rien d'autre. » Je constate d'ailleurs que nombre de philosophes contemporains, après avoir considéré la raison comme intrinsèquement répressive ou s'être laissés fasciner par les solutions violentes ou radicales en sont arrivés à peu près à la même conclusion. Mais nous devons aussi nous méfier de l'étrange rôle qu'on voudrait aujourd'hui faire jouer au philosophe : on attend de lui qu'il fasse la morale à une société qui est dans l'ensemble totalement immorale. Plus la réalité vraie est celle de la compétition économique, du marché et du profit, plus on semble avoir besoin de gens qui rappellent que les grandes

idées et les idéaux restent essentiels, même s'ils sont contredits de façon patente et presque insupportable par cette réalité. C'est pourquoi il ne peut y avoir de rationalisme sans une bonne dose d'ironie. Neurath[1] disait déjà que « l'humour est une précondition de la morale. » J'ai envie d'ajouter sur le même ton que l'ironie est une précondition du rationalisme.

— Ce qui vous inquiète, c'est une certaine hypocrisie de la demande de philosophie : plus le cynisme se répand et plus on attend du philosophe qu'il renforce la bonne conscience en prêchant les valeurs de l'universel.

— Je cite souvent cette phrase de Musil : « Aujourd'hui, si tout le monde est autorisé à agir en commerçant, une vieille tradition exige que l'on parle en idéaliste[2]. » Autant à une époque, j'ai éprouvé le besoin de défendre les grandes notions et les valeurs universelles contre le relativisme et l'historicisme, autant je me méfie de la tendance qu'on a aujourd'hui à nouveau à les absolutiser, à les considérer sans distance critique. Je ne sais d'ailleurs pas si ce que vous appelez rationalisme « satirique » ou « ironique » est réellement une variété spécifique de rationalisme, et non pas plutôt le rationalisme, au sens usuel, avec simplement un peu plus de méfiance et d'arrière-pensées. Je n'ai jamais essayé d'élaborer des objections théoriques ou politiques fondamentales contre les autres formes de rationalisme. J'ai simplement plus d'ironie instinctive que des gens comme Habermas. Et je ne partage certainement pas la haine et l'agressivité surprenantes qu'inspirent à un bon nombre de philosophes français contemporains, à Deleuze par exemple, des notions comme celle de dialogue et de rationalité « dialogique » ou « communicationnelle ». Est-ce parce que « dialogue » signifierait nécessairement consensus et conformisme ? C'est évidemment absurde. Il

vaudrait d'ailleurs mieux parler, comme Popper, de « discussion critique » que de dialogue : parce qu'on ne discute pas toujours dans l'espoir de tomber d'accord.

— Accepteriez-vous qu'on vous présente comme un défenseur des Lumières ?

— Officiellement, je défends toujours les Lumières, mais surtout à cause de la façon dont elles sont attaquées. On a toujours l'impression, quand on demande aux gens de se servir de leur raison, qu'on va faire du tort à quelque chose de beaucoup plus essentiel à quoi il ne faudrait pas toucher : l'imagination, la spontanéité, l'émotivité, la passion, le sentiment, etc. Les droits de l'affectivité semblent devenus imprescriptibles et les défenseurs de la raison passent presque toujours ou pour naïfs ou pour autoritaires et répressifs. Je n'ai, pour ma part jamais réussi à percevoir la logique ou la raison comme répressives. Je ne suis même jamais parvenu à donner réellement un sens à l'idée d'une « tyrannie de la raison ». Je ne vois pas ce qu'il peut y avoir de répressif dans le fait que la pensée, y compris la pensée la plus profonde, puisse rester soumise à des règles relativement contraignantes.

Ce qui me scandalise, c'est cet état d'esprit très répandu dans le monde intellectuel français, qui veut que la raison et la rationalité soient plutôt un empêchement à la créativité philosophique, d'où il résulte qu'on ne peut plus vraiment penser dès qu'on s'astreint à un minimum de clarté, de précision et d'exactitude. Je suis entièrement d'accord avec Valéry, quand il dit : « Dans neuf cas sur dix, il est cent fois plus facile d'écrire une belle chose que d'écrire une chose précise. » Choisir la précision, c'est presque toujours choisir le plus difficile (et le plus profond). Valéry dit aussi : « L'ennemi, ô philosophe, c'est le langage – ô littérateur, c'est la pensée. Penser trop fort,

https://www.facebook.com/pages/Livreuniverselpourtous/148725225302229

trop loin, trop... *exactement* mène à mal écrire. » Mais en France, on a pris l'habitude de croire plutôt qu'il suffit de bien écrire pour penser et même penser profondément ; et, comme l'exigence de précision favorise peu la qualité de l'écriture, on a plutôt tendance à considérer la première comme l'ennemie de la pensée authentique.

— Comment vous expliquez-vous cette différence ?

— C'est que peut-être je ne me fais pas la même idée du respect que l'on doit à autrui : on a tendance à considérer qu'un philosophe qui construit sa réputation essentiellement sur la séduction ne fait violence à personne, même s'il utilise des raisonnements de l'espèce la plus douteuse qui soit ; évidemment, la séduction, quels que soient les moyens qu'elle utilise, n'est pas ressentie comme une forme de violence. Mais je me suis toujours fait une autre idée de ce qu'est la violence et de ce que devrait être la démocratie dans les choses de l'esprit. Pour reprendre une formule de Valéry, je considère qu'on doit un certain respect à la raison, à la sensibilité et à l'imagination du citoyen ordinaire. Il y a probablement là un désaccord très profond sur les moyens que la philosophie peut utiliser pour agir sur autrui. Je n'ai nullement le sentiment d'exercer une quelconque forme de contrainte abusive quand je demande aux gens de s'astreindre à respecter les règles minimales de la logique, même si beaucoup considèrent cela comme une violence. Inversement, je pense qu'il y a des formes de séduction philosophique qui constituent une forme de violence, de violence douce, si l'on veut. Bref, je considère l'argumentation, même si elle demande au destinataire un effort plus grand, comme plus démocratique que la simple tentative de séduction.

— Votre défense du rationalisme a donc un motif politique, au sens large.

— Il est vraiment curieux que l'on se méfie toujours des pouvoirs et de la magie du verbe quand il s'agit de Hitler, par exemple, et jamais quand il s'agit de soi-même, surtout si on est philosophe. Musil avait pourtant raison de dire qu'à notre époque, l'avènement des dictateurs intellectuels a précédé celui des dictateurs politiques. La défense de la raison me semble en fin de compte plus conforme à l'esprit démocratique que le genre de critique radicale de la raison dans lequel se sont illustrés tant de penseurs contemporains. J'ai toujours trouvé profondément élitiste le style de pensée et le mode d'écriture de certains des philosophes français les plus réputés, en particulier des nietzschéens français comme Foucault et Deleuze. Il ne faut pas se laisser abuser sur ce point par les attitudes et les déclarations gauchistes, les deux choses peuvent aller très bien ensemble. Chomsky a rappelé récemment (à propos de la façon dont les postmodernes proposent aujourd'hui d'en terminer une fois pour toutes avec la raison, la rationalité et l'objectivité) que « dans une large mesure, le projet des Lumières bénéficie encore d'une assise populaire, au moment où les intellectuels de gauche appellent à le boycotter. » Et il ajoute : « Quoi qu'il en soit des motifs de ce boycott et quels qu'en soient les mérites supposés, je crois que cela signe le retour d'une certaine aristocratie intellectuelle et ne fera que renforcer le pouvoir des élites[3]. » Je suis profondément d'accord avec lui, à ceci près qu'il ne s'agit pas en France d'un « retour » : depuis le milieu des années 60, nous ne sommes jamais vraiment sortis de cela.

On prétend que nous vivons à l'âge de la science et de la rationalité, mais nous nageons en réalité en plein romantisme ou plutôt dans des *ersatz* de romantisme. Et je ne suis pas rassuré quand je vois le nombre de gens pour qui

le retour à la religion s'impose aujourd'hui à nouveau comme la solution. Cela fait partie, à mes yeux, de ce que Musil appelait les solutions qui constituent en réalité avant tout l'indice d'un problème, ou les « fétiches de l'époque ». Mais ce sont des fétiches que les philosophes, quelquefois par conviction, mais souvent aussi par opportunisme, se remettent facilement à adorer.

Cela dit, je suis comme tout le monde capable de me rendre compte que la raison en elle-même ne suffit pas et offre même peu l'occasion de s'enthousiasmer. Une existence parfaitement « rationnelle », si elle était concevable, laisserait certainement échapper quelque chose d'essentiel. Mais il reste que, de façon générale, même en philosophie, c'est bien la raison qui est en position de faiblesse et qui a besoin d'être défendue, et non l'inverse. La question que l'on doit véritablement se poser, c'est de savoir si la raison peut, à elle seule, constituer une source d'énergie, ou bien ne dispose, dans le meilleur des cas, que de la possibilité de canaliser et d'orienter des énergies qui viennent d'ailleurs, du sentiment, de l'affect. J'ai cru longtemps ou, en tout cas, essayé de croire que c'était la première possibilité qui était la bonne. Je le crois moins aujourd'hui. C'est une question qui est, pour moi, à la fois cruciale et pas vraiment résolue. C'était déjà celle de Lichtenberg[4].

— C'est à la fois un homme des Lumières et un ironiste.

— Lichtenberg est un *Aufklärer*, mais il se situe exactement à la frontière entre l'*Aufklärung* et le romantisme ; il est le représentant de ce qu'on pourrait nommer l'*Aufklärung* « inquiète », celle qui a déjà une perception très aiguë de ses limites, de la nécessité, par exemple, de rendre justice au sentiment et à l'affectivité, et même de ce qu'Adorno et Horkheimer appelleront la *Dialectique de l'Aufklärung*. Il ne partage aucunement la naïveté à l'égard

de la raison qu'on dit avoir été celle de l'*Aufklärung* (naïveté qu'on exagère du reste beaucoup, par parti pris ou par ignorance). Et les critiques que l'on trouve déjà chez lui contre l'*Aufklärung* me paraissent bien supérieures à la plupart de celles qui ont été exprimées par la suite.

Il dit par exemple : « Aujourd'hui, on célèbre partout le savoir. Qui sait si un jour on ne créera pas des universités pour rétablir l'ancienne ignorance[5] ? » On touche là à un problème fondamental : qu'en est-il de la volonté de savoir ? Est-elle aussi réelle qu'on le dit ? Avons-nous tellement envie de savoir ? Sommes-nous prêts à supporter les conséquences, généralement, peu réconfortantes, qui résultent d'un accroissement du savoir ? On ne peut pas ne pas vouloir savoir, mais en même temps, à cause de tous les déboires qu'est supposé avoir entraînés le triomphe de la raison, on n'en finit pas de regretter de savoir. Quelle est alors la combinaison idéale de vérité et d'illusion dont nous avons besoin pour vivre ? La dose de vérité que l'être humain est prêt à supporter est probablement beaucoup plus réduite qu'on n'aimerait le croire. Mais cela ne peut pas constituer un argument en faveur de l'erreur et de l'illusion.

— Les milliers d'aphorismes de Lichtenberg constituent une gigantesque satire, du monde intellectuel en particulier, un genre que vous affectionnez et que vous pratiquez à l'occasion. Quelles vertus lui trouvez-vous ?

— C'est Lichtenberg, précisément, qui explique que la satire n'améliore certes pas immédiatement : on n'abandonne pas nécessairement les vices qu'elle rend ridicules. Mais, dit-il, « elle agrandit notre champ de vision et augmente le nombre de points fixes à partir desquels nous pouvons nous orienter plus rapidement dans toutes les occurrences de la vie[6]. » Cet élargissement du champ de vision et cette multiplication des points de vue par la

satire, on les retrouve chez Musil, bien sûr, mais aussi chez Wittgenstein : la dimension satirique chez lui n'est généralement guère perçue, mais elle est essentielle. Cela vaut même pour le *Tractatus*.

— Mais le recours à la satire manifeste souvent une indignation, voire un ressentiment. Et elle met en cause les personnes. On est aux antipodes de la fameuse formule de Spinoza : « Ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester, mais comprendre. »

— Nous avons, Bourdieu et moi, un désaccord assez profond à cet égard. Je suis beaucoup moins gêné que lui par le fait d'exprimer une indignation morale et plus sceptique sur les vertus de la critique que l'on peut appeler « scientifique ». Lui a toujours pensé que, si l'on voulait avoir une chance de réussir à faire changer les choses, il fallait pratiquer la critique sociologique savante des institutions et des mécanismes qui gouvernent les phénomènes culturels. Il croit fermement qu'une meilleure connaissance de la nature et du mode de fonctionnement de ces mécanismes donne aux acteurs une possibilité réelle de modifier leurs attitudes et leurs comportements. Je suis beaucoup moins optimiste que lui. Voyez, par exemple, tout ce que nous avons appris depuis *Les Héritiers*[7] sur le fonctionnement de notre système scolaire. Nous n'avons pas pour autant progressé en matière d'égalité ; nous avons même régressé de façon caractéristique. Le supplément de connaissance que nous acquérons grâce au travail de gens comme Bourdieu peut malheureusement très bien être utilisé simplement sur le mode de l'intériorisation cynique. Toute explication peut devenir aussi rapidement une excuse : les gens continuent à agir exactement comme avant, mais en le sachant, et ils disent : « Eh bien, oui ! C'est comme ça. On n'y peut rien. » Je crois que le progrès de disciplines comme la psychologie, la psychanalyse, la sociologie, etc., a contribué aussi malheureusement à déculpabiliser et à déresponsabiliser les acteurs. On voudrait qu'ils agissent autrement, mais en même temps, on leur explique pourquoi ils ne le peuvent probablement pas. Le résultat est qu'ils finissent peut-être par penser autrement, mais continuent à agir de même.

Pour Bourdieu, il faut s'attaquer à la structure et au système et ne considérer les individus qu'en tant qu'ils occupent certaines positions déterminées dans ce que l'on peut appeler un champ de force. Comme je ne suis pas sociologue, je crois utile de pratiquer de temps à autre une forme de critique qui est à la fois plus personnalisée et moins soucieuse d'expliquer ce qu'elle juge. Cela dit, je n'ai aucun doute sur le fait que le travail de gens comme Bourdieu est absolument indispensable et, comme on dit, incontournable. Il n'y a, d'ailleurs, pas que des gens qui sont disposés à savoir, à condition que cela ne change surtout rien à leurs façons de faire, il y en a aussi un bon nombre qui ne veulent tout simplement pas savoir. Mais, si on est tourmenté, comme je le suis, par la capacité assez stupéfiante que l'on a aujourd'hui de penser d'une façon et d'agir d'une autre, on est probablement enclin à préférer la satire à la critique savante.

— Vous définissez vous-même la satire par « la volonté de régler au moins leur compte à des choses qui ne paraissent pas crédibles ni respectables, sans se croire nécessairement obligé de les remplacer par autre chose[8] *». Vous êtes en effet un rationaliste qui ne s'estime pas tenu de construire un système, encore moins d'établir des fondements, qu'il s'agisse de morale ou de mathématiques. La philosophie n'est pas pour vous une entreprise de fondation, tout simplement parce que nous n'avons nul besoin du genre de fondements qu'elle prétend fournir. C'est tout de même une idée très déconcertante quand on a été nourri par Descartes, Kant ou Husserl.*

— C'est peut-être l'idée la plus importante que j'aie trouvée chez Wittgenstein, celle qui a le plus révolutionné ma façon de voir. Je la trouve très libératrice. Le premier article que j'ai écrit sur Wittgenstein – c'était en 1967 – portait sur ses *Remarques sur les fondements des mathématiques*, où l'on trouve cette fameuse image : « Les problèmes *mathématiques* de ce que l'on appelle les fondements sont aussi peu pour nous au fondement des mathématiques que le rocher peint supporte le château peint[9]. » Je me souviens de m'être dit, tout à coup : pourquoi aurait-on besoin d'un fondement en ce sens-là, que ce soit en mathématiques ou ailleurs ? Ni notre pratique des mathématiques, ni nos évaluations morales ne me semblent requérir un « fondement », au sens que les philosophes donnent habituellement à ce terme, au sens où elles risqueraient de s'effondrer ou, en tout cas, de sembler tout à coup complètement arbitraires, si les philosophes ne réussissaient pas à les fonder. C'est un point crucial, car, quand on regarde ce qui s'est passé chez Derrida et les déconstructionnistes, on s'aperçoit qu'ils sont restés beaucoup trop obsédés par cette question du fondement ; ils dramatisent à l'extrême l'absence de fondement et l'impossibilité de fonder, et ils croient pouvoir affirmer qu'il en résulte des conséquences démesurées. Wittgenstein nous montre que cela ne change probablement pas grand-chose en réalité. L'échec d'une tentative de fondation constitue certainement un problème pour la philosophie, qui a connu bien des échecs de cette sorte, mais pas nécessairement pour ce qu'elle cherchait à fonder.

— L'illusion est de croire que le rocher peint – le discours philosophique de fondation – soutient quoi que ce soit. Rien ne nous manque quand il est enlevé.

— Cela impose cependant au philosophe un certain renoncement, non de l'intellect, dit Wittgenstein, mais de la volonté. D'après lui, en renonçant à quelque chose comme l'idée de fondement philosophique, on ne renonce à rien qui soit intellectuellement important et encore moins décisif. Mais un renoncement de la volonté ou du sentiment peut être extraordinairement coûteux, car cela revient, en philosophie, à renoncer à utiliser une certaine forme d'expression que l'on tenait particulièrement à utiliser. Et même après qu'on a été persuadé intellectuellement qu'on aurait les moyens de dire les choses autrement sans rien perdre, il peut être extrêmement difficile, voire impossible pour certains, de renoncer à une certaine forme d'expression – par exemple, au mode d'expression fondationnel.

— Le socle, pour Wittgenstein, ne réside pas dans des discours philosophiques, mais dans nos jeux de langage et nos formes de vie. Justement, nos jeux de langage ne sont pas fondés, ni raisonnables, ni déraisonnables. « Ils sont là, dit Wittgenstein, comme notre vie[10]. » Mais peut-on à la fois dire que tout repose sur les jeux de langage et être rationaliste ?

— Tout dépend de ce qu'on entend par « raison ». Wittgenstein pensait certainement que ce qui est fondamental, ce n'est pas le jugement, l'intellect, mais l'instinct et la volonté. Il le dit tout à fait clairement : la raison n'intervient qu'après coup. Les jeux de langage résultent eux-mêmes d'un processus de rationalisation, à partir de choses qui relèvent de la spontanéité et de l'action. J'ai entendu une fois Deleuze dire que la raison n'était pas une faculté, mais un processus. Je pourrais, à la limite, être d'accord avec cela. Mais il faut encore décider s'il s'agit d'un processus qui doit être encouragé, ou, au contraire, d'un processus auquel on doit s'opposer, parce qu'il fait violence à

quelque chose de plus fondamental, comme le croient plus ou moins tous les philosophes qui appartiennent à la tradition de la « philosophie de la vie ». Deleuze est, pour moi, un héritier lointain de cette tradition, même si son œuvre ne se réduit évidemment pas à cet aspect-là.

— Si je comprends bien, être rationaliste n'implique pour vous aucun intellectualisme. Je suis d'ailleurs très frappé de la manière dont vous parlez habituellement de vos prises de position philosophiques. Vos choix et, plus encore peut-être vos refus, sont très déclarés, très tranchés ; mais vous les présentez d'une manière telle qu'ils semblent moins reposer sur une argumentation que sur des réactions plutôt instinctives.

— Défendre la raison et l'intellect n'est pas la même chose qu'être intellectualiste. Et ce n'est pas seulement chez moi, je crois, que les acceptations et les refus ont presque toujours initialement quelque chose de quasi instinctif.

— C'est rarement ainsi que les philosophes le présentent.

— Mais peut-être ont-ils tort ! Du reste, même les plus grands rationalistes, y compris Leibniz, ont admis le plus souvent que les raisons viennent généralement après. Mais dire que les raisons n'étaient pas présentes dès le départ, cela ne signifie évidemment pas que le réflexe par lui-même était mauvais ou erroné. Dans les refus et les résistances qu'on oppose à une certaine mode ou à une certaine idéologie, il y a, qu'on le veuille ou non, au moins au début, une part qui relève de l'instinct et de la volonté. Vous ne commencez pas par élaborer tout un argumentaire : vous résistez parce que vous n'êtes pas satisfait, ou parce que vous êtes irrité ou indigné, ou parce que tout

cela n'a pas l'air sérieux. Quelquefois ce n'est pas tellement plus précis que cela : vous vous rendez compte, sans savoir forcément pourquoi, qu'on est probablement en train de vous mener en bateau. Et, sur ce point-là, j'ai des réflexes assez aiguisés pour un philosophe et je suis même instinctivement très méfiant. Mais j'ai bien peur qu'il ne faille admettre que ceux qui résistent le font comme ceux qui adhèrent : parce qu'ils ne peuvent simplement pas faire autrement. Bien sûr, après coup, les raisons de le faire peuvent sembler aveuglantes.

— Vous n'iriez tout de même pas jusqu'à dire que les idées philosophiques ne sont jamais que l'expression d'un tempérament ou, qu'on ne fait jamais que se projeter dans sa philosophie.

— Ah non ! Je ne dirais pas que la philosophie est une affaire de tempérament. Mais ce que je dirais probablement, c'est qu'il faut avoir un tempérament intellectuel d'une certaine sorte pour être capable, dans diverses circonstances, de résister aux convictions obligatoires. Des raisons purement intellectuelles ne suffiraient pas. Car des raisons intellectuelles, pour autant qu'elles puissent exister sur le moment, pour autant qu'elles soient disponibles, pourraient agir aussi bien sur d'autres. Mais qu'une personne, plutôt qu'une autre, soit capable d'opposer un refus quand presque tout le monde dit « oui », cela dépend d'autre chose qui est difficile à définir, mais qui relève certainement plus de l'instinct et de la volonté que du raisonnement.

Mais bien sûr, il faut qu'en même temps ou immédiatement après opère là-dessus un processus de rationalisation et de justification : une fois qu'on a commencé à résister, il faut autant que possible être capable de dire pourquoi, même si on ne parvient pas nécessairement à donner sur le champ des raisons tout à fait convaincantes.

On ne peut s'en remettre uniquement à ses réactions instinctives, ni même aux raisons dont on a besoin pour soi. Car même quand on a quelques raisons qui suffisent pour soi, on est bien obligé de se dire que, si on les exposait publiquement, elles ne constitueraient pas nécessairement des justifications convaincantes.

— Pourriez-vous donner un exemple ?

— J'ai eu ce type de difficulté autrefois avec une bonne partie de la littérature philosophique structuraliste et avec le projet structuraliste lui-même. Ma réaction spontanée était de me dire, la plupart du temps : c'est du non-sens. Mais le « non-sens », ce peut être simplement ce qu'on n'a pas été en mesure de comprendre ; on se dit : quelque chose m'a peut-être échappé. Et il faut quelquefois très longtemps pour prendre enfin la décision de considérer qu'on n'a pas compris, simplement parce qu'il n'y avait rien à comprendre. Cela m'a demandé souvent beaucoup de temps et, même, je suis rarement passé au stade du désintérêt complet. Je me souviens d'une phrase de Nietzsche (je ne sais plus de qui il parle) : « Ces gens-là ne me sont pas indifférents, mais je souhaiterais vivement qu'ils le fussent. » En l'occurrence, la suite des événements m'a plutôt donné raison. Mais nous avons tous ce problème en permanence : faut-il obéir à l'instinct qui nous dit que « tout cela n'est pas sérieux », ou dépenser des trésors de compréhension pour essayer de donner un sens à quelque chose qui, peut-être, n'est tout simplement pas compréhensible, et est même complètement vide ?

J'ai actuellement un embarras qui est un peu du même genre avec les sciences cognitives : je résiste fortement, de façon plus ou moins instinctive, mais je ne suis pas sûr d'être capable de fournir des raisons qui mériteraient d'être exposées publiquement. J'ai bien pour moi quelques raisons de fond : je n'ai jamais vraiment accepté l'idée que la philosophie de l'esprit a remplacé la philosophie du langage ; je continue de penser, comme Wittgenstein, que si l'on réussissait à comprendre et à expliquer le langage, on comprendrait l'esprit, et non pas l'inverse. Mais je ne me sens pas pour autant autorisé à dire, comme le font certains wittgensteiniens, que les sciences cognitives ont été conçues dans le péché originel de la confusion conceptuelle ou que la vague qui les porte actuellement ne va pas tarder à retomber complètement. C'est un point sur lequel on peut légitimement hésiter, c'est une question d'honnêteté.

Mon attitude n'est donc pas intellectualiste, mais je n'aimerais pas non plus qu'on l'identifie tout à fait à celle de Wittgenstein qui, elle, pour le coup, me semble parfois à la limite de l'irrationalisme. Voyez par exemple son refus, son horreur même, de toute argumentation en matière morale. Je suis loin d'aller jusque-là. J'aime bien, autant que faire se peut, essayer de comprendre pourquoi je réagis de telle ou telle façon, surtout en matière morale.

— Le satiriste par excellence, c'est évidemment pour vous Karl Kraus[11]*. Mais qu'est-ce qui vous a attiré chez Kraus ? C'est un personnage complexe, ambigu pour le moins : juge unique et solitaire de toute choses dans la vie culturelle, morale et politique de la Vienne du premier tiers du siècle et grand imprécateur ; défenseur certes d'innombrables bonnes causes, mais réactionnaire à bien des égards, et sûrement pas rationaliste.*

— La réponse est simple : c'est le Kraus combattant des justes causes, les batailles qu'il a entreprises contre une législation pénale et un système judiciaire archaïques et absurdes (contre les procès de moralité ou pour la liberté des homosexuels, par exemple) et bien sûr son combat pour la moralisation de la presse, sa dénonciation de la

collusion entre les journaux et les puissances d'argent ou du rôle parfois déshonorant qu'ils ont joué pendant la Première Guerre mondiale. Quand il a parlé d'un « déclin du monde par l'action de la magie noire » (celle de l'encre d'imprimerie), je ne suis pas certain qu'il ait tellement exagéré.

J'avais déjà dans mon enfance un côté redresseur de torts, un œil assez aiguisé et une aversion instinctive pour la corruption sous toutes ses formes. J'ai sans doute subi là l'influence de mon père qui, sur des questions de cette sorte, était un homme à qui, comme on dit vulgairement, « on ne la fait pas ». Et dès que je suis arrivé à Paris, en hypokhâgne, j'ai très vite été sidéré et révolté par le degré de malhonnêteté et de corruption que peut atteindre le milieu intellectuel et journalistique. Il faut dire que, quand on sort, comme c'est mon cas, d'un milieu très populaire, on a probablement tendance à idéaliser de façon naïve le monde intellectuel. On pense que, dans le monde des idées, il n'y a justement que les idées qui entrent en ligne de compte et que, par conséquent, les choses se passent d'une façon qui n'a rien à voir avec ce qu'on observe ailleurs. Quand on découvre ce qu'il en est réellement, les conflits d'intérêts, les rapports de pouvoir, la vanité, la superficialité, l'opportunisme, le suivisme, le clientélisme, le cumul, le copinage, etc., on tombe généralement d'assez haut.

Ce qui est inquiétant n'est pas, bien entendu, que le copinage et la corruption existent, car ils sont jusqu'à un certain point inévitables : c'est le degré auquel on en est venu à considérer cela comme la façon normale de procéder. Ce sont les gens qui ont encore envie de protester qui ne sont pas normaux. C'est une chose à laquelle, je l'avoue, je ne me suis jamais habitué. Mes indignations amusaient beaucoup Jean Piel, le directeur de la revue *Critique*, qui était un vieux routier et connaissait suffisamment le milieu pour ne plus s'étonner de rien.

Pour quelqu'un qui abordait Kraus avec des dispositions comme les miennes, il n'y avait donc rien de plus facile que de se laisser complètement fasciner par lui et de devenir un krausien presque fanatique. Je trouvais qu'il avait à peu près systématiquement raison. Il est vrai que je n'ai jamais partagé son antirationalisme et ce qu'on pourrait appeler ses tendances mystiques, pas même son mysticisme linguistique, ni cette façon qu'il avait de considérer que la corruption est toujours en dernière analyse corruption du langage. Mais même si je me suis par la suite éloigné de Kraus, je continue à penser que, bien avant la télévision, sur le problème de la presse et des médias, lui et Musil ont dit à peu près tout ce qu'il y a à dire.

— Vous devenez vite véhément dès qu'il s'agit du journalisme, et notamment du journalisme culturel et intellectuel.

— Musil dit que ce qui est douloureux, quand on pense au cas du journalisme, c'est le contraste entre ce qu'il est et ce qu'il pourrait être : « Pour on ne sait quelle impondérable raison, les journaux ne sont pas ce qu'ils pourraient être à la satisfaction générale, les laboratoires et les stations d'essai de l'esprit, mais des bourses et des magasins[12]. » C'est vrai qu'en matière culturelle, ce sont essentiellement des lieux où l'on passe le plus clair de son temps à coter et à classer des valeurs (« Les personnalités en hausse et en baisse », « Les cinquante premiers ceci », « Les cent meilleurs cela », etc.), à promouvoir et à faire vendre, tout en proclamant, bien entendu, que les œuvres de l'esprit ne sont pas des produits comme les autres et ne peuvent pas être soumis à la loi du marché.

Quant aux journalistes, quand on considère leurs engouements et leurs revirements successifs sur une période un peu longue, il est difficile de percevoir la

plupart d'entre eux autrement que comme des suiveurs-nés qui aimeraient bien se faire passer pour des pionniers. Ce que je dis à propos des journalistes n'est sans doute pas très aimable, mais quand on voit la façon dont ils parlent pratiquement tous au même moment, et le plus souvent à peu près dans les mêmes termes, des mêmes « événements » intellectuels, on est forcé de se dire que leur comportement ressemble beaucoup moins à celui de gens qui essaient de juger avec compétence, sérieux et indépendance qu'à celui de badauds qui s'agglutinent autour d'un endroit où il est censé se passer quelque chose.

Ils font sans doute ce qu'ils peuvent, dans des conditions et sous des contraintes que je ne voudrais pas avoir à accepter. Mais je pense, comme Musil, que « la rapidité de rédaction et la promptitude de réaction sont des conditions dont il ne peut rien sortir de bon. » C'est la raison pour laquelle je ne crois guère à la possibilité de concilier les exigences de la production journalistique avec celles du travail philosophique réel.

— Vous n'ignorez pas que ces propos seront reçus comme l'expression du ressentiment d'un auteur qui estime que les journaux parlent trop peu de ses ouvrages.

— Je suis évidemment conscient qu'il est de plus en plus difficile et incongru de critiquer le système médiatique et ses protégés, parce qu'on a apparemment de plus en plus de mal à imaginer que celui qui le fait puisse être inspiré par autre chose que le dépit de ne pas être aussi célèbre que les vedettes qu'il critique. C'est une façon absurde, mais hélas très efficace, de déplacer la question et d'éviter toute discussion sérieuse sur le fond. Ce que je suis obligé de constater, en tout cas, est que les philosophes contemporains qui ont été les plus importants pour moi (Vuillemin, Granger, Largeault, par exemple) et les

choses qui ont le plus compté pour moi en philosophie depuis les années 60 ont été aussi ignorées à peu près systématiquement par les journalistes. C'est, bien entendu, leur droit le plus strict ; mais c'est le mien de faire peu de cas, de façon générale, de leur jugement et de me fier plutôt au mien.

On ne peut pas, de toute façon, demander aux philosophes qui n'ont pas la chance d'appartenir à la minorité élue (une toute petite minorité, qui est en outre toujours composée à peu près de la même façon), et que la critique journalistique ignore purement et simplement, d'avoir plus de considération pour les journalistes que ceux-ci n'en ont pour leur travail. Il est vrai qu'on peut se demander aussi, dans certains cas, s'il ne vaudrait pas mieux, à tout prendre, être ignoré par eux. Car, comme le dit Bourdieu, on a le droit d'être jugé par ses pairs ; et nous sommes jugés souvent dans les journaux par des gens qui n'ont ni les moyens, ni le temps, ni la volonté de comprendre réellement de quoi il s'agit, mais qui se croient néanmoins toujours autorisés à nous donner, d'une manière ou d'une autre, des leçons : il ne faut évidemment pas laisser passer une occasion de rappeler qui décide et qui est le maître.

— Ce qui vous heurte, d'une manière plus générale, c'est que le discours journalistique et médiatique finit par faire écran entre la réalité et nous, et même par devenir la seule réalité qui compte : ce qu'on dit des événements devient plus important que les événements eux-mêmes. C'est notre rapport au réel qui est en jeu.

— Kraus dit que l'on pourrait aujourd'hui « imaginer plus facilement des mécontents dans un monde sans presse que dans un monde sans pain[13] ». Il est effectivement devenu plus facile de se représenter un monde où il se passe toutes les atrocités que nous savons qu'un monde où nous ne serions pas submergés tous les jours par des tonnes de

papier imprimé, dont une bonne partie sont consacrées à des choses qui n'ont aucun intérêt et que personne, justement, n'a besoin de savoir. Je suis assurément un défenseur de la liberté de la presse, mais certainement pas un adepte de la religion de l'information, qui est une des grandes religions de l'époque actuelle. Et on n'est pas obligé de partager l'hostilité de Kraus à l'égard du libéralisme ni d'approuver entièrement ses attaques violentes contre la presse libérale, aussi justifiées qu'elles puissent être sur certains points, pour être d'accord avec lui sur le fait que le monde du papier journal s'est transformé en une espèce de « réalité en soi », positivement démesurée et monstrueuse.

Les choses se passent généralement en deux étapes : on commence par construire une représentation qui empêche d'accéder à une connaissance effective de la réalité ; puis cette représentation finit par se substituer à la réalité elle-même. Seul ce qui est imprimé dans le journal finit par être réel, mais perd aussi, du même coup, toute réalité véritable. Dans le monde de l'information, tout devient finalement abstrait, y compris les choses les plus épouvantables et les plus intolérables. Il n'y a plus de faits, mais seulement des informations que l'on absorbe. On sait immédiatement à peu près tout ce qui se passe dans le monde, mais, d'une certaine façon, on n'a jamais été aussi loin de ce qui se passe. On pourrait donc parler d'un processus de « déréalisation ». « On a commencé par mettre la nouvelle au-dessus du fait et pour finir on a mis le messager des temps modernes, le journaliste, au-dessus de la nouvelle[14]. » En écrivant cette formule, Kraus pensait à l'attitude de la presse pendant la Première Guerre mondiale, où le massacre sur le front de dizaines de milliers de soldats devenait en quelques jours une simple nouvelle ; mais je la trouve tout à fait prémonitoire. Car c'est bien là que nous en sommes aujourd'hui.

— Vous n'êtes sans doute plus tout à fait « krausien », mais vous êtes toujours, et plus que jamais, me semble-t-il, musilien. Il est en tout cas l'auteur dont vous vous sentez le plus proche, plus encore que de Wittgenstein.

— Je considère réellement Musil non pas seulement comme un des plus grands écrivains, mais également comme un des plus grands penseurs de notre temps. Sous cet aspect, il reste encore presque complètement à découvrir. Bien qu'il ne veuille surtout pas être considéré comme un philosophe et ne puisse être classé comme tel, il peut tout à fait être utilisé en philosophie et il devrait même l'être bien davantage. Depuis les années 70, je me suis mis à pratiquer ses *Essais*[15] d'une main nocturne et diurne. C'est devenu un véritable livre de chevet. Si vous voyiez l'état de mon exemplaire ! Ils sont malheureusement beaucoup moins connus que *L'Homme sans qualités*. Mais je recommande toujours aux gens d'essayer, autant que possible, de lire les deux en même temps.

Musil est l'un des rares auteurs qui me donnent l'impression d'être toujours parfaitement honnêtes. Avec la plupart des autres, il y a toujours un moment où vous vous dites : « Mais là, il s'est facilité les choses, il n'est pas allé jusqu'au bout, il a sciemment ou inconsciemment omis des éléments qu'il aurait fallu prendre en considération. » C'est très difficile de dire cela de Musil, car son approche est tellement subtile et nuancée : on a l'impression qu'il est capable de considérer tellement d'aspects et de points de vue ! Et d'essayer toujours de le faire avec un minimum de sympathie. Mon ami Kevin Mulligan a une formule très pertinente (il s'agit de l'attitude d'Ulrich envers les autres personnages de *L'Homme sans qualités*, mais elle vaut évidemment aussi pour Musil lui-même) : « Il pense qu'ils ont tort, mais également qu'ils peuvent être très près d'avoir raison. » Ulrich a effectivement toujours cette

volonté de montrer que les erreurs ne sont pas forcément très loin de la vérité, tendance qui explique en grande partie l'impossibilité où il se trouve d'arriver lui-même à une solution. Musil parle d'ailleurs d'un échec d'Ulrich : à la fin, dit-il, le système d'Ulrich est désavoué (les autres aussi, bien entendu).

J'ai cette même tendance, moi aussi (sauf que je ne suis pas sûr d'avoir un système, même au sens très particulier auquel on peut en attribuer un à Ulrich), mais cela crée un problème extraordinairement difficile. Mulligan est d'ailleurs persuadé que l'équation « Jacques Bouveresse = Ulrich[16] » se révèle de plus en plus exacte.

— *Il est vrai que dans votre conversation, et quel que soit le sujet, vient toujours le moment où votre pensée s'exprime, tout naturellement, à travers une citation de Musil ou une référence à tel passage de* L'Homme sans qualités. *A quoi tient cette proximité un peu exceptionnelle ?*

— Un philosophe allemand m'a dit aussi une fois que j'étais un « Cacanien », ce que j'ai pris réellement comme un compliment et je me suis rendu compte, au fil des années, que c'était assez juste.

— *La Cacanie, c'est le nom que porte, dans* L'Homme sans qualités, *l'Autriche-Hongrie d'avant la Première Guerre mondiale. Musil en trace une sorte de portrait moral dans un merveilleux chapitre, un des premiers du roman, intitulé précisément « La Cacanie ». Que trouvez-vous donc « cacanien » chez vous ?*

— Eh bien, par exemple, la pratique de l'ironie à l'égard des prétentions de la philosophie elle-même, le goût de la précision et des « petits pas », une méfiance très accentuée à l'égard des solutions extrêmes ou de ce que Musil appelle « les grandes envolées de l'esprit nouveau ». Evidemment, cela s'accompagne d'une certaine tendance à essayer de comprendre en même temps trop de choses, ce qui peut aisément devenir paralysant quand il s'agit de prendre une décision ou d'arrêter une position, car cela entraîne une difficulté à s'engager, une tendance au laisser-faire et à l'acceptation de ce que Musil appelle « le principe du train-train ». Pour s'engager, en effet, il ne faut pas seulement prendre des risques (je crois être capable d'en prendre), mais il faut être prêt à ignorer ou à négliger une quantité de choses. Il faut éliminer et simplifier, ce à quoi j'ai toujours beaucoup de mal à consentir. C'est la raison pour laquelle je n'aurais sans doute jamais pu être un bon militant politique. Cela implique une forme d'unilatéralité dans la conviction, qui me répugne intrinsèquement.

Pourquoi moi, qui suis né sur les plateaux du Jura français, me suis-je retrouvé avec ce tempérament un peu cacanien qui frappe souvent les gens ? Je ne sais pas trop. Mais j'ai découvert que si j'avais un tempérament intellectuel « national » – notion à laquelle je ne crois guère, vous vous en doutez –, ce n'était pas le tempérament français, avec lequel je me sens peu d'affinités, ni le tempérament allemand, ni le tempérament anglo-saxon, mais le tempérament que l'on peut appeler cacanien et qui, justement, est presque tout sauf national. Et comme ce tempérament-là me plaît beaucoup, je ne vais pas me plaindre de ce que j'ai découvert. Je trouve seulement que cette mentalité cacanienne est une chose dont l'intellect français pourrait tirer un grand profit, s'il était capable de lui emprunter quelques-unes de ses caractéristiques. Mais cela ne se fait pas comme cela, malheureusement.

— L'influence de Nietzsche sur Musil a été déterminante.

— Je crois que Nietzsche constitue réellement une sorte de « ligne de partage ». Canetti dit qu'il y a une différence importante à faire parmi les penseurs et les écrivains de notre époque, entre ceux que Nietzsche a influencés et ceux sur lesquels il n'a pas eu d'influence (Kafka, par exemple, et Canetti lui-même). Et parmi les grands nietzschéens, ceux qui n'ont pas été simplement des « singes de Zarathoustra », mais que Nietzsche a réellement fécondés, il compte évidemment Musil. Je me suis toujours étonné qu'en France, où l'on ne manquait pourtant pas de nietzschéens, on ne se soit pas aperçu de cela et, plus généralement, que Musil soit encore aussi négligé, aussi bien par les critiques littéraires que par les philosophes, qui auraient pourtant mille et une raisons de s'y intéresser.

— J'aimerais justement vous demander de préciser votre rapport à Nietzsche, un auteur sur lequel vous n'avez jamais écrit, mais qu'il vous arrive de citer plus souvent qu'on ne croit. Vous avez critiqué à diverses reprises et avec beaucoup de vigueur un certain courant nietzschéen ou « dionysien » comme vous l'appelez. Mais je remarque que vous n'avez pas contribué à un volume collectif, intitulé Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens[17]*, auquel ont participé un certain nombre de vos amis. Quel est votre usage de Nietzsche ? Comment le lisez-vous ?*

— J'ai envie de vous répondre : « A ma façon ! » C'est un auteur que je qualifierais de fondamental pour moi, mais d'une façon qui est très personnelle et même un peu clandestine. Je n'ai jamais supporté le nietzschéisme français des années 60-70, qui me paraissait relever plus de la mythologie ou de la religion que d'autre chose. On essayait de nous persuader que tout en Nietzsche était grand et même sublime : ce n'était pas seulement un psychologue

et un moraliste extraordinaires, mais aussi un épistémologue et un philosophe du langage, peut-être même l'Epistémologue, le Philosophe du langage ! Ce qui me paraissait tout bonnement ridicule. Ce que j'ai apprécié chez Nietzsche n'était évidemment pas le Messie ou le Prophète, un aspect qui m'intéresse peu et me répugne même assez profondément, mais l'ironiste. Je l'ai lu à cause de l'ironie impitoyable qu'il applique à tous les faux semblants, aux idéaux mensongers, aux mystifications moralisatrices de toutes sortes. Si on est attiré comme je le suis par une forme de « rationalisme satirique », c'est-à-dire, si on pense que la philosophie n'est surtout pas faite pour se raconter des histoires et tenir un discours idéaliste et consolateur, on a tendance à revenir toujours à Nietzsche.

J'ai, il est vrai, été beaucoup moins séduit par un certain nombre d'aspects de la pensée de Nietzsche que je trouve suspects et même inacceptables et qui ne semblaient pas gêner les nietzschéens français. Quel que soit le sens qu'il convient de donner à cette formule, je n'ai jamais eu de sympathie pour l'idée qu'il faut défendre les forts contre les faibles. Et même si je ne suis pas, comme Canetti, un exemple de résistance à Nietzsche, il y a des points sur lesquels je résiste très fortement. Nietzsche étant plutôt, autant qu'on sache, en politique un défenseur de la hiérarchie, de l'autorité et de la tradition, il est sûrement impossible de s'accommoder en tous points de lui quand on a, comme c'est mon cas, des convictions démocratiques et égalitaires.

Mais même si on pense, comme Valéry, qu'il n'est pas une nourriture, mais un excitant, il reste qu'on a toujours besoin de lui pour se réveiller et se stimuler. Je me suis fabriqué depuis ma jeunesse mon Nietzsche personnel ou en tout cas un usage personnel de Nietzsche auquel je suis resté assez fidèle.

Chapitre II

UN RÉALISME SANS MÉTAPHYSIQUE

— Vous affichez de plus en plus ouvertement un profond penchant pour le réalisme et vos derniers travaux, aussi bien sur la perception que sur le non-sens, sont guidés par ce que j'appellerais une exigence réaliste[1]*. Celle-ci n'est pas vraiment nouvelle chez vous puisque vous écriviez déjà il y a trente ans, dans l'un de vos tout premiers articles, que la question de la réalité est la question métaphysique essentielle*[2].

— C'est une chose qui a une signification personnelle très profonde. Lorsque j'étais enfant, j'étais terriblement idéaliste, beaucoup plus que vous ne pouvez l'imaginer : je trouvais la réalité ordinaire sans intérêt, vulgaire et plutôt méprisable. J'ai véritablement eu à me réconcilier plus tard avec la réalité, en partie, mais sûrement pas uniquement, par la philosophie (cela ne se passe jamais de cette façon). Cela m'a pris beaucoup de temps, mais je me suis remis, de plus en plus, à valoriser d'abord la réalité, la réalité concrète et à me méfier systématiquement de l'idéalisme. Je serais même tenté de dire que l'essentiel du combat que j'essaie de mener aujourd'hui est un combat contre l'idéalisme.

— Qu'entendez-vous ici exactement par idéalisme ?

— La dénégation de la réalité concrète au profit de réalités qui sont supposées être d'une espèce plus noble, mais qui pourraient bien n'être, la plupart du temps, que des

fictions ou des chimères, inventées justement par la philosophie. Comme le dit ironiquement Lichtenberg, il y a certes plus de choses au ciel et sur la terre que n'en peut rêver la philosophie, mais aussi bien des choses dans la philosophie dont on ne trouve trace ni au ciel ni sur la terre. Il y a – comme l'a magistralement montré Nietzsche – une tendance presque constitutive de la philosophie à postuler d'autres mondes, à ne pas pouvoir se satisfaire de la réalité la plus ordinaire, à la dévaloriser systématiquement et à la ramener au rang de simple apparence. Bien sûr, Nietzsche est plus proche du phénoménisme que du réalisme au sens strict. Mais j'ai une sympathie spontanée pour sa tendance à réhabiliter la réalité au sens le plus vulgaire du terme et, plus généralement pour ce que Clément Rosset a appelé de façon un peu humoristique, dans un de ses livres, le « principe de réalité suffisante »[3]. « C'est, dit-il, un des mystères attachés à la condition humaine, et la définition de sa folie essentielle, que le domaine de l'inexistant ait presque toujours la part plus belle par rapport au domaine de l'existant[4]. »

J'ai failli lui envoyer un passage du « Big Typescript » où Wittgenstein formule, lui aussi, une sorte de principe de réalité suffisante : « Cette chose qui va de soi, *la vie*, est censée être quelque chose d'accidentel, d'accessoire ; et, en revanche, ce sur quoi normalement je ne me casse jamais la tête, serait la chose proprement dite [*das Eigentliche*]. C'est-à-dire, ce dont on ne peut pas, et ne veut pas, sortir pour aller au-delà, ne serait pas le monde[5] ». Wittgenstein demande en substance : d'où vient qu'en philosophie nous sommes toujours tentés de croire que les choses qui vont de soi, qui s'imposent à nous immédiatement, ne sont pas les vraies, et que la réalité doit être ailleurs ? Wittgenstein est, comme Nietzsche, un philosophe de l'immanence. Il s'est systématiquement opposé à toutes les formes de transcendance : la transcendance de la réalité mathématique (contre le platonisme), la transcendance de la signification (il n'y a pas de « significations en soi », c'est toujours nous qui donnons un sens aux choses et aux mots), la transcendance de la nécessité (elle n'est pas déterminée par une puissance indépendante, elle est pour l'essentiel notre œuvre ; d'où le problème : ce qui est nécessaire est aussi, en un certain sens du mot, « arbitraire »).

— Il me semble que ce choix du réalisme a pour vous une dimension éthique au sens où, par exemple, Popper écrit quelque part que, face aux souffrances effectivement endurées par les hommes durant la Seconde Guerre mondiale et aux réalités qu'ils ont vécu, il y a quelque chose d'indécent à se demander si le réel ne se réduit pas à la perception ou à l'idée que nous en avons.

— C'est sans doute un des éléments qui m'ont fait m'acheminer de plus en plus vers le réalisme. Pensez à l'ontologisation systématique de tous les problèmes pratiquée par Heidegger : il n'y a pour lui qu'un problème sérieux, le problème de l'Etre et de l'histoire de l'Etre, c'est-à-dire au fond de l'oubli de l'Etre dont nous expérimenterions aujourd'hui les conséquences catastrophiques. Je n'irais sûrement pas dire que Heidegger est un idéaliste, il aurait été indigné d'entendre une chose de ce genre, et non sans raison. Mais il a une attitude du même genre, qui consiste à s'élever à un tel niveau d'abstraction – ici l'ontologie – qu'on est dispensé plus ou moins de s'intéresser à ce qui pourrait sembler, au contraire, le plus réel, en tout cas le plus réel pour les êtres humains. Considérés du point de vue de l'histoire de l'Etre, les événements de l'histoire réelle, même ceux de la Seconde Guerre mondiale, peuvent finir par sembler secondaires et même assez indifférents. Cette tendance générale en philosophie à être spontanément beaucoup plus abstrait qu'il n'est nécessaire acquiert, en effet, assez rapidement un côté un peu

immoral, car elle correspond à une sorte de dénégation de ce qui est justement le plus réel pour les êtres humains, à commencer par leur existence et leurs souffrances.

Ce que j'aime beaucoup au contraire chez Wittgenstein, c'est que, comme l'a dit un jour Kreisel[6], il nous a montré que nous pouvions rendre compte d'une bonne partie de nos jeux de langage sans avoir à utiliser des concepts d'un degré d'abstraction aussi élevé que nous le croyons généralement. C'est aussi une des raisons pour lesquelles j'aime Leibniz : son rejet des *abstracta*. Il faut se débarrasser, dit-il, dans toute la mesure du possible des abstractions et les remplacer partout par des termes concrets. Je vais peut-être vous surprendre, mais Leibniz est pour moi le philosophe qui donne à chaque instant une leçon de retour à la réalité ordinaire et au quotidien, qui réhabilite de façon systématique le concret et l'empirique.

— *A lire* La Monadologie *ou le* Discours de métaphysique, *on ne s'en aperçoit guère ! C'est un système excessivement abstrait.*

— A première vue, Leibniz est un philosophe extraordinairement spéculatif. Au début, c'est ainsi que je le voyais et je n'étais pas particulièrement leibnizien. Mais Leibniz ne croit pas à la réalité des *abstracta*, alors que les philosophes ont plutôt tendance, de façon générale, à les croire plus réels, au sens de la « vraie » réalité, que le concret. Et on peut construire un système effectivement très abstrait, mais dont l'effet est plutôt de réhabiliter philosophiquement le concret et l'empirique. J'ai fini par me rendre compte que la métaphysique n'a jamais impliqué pour Leibniz une quelconque tentation de dévaluation du réel ordinaire, ni de la connaissance sensible. Il n'y a chez lui aucune incitation au scepticisme ; jamais il ne suggère que la connaissance empirique est insuffisamment

certaine, comparée à l'idéal de la certitude mathématique ; jamais il ne dévalorise la connaissance perceptuelle, par exemple. Voyez, notamment dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, qui est un de mes livres de chevet, l'usage qu'il sait faire d'exemples on ne peut plus concrets pour défendre des thèses à première vue très abstraites. J'ai ainsi découvert un Leibniz qui n'est peut-être pas exactement le Leibniz hyperspéculatif et excessivement intellectualiste qu'on m'avait enseigné, mais je ne crois pas qu'il s'agisse d'une lecture personnelle arbitraire. Je le vois comme un philosophe qui est tout à fait réconcilié avec la réalité ou, plus exactement, qui n'a jamais eu besoin de se réconcilier avec le réel, alors que tant d'autres n'y parviennent pas ou n'essaient même pas.

— *Votre réalisme, c'est d'abord une exigence d'attention au réel, de respect du réel. Mais il ne débouche pas sur un réalisme métaphysique. C'est même ce qu'on pourrait appeler un réalisme sans métaphysique.*

— C'est ce que j'aimerais, en tout cas. Le réaliste métaphysique soutient qu'il existe des arguments convaincants qui permettent de répondre aux sceptiques et aux idéalistes et de conclure que la réalité, et particulièrement ce que le sens commun considère comme étant la réalité, existe bel et bien. Il s'agit donc pour lui de revenir à la position du sens commun, mais magnifiée et dignifiée par l'argumentation philosophique, de procurer une caution philosophique à la position du sens commun. Il tente ainsi de construire quelque chose comme une théorie philosophique argumentée d'où il résulterait que le sens commun a raison, raison de croire, par exemple, que le monde extérieur existe, indépendamment des sensations. C'est ce qu'on a essayé de faire tout au long de l'histoire de la philosophie. Pensez à la *Sixième Méditation* de Descartes, ou à

la *Réfutation de l'idéalisme* chez Kant. Le réalisme au sens de Wittgenstein implique au contraire que nous renoncions à chercher ce genre de caution et de construction.

Si l'on comprend bien Wittgenstein, il faut vraiment accepter le fait que le réalisme philosophique est rigoureusement sur le même plan que l'idéalisme métaphysique : ils sont victimes de la même espèce de confusion. Wittgenstein dit explicitement que le sens commun n'est pas réaliste, pas réaliste au sens des philosophes. Ou bien il est réaliste, mais pas au sens d'une philosophie réaliste. La symétrie qu'établit Wittgenstein entre le cas du réalisme et celui de l'idéalisme est tout à fait remarquable. Il n'y a pas pour lui une position philosophique – le réalisme – qui serait la bonne, par contraste avec d'autres positions philosophiques comme l'idéalisme ou le scepticisme, qu'il faudrait réfuter. L'idéalisme est indéfendable, non parce que c'est une mauvaise position philosophique, mais parce qu'il est philosophique – il faudrait ajouter : philosophique, au mauvais sens du terme – et le réalisme philosophique se retrouve donc sur le même plan que lui.

Il ne s'agit donc pas, pour lui, de réhabiliter, par la philosophie, le sens commun contre l'idéalisme ou le scepticisme philosophiques, mais plutôt, comme il le dit, de dissuader les philosophes d'attaquer le sens commun. Une fois qu'on a commencé à attaquer le sens commun, on a déjà commis la faute principale, parce que – c'est clair, vingt-cinq siècles d'histoire de la philosophie le prouvent – on n'arrivera plus à le rétablir. Le problème est justement que l'on ne peut plus espérer le restaurer que comme une position philosophique particulière et que cela se termine fatalement par un échec.

— *Mais en quoi cette conception wittgensteinienne n'est-elle pas encore métaphysique ? La valorisation du réel ordinaire n'est-elle pas tout simplement une autre attitude métaphysique ?*

— Une position métaphysique est nécessairement, pour Wittgenstein, une position théorique. Ce qui, selon lui, engendre la métaphysique, c'est la volonté de théoriser au-delà de la science, de continuer avec des moyens du même genre que ceux de la science, mais dans un autre domaine. Une position métaphysique se présente sous la forme d'une thèse, ou d'un ensemble de thèses. Mais une défense du réalisme sous forme de thèses est précisément, pour Wittgenstein, tout aussi dénuée de sens que ce que disent les idéalistes ou les solipsistes. Si on a adopté l'attitude qu'il préconise, on n'a adopté aucune thèse métaphysique particulière : on a simplement effectué un mouvement qui est plutôt de l'ordre d'une conversion du regard, on a réussi à voir les choses d'une manière tout à fait différente et c'est toujours à cela que conduit le travail philosophique. Il faut préciser que cette conversion n'est pas un simple retour au sens commun. Wittgenstein dit explicitement qu'on ne peut pas espérer guérir les philosophes de la tentation d'attaquer le sens commun en réaffirmant simplement les positions du sens commun.

— *Mais Wittgenstein est rarement lu comme un philosophe réaliste.*

— On a souvent tendance à le considérer, au contraire, comme le défenseur d'une forme de relativisme conceptuel et d'idéalisme linguistique, notamment à cause de cette fameuse idée que tout commence avec les jeux de langage et que tout est, d'une certaine façon, décidé par eux. On l'a même rapproché parfois de ce que le structuralisme français a produit de plus étrange et, à mes yeux, de plus inacceptable : l'idée que le langage n'a jamais en fin de compte de rapport avec le non-langage, qu'il est même

totalement naïf de croire que le langage puisse, comme on dit, s'accrocher à la réalité, parce que le langage n'a jamais de rapport qu'avec du langage et les textes qu'avec d'autres textes.

J'ai toujours considéré Wittgenstein comme un réaliste, au sens le plus clair du terme, comme quelqu'un qui n'a jamais été tenté par cette idée que le langage ne réussit pas vraiment à entrer en contact avec une réalité indépendante de lui. Pour Wittgenstein, même si nous ne parvenons pas à construire une théorie philosophique intéressante ou même simplement à dire quelque chose de substantiel sur la relation que le langage entretient avec la réalité, cela ne signifie aucunement que cette relation n'existe pas ou que nous ne pouvons pas croire qu'elle existe. Pour lui, se débarrasser d'un certain nombre de constructions chimériques ou de mythologies philosophiques ne change rien à notre idée que la réalité est indépendante du langage et que le langage réussit à la représenter, car cette idée – ou plutôt cette image – est bel et bien présente dans notre pratique linguistique et il ne suggère à aucun moment qu'elle est contestable ou illégitime. Il écrit quelque part qu'une image qui est au fondement de toute notre conception du monde doit être respectée, et non traitée comme une superstition. Peut-être l'image réaliste d'une réalité extérieure au langage et indépendante de lui, mais qu'il peut représenter, a-t-elle ce statut d'image fondamentale. Si c'est le cas, la philosophie n'a aucun moyen de s'en prendre à quelque chose d'aussi fondamental : elle peut faire les gestes et effectuer des mouvements qui lui donnent l'impression que c'est ce qu'elle est en train de faire. Mais le fait-elle réellement ?

Dans ma jeunesse, on a crédité souvent les philosophes contemporains de ce que j'ai appelé des « exploits herculéens ». On proclamait que grâce à des auteurs comme Foucault, Derrida et quelques autres, nous allions pouvoir nous débarrasser définitivement d'un certain nombre de

notions suspectes comme celles de signification, de réalité, de vérité ou d'objectivité. Je ne dis pas que c'était tout à fait ce qu'affirmaient les auteurs en question. Mais c'était souvent de cette façon-là qu'on le présentait et il faut dire qu'à cette époque-là, on ne reculait devant aucune forme de radicalité. On n'était même jamais assez radical ni d'ailleurs non plus assez paradoxal. J'ai toujours été incapable de prendre ce genre d'idée au sérieux, parce que je n'ai jamais cru que des exploits de cette sorte soient réellement à la portée de la philosophie.

— Mais en quoi ce que dit Wittgenstein est-il vraiment différent ?

— Il dit lui aussi, tout à fait explicitement que le langage n'est limité par rien d'autre que par du langage et que, dès qu'on essaie de sortir du langage par les moyens du langage, on retrouve fatalement quelque chose qui appartient encore au langage. Mais une fois que la philosophie a critiqué la prétention métaphysique que l'on a à examiner, comme de l'extérieur du langage, les relations entre le langage et la réalité (et la prétention à fonder philosophiquement l'« accrochage » du langage à la réalité), elle n'a rien à objecter à des notions usuelles comme celles de réalité, de vérité ou d'objectivité. L'erreur, c'est de conclure, comme certains structuralistes, qu'on ne sort jamais du langage, même quand on l'utilise de la façon la plus ordinaire qui soit. C'est confondre la question : « Les philosophes peuvent-ils réussir à sortir du langage pour parler de la connexion qui existe entre langage et réalité ? » – à laquelle Wittgenstein répond « non » – avec la question : « Quand nous nous servons du langage, sans être en train de philosopher, comment notre langage s'accroche-t-il à quelque chose qu'on peut appeler la "réalité" ? » C'est cette seconde question qui est centrale, mais évidemment,

si on adopte le point de vue de Wittgenstein, et particulièrement du second Wittgenstein, on devrait s'apercevoir, après l'avoir résolue, que cette question n'en était pas vraiment une, que ce problème n'a jamais vraiment existé. C'est un aspect de ce qu'il veut dire quand il dit que « l'harmonie entre le langage et la réalité » est une chose qui est donnée dans la grammaire du langage elle-même : elle ne peut jamais être donnée dans le discours philosophique que nous tenons sur la grammaire du langage.

— *La difficulté en quelque sorte disparaît avec l'idée de l'inscription du langage dans nos formes de vie, l'idée que le langage, c'est aussi et inséparablement ce que nous faisons avec le langage. Mais le relativisme conceptuel a aussi une autre origine : l'idée que la science construit ses propres objets, une idée qui est devenue un lieu commun de la philosophie contemporaine, mais pour laquelle vous n'avez guère de sympathie.*

— Je la trouve un peu confuse et facilement mystificatrice. Je préférerais dire que la science construit une représentation de la réalité et que, pour ce faire, elle se dote de tout un ensemble d'instruments qu'elle construit également. Je suis toujours gêné par tout ce qui suggère, de près ou de loin, que c'est à cette construction que fait référence le discours de la science, et non à la réalité elle-même ; comme si la science ne s'intéressait pas à la réalité elle-même, mais à une sorte de double qu'elle en aurait construit. On admet trop souvent aujourd'hui, non seulement que la réalité dont s'occupe la science est une réalité construite, mais même que cette réalité est de type socioculturel, et que cela vaut aussi bien pour les sciences exactes que pour les sciences humaines. A la différence de Rorty, qui ne voit pas de raison de faire une différence quelconque entre les deux cas, je pense qu'on peut dire de la réalité sociale et socioculturelle qu'elle est

« construite », en un sens auquel la réalité naturelle ne l'est pas. Mais on fait, depuis quelque temps, de moins en moins de différence entre les fictions de la littérature et les entités théoriques de la science. Rorty pense que les sciences exactes, tout comme les sciences humaines et *a fortiori* la littérature, ne font qu'inventer de bonnes histoires, et des histoires qu'on essaie d'améliorer sans cesse, à propos de la réalité. Et le sens auquel elles sont « bonnes » n'est pas fondamentalement différent.

— *Vous n'êtes pas prêt à dire que « tout est culture ».*

— Je n'ai jamais eu beaucoup de sympathie pour cette tendance à réduire la nature à la culture. J'ai une position que je qualifierais de naturaliste. Musil déjà reprochait à Spengler de « faire de la nature une fonction de la culture ». Cette formule peut aussi, *mutatis mutandis*, s'appliquer au structuralisme et elle continue aujourd'hui à faire des ravages dans bien des domaines, en particulier la philosophie des sciences et la philosophie de la perception. Le fait qu'on n'accède à ce qu'on appelle la nature que dans le contexte d'une culture déterminée, et à travers elle, ne signifie pas que la nature soit une fonction de la culture et encore moins qu'elle n'en soit qu'un sous-produit.

Je crois à la priorité et à l'indépendance de la nature par rapport à la culture. Quand on parle de la « nature » et du « naturel », on ne parle pas d'une chose qui ne serait qu'une simple projection de la culture à l'intérieur de laquelle on s'exprime. Wittgenstein dit que nos jeux de langage ont une origine naturelle, qu'ils sont le produit de l'instinct, et non du raisonnement. C'est la nature qui est un présupposé de la culture, et non l'inverse. Et c'est aussi le naturel qui est un présupposé de la convention, même si on peut être tenté de croire que, comme dit Pascal, la nature elle-même n'est peut-être qu'une

« première coutume ». Les structuralistes, ont, je crois, été victimes de la tendance que l'on a par moments à considérer que le seul moyen d'entrer en contact avec la réalité est le langage, en oubliant la perception et l'action. Si, en outre, on croit avoir démontré que le langage ne réussit pas vraiment à entrer en contact avec la réalité, il ne reste effectivement rien d'autre que du langage et des signes. Gilbert Hottois a parlé avec raison du grand « enfermement dans le langage ».

En dépit de mon admiration considérable pour Goodman[7], je n'ai pas beaucoup plus de sympathie pour son idée qu'il n'y a pas un monde, mais seulement des versions-de-monde, des mondes en autant de versions qu'on voudra. Il est vrai que, comme dit Proust, quand on se réveille le matin, on ne devrait pas dire que c'est le monde qui s'éveille, mais plutôt qu'il y a une infinité de mondes qui s'éveillent dans la conscience d'innombrables individus, ce qui est évidemment, pour lui, beaucoup plus important. Du point de vue phénoménologique, c'est sûrement exact. Mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait pas aussi une réalité objective dans laquelle il se passe des choses diverses. Comme beaucoup de réalistes, j'ai tendance à penser que la réalité, la réalité physique en tout cas, ne nous a pas attendus pour exister et que, même si nous n'existions pas, elle aurait encore exactement les propriétés qu'elle a. Je crois aussi que ce sont bien ces propriétés que la science réussit, au moins jusqu'à un certain point, à connaître. Je défends donc des positions assez traditionnelles, dont j'admets volontiers qu'on les considère généralement aujourd'hui comme tout à fait désuètes. Je prends le risque d'apparaître comme un réaliste qu'on pourrait qualifier de « naïf ».

— Pourquoi « naïf » ?

— Je ne sais pas jusqu'à quel point on peut continuer à dire, comme le fait Bernard Williams, que la science peut espérer se rapprocher progressivement de quelque chose comme une description absolue de la réalité, une description qui serait complètement affranchie de toute espèce de dépendance par rapport aux désirs, aux intérêts, aux moyens de connaissance et à toutes les caractéristiques contingentes des êtres pensants et parlants que nous sommes. Putnam a critiqué sur ce point Williams et considère qu'il s'agit d'une illusion qui a la vie dure. Mais quand Rorty dit que la science est simplement une espèce d'un genre plus vaste que l'on peut appeler la littérature et qu'il s'agit simplement dans tous les cas d'inventer des histoires qui permettent de régler de façon satisfaisante les problèmes que nous avons avec des types différents de réalité, je n'en crois rien. Je pense au contraire que nous devons, en tout état de cause, maintenir une distinction entre les entreprises qui visent à la connaissance objective, et qui y parviennent au moins jusqu'à un certain point, et les autres. Je précise d'ailleurs que, quand je parle de « connaissance objective », je ne considère pas du tout la recherche de la connaissance objective comme le monopole de la science. Il pourrait, par exemple, y avoir aussi une réalité morale, dont nous cherchons et parvenons à acquérir une connaissance objective. Il y a des philosophes de la morale qui pensent cela et ce n'est pas forcément ridicule. Même pour ce qui concerne la littérature elle-même, on n'est pas obligé d'adopter le point de vue de Rorty.

— Ce débat que vous avez aujourd'hui avec Rorty[8], vous l'avez déjà eu il y a vingt ou trente ans au sein de la philosophie française.

— C'est celui que j'ai eu depuis le début avec certains des philosophes qui ont été les maîtres à penser de ma

génération. Ce qui me gênait était l'absence presque totale d'indications sur ce qui pourrait bien se passer une fois que l'on aurait « déconstruit » tout ce qui doit l'être, ou réussi à mettre fin à l'impérialisme de la raison, de la logique, de la vérité, de l'objectivité, etc. S'il n'y a pas de faits et pas de réalité objective susceptible de constituer un régulateur pour ce que nous disons, je ne vois pas ce qui pourrait encore imposer des limites à la rhétorique et au pouvoir des mots. Je continue, pour ma part, à croire à l'exemplarité de la démarche scientifique non pas seulement parce que je crois à la connaissance objective, mais aussi parce qu'elle donne à mon avis un bien meilleur exemple que les Lettres de ce que peut être la démocratie en matière intellectuelle, en dépit de la tendance qu'ont généralement les littéraires à dénoncer les attitudes et les comportements tyranniques de la Science. Il n'est pas nécessaire d'idéaliser de façon déraisonnable le milieu scientifique, ce que je ne risque sûrement pas de faire, pour continuer à penser cela.

— Vous vous réclamez donc du réalisme scientifique. Comment le définiriez-vous ?

— Peut-être faudrait-il distinguer deux questions du réalisme ; la question : « Qu'est-ce qui est réel ? » et la question : « Dans quelle mesure ce que nous connaissons comme réel est-il le réel ? » Sur la première, la question métaphysique ou ontologique – nous en avons parlé tout à l'heure –, mes deux références seraient Nietzsche et Wittgenstein dont, comme je l'ai dit, j'ai constaté avec une certaine surprise qu'ils avaient une attitude assez semblable : la volonté de réhabiliter le réel ordinaire contre toute forme d'évasion ou de fuite dans ce qu'on appelle la transcendance. Quant à la seconde, la question de la connaissance du réel, elle concerne à la fois la perception

et la science. Défendre le réalisme au sens où je l'entends, c'est défendre les prétentions de la connaissance, aussi bien la connaissance ordinaire que la connaissance scientifique, à connaître la réalité objective ; c'est soutenir que la réalité connue, la réalité telle que nous la connaissons, peut très bien être la réalité vraie ou la réalité elle-même ; ou en tout cas, que l'effort de connaissance peut nous permettre de nous en rapprocher sensiblement et peut-être même indéfiniment, au point qu'il puisse à un moment donné n'y avoir plus de raison sérieuse de contester que la réalité telle que nous sommes parvenus à la connaître soit bien la réalité telle qu'elle est. (Bien entendu, nous n'aurons jamais de démonstration positive de l'existence d'une telle coïncidence.) En ce qui concerne la philosophie des sciences, j'essaie donc de défendre une forme de réalisme scientifique, au sens où l'entendait Schlick[9] par exemple : pour autant que l'on puisse parler de quelque chose comme une connaissance des choses en soi, la science essaie de connaître les choses en soi et, jusqu'à un certain point, elle réussit à le faire.

— Voilà qui vous oppose à Kant, et à toute la tradition qui en est issue. Ce refus de l'attitude kantienne est chez vous une constante.

— Comme à beaucoup d'autres, Kant m'a longtemps semblé indépassable, et c'est sans doute en grande partie sous l'influence de la tradition philosophique autrichienne[10] que je me suis rendu compte qu'il ne l'était peut-être pas. Je ne suis même plus très sûr aujourd'hui de pouvoir encore donner un sens à l'idée que notre esprit est capable d'imposer aux choses l'obligation de se présenter d'une certaine façon pour pouvoir être connues de nous. Kant dirait, bien sûr, que la science elle-même ne connaît jamais que les phénomènes et en aucun cas les

choses en soi. Mais je pense, d'une part, comme Peirce, que parler d'une « chose en soi inconnaissable » n'a proprement aucun sens ; et, d'autre part, que si on peut donner un sens à l'expression « chose en soi », essayer de connaître les « choses en soi » est bien ce que fait la science, et ce à quoi elle parvient en partie.

— Mais dire que le réel est ce que nous font connaître les théories scientifiques, n'est-ce pas risquer de dévaloriser la réalité ordinaire, au nom de la science, cette fois, et non plus de la philosophie ?

— Contrairement à ce qu'on dit souvent, rien de tel, à mon avis, ne résulte de ce que fait la science. Je sais bien qu'en disant cela j'ai l'air d'aller contre une évidence. Michel Serres, par exemple, a dit des choses de ce genre : la science nous a laissé un monde sans couleurs, sans sons, sans odeurs, etc., et même, pour finir, sans vie. C'est une affirmation que, littéralement, je ne comprends pas. La science nous donne une certaine connaissance de la constitution intrinsèque des choses et des mécanismes par lesquels les choses ainsi constituées, agissant sur un appareil sensoriel comme le nôtre, vont produire telles ou telles sensations. Mais en quoi le fait de disposer d'explications de ce genre nous priverait-il des sensations en question, des couleurs, des odeurs, des sons que nous percevons ? Helmholtz[11] dit que le langage des sensations, bien qu'il nous communique une information plus que réduite sur la nature réelle des choses, a un double avantage : son utilité pratique et son caractère poétique. Or, du jour où on a obtenu une explication scientifique de la façon dont les sensations peuvent être produites, ce caractère poétique ne disparaît aucunement. Est-ce que, réellement, le progrès scientifique nous a désappris à voir la réalité et, de façon plus générale, à la sentir ? Je n'ai pas du tout cette

impression. S'il s'est passé quelque chose de ce genre, ce n'est en tout cas pas la science elle-même, mais plutôt ce que Wittgenstein appelait « l'esprit de la science », qui en est responsable.

La véritable difficulté, c'est plutôt qu'on a l'impression qu'il y a littéralement deux réalités, dont chacune peut prétendre, avec de bonnes raisons, être *la* réalité : la réalité scientifique et la réalité que nous expérimentons dans le rapport sensible que nous avons avec le monde. C'est un problème redoutable parce qu'on a l'impression que les choses ne peuvent pas être à la fois comme la science dit qu'elles sont et comme elles nous sont données dans la perception.

— C'est la question de la conciliation du « réalisme scientifique » et du « réalisme perceptuel » qui est au cœur de vos travaux récents sur la perception.

— A partir du moment où on commence à avoir une explication un peu sérieuse de la façon dont sont constitués les objets et de celle dont ils agissent sur nos récepteurs sensoriels, on s'aperçoit que les choses telles qu'elles sont ne ressemblent que très peu, ou pas du tout, à ce que nous percevons. Depuis que l'on a introduit la distinction entre qualités premières et qualités secondes, on a été confronté de manière presque obsessionnelle à ce problème : les qualités secondes, comme les sons ou les couleurs, sont-elles dans la réalité ou uniquement dans l'esprit ? La théorie classique de la perception a conduit immédiatement à la conclusion que les sens sont incapables de nous faire connaître la vraie réalité et que seul l'intellect est en mesure de le faire. Et plus on en sait sur les mécanismes causaux par lesquels les sensations sont produites, plus on peut être tenté de dire que les couleurs, par exemple, comme le soutient Maxwell, sont des réalités

purement mentales. Cela voudrait dire que la perception que nous avons des objets colorés est réellement une illusion. Puisque la perception attribue une couleur aux objets, la perception se trompe. Cette question des couleurs me passionne, et j'y travaille depuis des années. Une solution naturelle et simple serait de dire : la seule vraie réalité, c'est la réalité des choses qui sont décrites par la science, et la perception n'est rien d'autre qu'une illusion systématique, qui a l'avantage d'être biologiquement utile.

Mais c'est précisément parce que je ne me résous pas à accepter cette idée que j'ai ce problème d'articulation entre « réalisme perceptuel » et « réalisme scientifique ». Je pense qu'il s'agit d'un problème philosophique fondamental. Il me préoccupe, en tout cas, beaucoup. Mais je ne me presse pas trop de reprendre mon travail sur la perception et de rédiger le second volume que j'ai prévu, parce que j'aimerais pouvoir dire sur cette question quelque chose d'un peu plus argumenté et convaincant que ce qui me vient à l'esprit pour le moment. Dieu merci, même un philosophe peut choisir de se taire, tant qu'il n'a rien à dire ou que ce qu'il pourrait dire ne le satisfait pas.

De toute façon, la littérature, pas seulement philosophique mais également scientifique, sur la perception croît aujourd'hui de façon si rapide qu'on est vraiment obligé, si l'on veut en tenir compte, de prendre son temps. La philosophie de la perception est en plein renouveau. Et il y a aujourd'hui plus que jamais, pour le philosophe, une obligation de s'intéresser à tout ce que peuvent dire là-dessus des disciplines comme la psychologie ou la neurophysiologie, même si, pas plus aujourd'hui qu'hier, la solution du problème philosophique de la perception ne sera apportée par le simple progrès de ces sciences. C'est pourquoi je me suis intéressé de près au travail de Helmholtz, et de certains de ses héritiers contemporains, sur la perception

visuelle. J'aimerais pouvoir faire, dans les années qui viennent, le même genre de travail sur le son, à nouveau à partir de Helmholtz, et aussi de Stumpf[12] et de quelques autres.

Chapitre III

ITINÉRAIRE DU JURA AU QUARTIER LATIN

— Vous êtes né en 1940, dans une famille paysanne de neuf enfants et vous avez passé toute votre enfance à Epenoy, un petit village du Haut-Doubs.

— C'est un petit village situé à mi-chemin entre Besançon et Pontarlier, sur ce qu'on appelle là-bas « le plateau », pas très loin d'Ornans, qui est le pays de Courbet, et de la vallée de la Loue. Le grand écrivain local, celui qui a le mieux décrit la vie et les mœurs de la région, est Louis Pergaud. L'action de *La Guerre des boutons* est censée se passer dans des villages qui se situent à une quinzaine de kilomètres de l'endroit où je suis né. Bien qu'il témoigne d'une époque bien antérieure à celle que j'ai connue (Pergaud a été tué au front en 1915), c'est un livre qui évoque toujours pour moi des souvenirs assez vifs et assez précis : nous avions aussi des bagarres avec les bergers des villages voisins, même si nos querelles prenaient des formes nettement plus anodines, et le langage utilisé par les combattants est à peu près celui que nous parlions quand j'avais leur âge, sauf que, sur les choses du sexe, nous étions certainement moins au fait et n'avions pas été éduqués à en parler de façon aussi leste. C'était même plutôt le contraire.

Quand je retourne aujourd'hui au pays, c'est toujours un peu « l'écolier à Pergaud » que j'ai été, que je retrouve avec une certaine mélancolie :

Sur des chemins sans but et que l'automne assiège
M'attendez-vous Ecoliers à Pergaud ?
Avec la glu pour capturer les pies... Le piège
Où se prendront mes souvenirs mieux que Margot.

— *De qui est-ce ?*

— D'un poète franc-comtois, qui était aussi un de mes amis, Roland Bouhéret[1]. Il faut dire que les choses ont tellement changé depuis. La brutalité des transformations qu'a subi le monde rural depuis l'époque que j'ai connue donne certainement un des plus beaux exemples de la caducité des choses humaines. On se dit qu'il faudrait probablement être prêt à refaire trois ou quatre fois son éducation et sa culture pour avoir une chance de continuer à comprendre son époque. C'est une chose que les philosophes, qui croient toujours être en train de penser dans et pour l'éternité, ne devraient jamais perdre de vue.

Je ne parle pas des drames humains que tout cela a provoqués et par lesquels ma famille n'a pas été épargnée. Mon père est mort prématurément en 1970 et la poursuite de l'exploitation familiale a posé à ce moment-là des problèmes à peu près insolubles, qui ont conduit indirectement, en 1980, au suicide d'un de mes frères, âgé de trente-deux ans.

— *Vos parents avaient une ferme ?*

— Oui, une ferme d'élevage tout à fait typique. On faisait pousser aussi un peu de céréales, pour l'alimentation des bêtes, mais tout était axé sur la production du lait, qu'on apportait tous les soirs à la coopérative – on disait « la fruitière » – et qui était destiné à la fabrication de ce fromage qu'on n'a pas le droit d'appeler le Gruyère, et

qu'on ne peut donc appeler que le Comté. Les exploitations étaient généralement assez petites et ne rapportaient souvent guère plus que le strict nécessaire. Mes grands-parents étaient de petits paysans, qui se contentaient d'assez peu. Mon père a développé considérablement l'exploitation. Il avait beaucoup plus de bêtes (beaucoup trop, aux yeux de ma mère) et c'était une époque relativement faste pour ce type de production agricole (on ne connaissait pas encore, bien entendu, les quotas laitiers et les difficultés qui en résultent pour beaucoup de paysans). A la mort de mon père, en 1970, un des mes frères a repris la ferme et l'a complètement modernisée. Elle ressemble aujourd'hui beaucoup plus à une espèce de petite entreprise, comme la plupart des exploitations qui ont survécu et sont restées viables.

— *Enfant, avez-vous participé aux travaux de la ferme ?*

— Oui, au moins pendant les vacances, car j'ai quitté la maison à onze ans pour l'internat. Mais je ne peux sûrement pas dire que je le faisais avec un enthousiasme démesuré. J'ai fait, en tout cas, les foins et les moissons et j'ai aussi gardé les vaches à l'automne. Je dois dire que je n'aurais sûrement pas pu devenir paysan dans une exploitation comme celle dont il s'agit, car je n'aimais pas suffisamment les animaux à l'époque. J'ai changé par la suite, assez radicalement, d'attitude. J'ai aujourd'hui beaucoup plus de compréhension et de sympathie pour le monde animal et je me suis découvert un intérêt beaucoup plus grand pour le concret et la pratique en général, et une certaine passion pour la technique, que je n'avais pas du tout à ce moment-là. Mais dans mon enfance, j'avais développé une forme d'idéalisme extrême et même presque de dénégation de la réalité. Je cherchais sans doute ce qui paraissait le plus opposé à ce que je vivais. Il m'a fallu ensuite beau-

coup de temps pour me guérir de cela et, comme je vous l'ai dit à propos de mon « réalisme », me réconcilier avec le réel. Il faut dire que l'on manquait encore souvent à l'époque des commodités les plus élémentaires. Le matin, on se lavait à l'évier avant d'aller à l'école. Quand je pense que ma mère a élevé neuf enfants dans ces conditions et à ce qu'elle réussissait à obtenir malgré tout en matière d'hygiène et de propreté, il y a de quoi être plus qu'admiratif. Mais il faut avouer que c'était un monde dont on pouvait difficilement ne pas avoir avant tout une forte envie de sortir.

C'est vers dix-sept ou dix-huit ans, je crois, que j'ai commencé à en apprécier un peu plus les vertus. Peut-être parce que je soupçonnais déjà un peu que le monde intellectuel me ménagerait quelques désillusions. Il a commencé alors à y avoir chez moi une certaine méfiance à l'égard du monde des idées, que je n'avais pas du tout au départ. Et tout en sachant que ce n'était pas le genre de vie que je souhaitais ou que je pourrais mener, j'ai retrouvé une considération beaucoup plus grande pour le monde paysan. J'ai eu alors avec mon père beaucoup de conversations très intéressantes, souvent sur des sujets intellectuels. Jusque-là, j'avais été un enfant et un adolescent difficile, assez indiscipliné, très contestataire et très tourmenté et j'ai sûrement posé beaucoup de problèmes à mes parents.

— Quelles sortes de personnes étaient vos parents ?

— Je vous répondrais volontiers de la façon de Goethe, dans *Dichtung und Wahrheit*. De mon père, dit-il, je tiens ma haute stature et la conduite sérieuse de la vie et j'ai, de ma mère, la nature gaie et le plaisir de fabuler. Je pourrais dire sans doute que je tiens de mon père une forme de sagesse, de mesure. C'est un des rares hommes que j'aie

jamais rencontrés qui était parfaitement content de son sort et totalement dénué d'envie à l'égard des gens qui pouvaient sembler jouir d'une position nettement plus favorisée. Il chantait du matin au soir, en travaillant. Il était réputé pour cela. Mais je comprenais difficilement son admiration pour Maurice Chevalier, que j'ai toujours détesté assez fortement, et également pour Tino Rossi. Ma mère était une personne beaucoup plus nerveuse, probablement assez angoissée. J'ai hérité sans doute de ces deux choses et peut-être cette combinaison de sagesse relative et de nervosité s'est-elle révélée finalement assez productive. C'est du moins ainsi que j'essaie de voir les choses.

Mais encore aujourd'hui j'envie beaucoup la sagesse de mon père. Je me suis rendu compte, dans les longues conversations que j'ai eues avec lui, qu'il me reprochait précisément d'être un adolescent qui manquait sérieusement d'équilibre et de mesure dans ses idées et ses ambitions. Il a toujours été, bien entendu, très content de mes résultats scolaires, mais cela ne le rendait certainement pas fou : il se rendait bien compte que tout cela ne représentait pas grand-chose, si l'on n'arrivait pas à en faire un usage raisonnable. Il était parfaitement content de sa vie, chose d'autant plus étonnante que ce n'était pas lui, mais son frère aîné, qui devait au départ reprendre la ferme de mes grands-parents. Il avait plutôt pensé à faire carrière dans l'armée, qui était un milieu qui lui convenait finalement assez bien, chose que j'avais évidemment du mal à comprendre et qui a donné lieu entre nous à des discussions assez violentes (je ne perdais pas une occasion d'exprimer des opinions antimilitaristes). Mais les circonstances en ont décidé autrement et il est devenu paysan. Un homme aussi intelligent et aussi spontanément attiré par les choses intellectuelles aurait pu évidemment éprouver des regrets et même une certaine aigreur. Mais ce n'était pas du tout le cas. Il aimait réellement et même passionnément son métier et possédait ce que les Allemands

appellent *Heiterkeit :* la gaieté. C'est une chose que je lui envie parce que je crois que cela ne s'acquiert pas vraiment, en tout cas pas par la philosophie. J'ai souvent eu des discussions avec des collègues qui m'expliquaient que la philosophie, c'est la sagesse. Mais les hommes les plus sages que j'ai rencontrés étaient rarement des philosophes.

— Sur quoi portaient ces conversations que vous avez eues avec lui vers dix-sept et dix huit ans ?

— Nous avons eu toutes sortes de conversations, sur le sens de la vie, sur la religion, l'immortalité de l'âme, etc. C'était un catholique très convaincu, mais il aimait vraiment la vie et lui accordait certainement plus d'importance qu'à la perspective de ce qui vient après. Je l'entends encore me dire : « La vie après la mort, oui, ça doit exister. Mais en fait, personne n'est jamais revenu pour nous dire comment c'est. Enfin, ce qui compte, c'est cette vie-ci. » C'était un homme qui avait une bonne dose de scepticisme et d'ironie, qui me semble constitutive de la sagesse. Je me rappelle, par exemple, avoir entrepris de lui exposer la philosophie de Berkeley, alors que nous étions tous deux en train de déblayer un « murger ». (Quand les paysans retiraient des cailloux de leurs champs, ils les entassaient au milieu, ce qui finissait par former des petits monticules sur lesquels poussaient des haies et que l'on décidait parfois beaucoup plus tard d'éliminer. Un des chapitres du roman de Pergaud, *De Goupil à Margot,* s'intitule « La conspiration du murger ».) Nous étions donc là, tous les deux, armés chacun d'un pic, à discuter sur l'immatérialisme. Et la conversation s'est terminée par un très vigoureux coup de pic qu'il a donné sur une pierre, en me demandant si je pensais vraiment que ce n'était pas réel et s'il ne s'agissait au fond que d'un complexe de sensations !

Les entreprises des philosophes suscitaient toujours chez lui une réaction un peu ironique, mêlée tout de même à un certain respect. Il appelait généralement les philosophes des « pêcheurs de lune ». Mais c'était la réaction de quelqu'un qui ne voulait surtout pas donner l'impression de leur accorder une importance excessive. Bien que je sois devenu un philosophe professionnel, j'ai souvent, à l'égard des philosophes et de l'idée qu'ils se font de l'importance suprême de leur discipline, une attitude comparable à la sienne. Quand on a vécu, comme c'est mon cas, pendant une trentaine d'années dans le monde philosophique, on a été amené à lire ou à entendre des absurdités telles qu'on est bien obligé de se dire, comme George Orwell : « Il faut appartenir à l'intelligentsia pour croire des choses pareilles : aucun homme ordinaire ne serait assez sot pour cela. » Lichtenberg dit aussi quelque part que quelqu'un qui déciderait de vivre selon les principes qui gouvernent la psychologie d'un philosophe serait probablement bon pour l'asile de fous. Je ne suis pas particulièrement choqué par les réactions de méfiance des gens qui ne sont pas du métier, parce que je les partage souvent.

— Vous n'avez pas pour autant la moindre sympathie pour le populisme en philosophie.

— Les intellectuels se méprennent totalement, lorsqu'ils croient que le peuple ne peut comprendre et accepter que le genre de philosophie qu'ils conçoivent pour lui et considèrent comme « populaire ». Par exemple, les reproches qu'on adresse constamment à la philosophie de n'être pas suffisamment proche des préoccupations des gens ordinaires, de ne pas s'attaquer aux « vraies questions », d'être beaucoup trop technique, etc., on ne les entend pas tellement dans la bouche des intéressés eux-mêmes, ce ne sont pas tellement les gens du peuple qui

disent cela. Ils comprennent assez bien que, même pour traiter de grandes questions qui intéressent tout le monde, il se peut qu'on ait besoin d'instruments conceptuels relativement sophistiqués, dont le maniement doit réellement s'apprendre. Ce sont surtout les philosophes qui se targuent de l'être qui reprochent à d'autres de ne pas être suffisamment « populaires ». Le peuple, dans tout cela, n'a pas voix au chapitre et il l'a d'autant moins que ce sont essentiellement les médias qui sélectionnent, selon leurs critères, les philosophes qui sont censés lui convenir. J'ai fait plus souvent qu'on ne pourrait le croire de la philosophie avec des gens qui n'étaient pas du tout du métier et je ne crois pas du tout que ce soit impossible. Mais je n'ai aucune sympathie pour la démagogie qui règne en ce moment sur le thème : « La philosophie est à tout le monde. » Comme disait Musil, l'hygiène concerne certainement tout le monde, mais tout le monde ne se sent pas forcément des goûts et une compétence d'hygiéniste.

Valéry soutient que « la philosophie est imperceptible », qu'elle n'est « jamais dans les écrits des philosophes », qu'on « la sent dans toutes les œuvres humaines qui n'ont pas trait à la philosophie » et qu'elle « s'évapore dès que l'auteur *veut* philosopher[2] ». Je ne sais pas s'il faut aller jusque-là. Mais dire que tout le monde a un certain rapport à la philosophie ou a besoin d'une philosophie, ne signifie pas que tout le monde ait besoin de la philosophie des philosophes, celle dont ils tiennent absolument (en France, en tout cas) à ce qu'elle soit enseignée à tout le monde. C'est, me semble-t-il, aller un peu vite que de postuler que celui qui n'a pas accédé à la philosophie en ce sens-là est nécessairement privé de quelque chose d'essentiel, en tout cas d'essentiel pour lui.

— Mais dans votre milieu d'origine, comment le professeur de philosophie a-t-il été perçu ?

— Les gens avaient bien l'impression que j'évoluais, certes, dans des sphères un peu étranges, inaccessibles pour eux. Mais ils ne considéraient pas forcément comme anormal que, dans la société, il y ait des spécialistes qui se consacrent corps et âme à des questions de cette sorte, sans que cela serve forcément à quelque chose. Ce sont surtout les philosophes eux-mêmes qui veulent absolument servir à quelque chose. Popper a sans doute raison de dire qu'être un philosophe professionnel exige une explication et même presque une excuse. Mais il est également dans le vrai lorsqu'il dit que la raison d'être des philosophes ne peut être que l'existence de problèmes philosophiques réels et sérieux. Et je ne suis pas sûr que le public profane, dont on invoque si volontiers les réactions et les demandes, en exige une autre. Le reproche de ne pas s'occuper des questions importantes, celles qui intéressent tout le monde, ou de ne rien produire d'utile pour les gens ordinaires est, en fait à peu près aussi vieux que l'histoire de la philosophie elle-même. C'est à l'intérieur du monde philosophique qu'à côté de gens qui ne sont pas gênés de dire qu'ils s'occupent de questions très théoriques et très abstraites, sans se sentir autorisés à supposer qu'elles doivent nécessairement intéresser tout le monde, il en est d'autres qui tiennent à dire, et à pouvoir se dire, qu'ils s'occupent de questions qui sont celles de tout un chacun. Il s'agit davantage d'un désaccord entre deux conceptions de la philosophie, qui sont l'une et l'autre le fait de professionnels, que d'un désaccord entre la philosophie et le peuple.

— Mais votre famille devait tout de même être un peu exceptionnelle. Il n'est pas fréquent, surtout à cette époque, que sur une famille paysanne de neuf enfants, huit fassent des études supérieures.

— Ce sont certainement mes parents qui étaient, sur ce point, un peu exceptionnels. Ils valorisaient énormément l'école et les choses intellectuelles. Il allait de soi qu'on devait faire des études, et même qu'on devait les réussir. Cette attitude était une sorte de tradition familiale. Mes parents, eux-mêmes, n'avaient en tout et pour tout que le certificat d'études. Mais ma grand-mère paternelle avait son brevet supérieur, un diplôme qui valait sans doute bien le baccalauréat d'aujourd'hui et qui faisait certainement d'elle un cas assez étrange à sa génération. Elle aurait sans doute pu faire un autre choix, étant donné ses origines et sa formation, mais elle avait épousé un paysan et elle s'était mise aux travaux de la ferme avec toute l'énergie nécessaire. Du point de vue sociologique, je pense qu'une attitude comme celle dont je parle à l'égard des choses intellectuelles peut être plus déterminante pour l'avenir des enfants que le niveau social lui-même. Je ne dirais certainement pas que nous constituions une élite. Mais il est vrai que, depuis plusieurs générations, nous étions considérés comme un peu à part et notamment un peu plus « intellectuels ».

Mes ancêtres sont venus de Suisse, sans doute au XVI[e] siècle, pour des raisons religieuses – ils étaient catholiques dans un pays protestant – mais il pourrait aussi y avoir eu des raisons de type plus « économique ». Nous sommes originaires, comme le nom le suggère, du village de Boveresse, dans le Val-de-Travers. Ces gens, qui se sont donc appelés d'abord « Boveresse », ont passé la frontière toute proche, puis ont essaimé dans la région et ailleurs. Certains ont conservé le « e » entre le « v » et le « r », d'autres l'on supprimé, mais ils viennent probablement tous de la même souche. De manière assez frappante, ils sont souvent devenus des notabilités. Ils étaient d'ailleurs souvent un peu jalousés et on les trouvait parfois prétentieux ou, comme on dit, dans la région, « glorieux ». J'ai eu des échos de cela dans mon enfance. Comme nous

réussissions très bien à l'école et avions tendance à être un peu, disons, « chouchoutés » par les instituteurs, cela suscitait quelquefois des réactions d'aigreur. Apparemment, c'était déjà un peu vrai pour la génération précédente et sans doute aussi avant.

— *Vous alliez à l'école primaire du village ?*

— Oui, j'y suis entré en 1945, immédiatement après la guerre et j'ai été un bon élève. J'ai eu un instituteur de la vieille école, envers lequel j'ai gardé une reconnaissance considérable. C'était mon grand-père qui me faisait faire mes devoirs. Il fallait voir ! C'était l'idéal de l'école républicaine de l'époque. Tout devait être impeccable, à commencer bien sûr par le français et l'orthographe. Pourtant les gens entre eux parlaient assez fréquemment le patois. Même une fois entré au Petit Séminaire, je recevais encore des admonestations de mon père quand il y avait des fautes d'orthographe dans mes lettres.

— *Pourquoi le Petit Séminaire ?*

— Ce choix a été le mien. Mes parents n'ont fait aucune espèce de pression. Evidemment, il y avait une sorte de tradition dans les familles paysannes du Haut-Doubs : un des fils devenait prêtre et très souvent, aussi, une fille devenait bonne sœur. Un de mes oncles était prêtre et une de mes tantes religieuse. Il faut dire que je suis né dans une partie de la Franche-Comté qui était plutôt dominée à l'époque par le conservatisme politique et religieux. Il y en a, bien entendu, une autre, tout à fait différente, puisque la Franche-Comté a été aussi en quelque sorte le berceau du socialisme utopique (Proudhon, Charles Fourier et Victor Considérant en sont originaires).

Mes parents auraient certainement souhaité que les choses se passent de la même manière qu'à la génération précédente, et donc avoir un fils prêtre. Mais dans le cas précis, c'est moi qui l'ai voulu, probablement en grande partie sous l'influence du curé du village, mais aussi parce que j'avais, comme je vous l'ai dit, des tendances excessivement idéalistes : je crois que je vivais plus ou moins dans un autre monde. Pour vous donner une idée de l'état d'esprit dans lequel j'étais, j'avais lu la Bible en entier à sept ans ! Ce n'était sans doute pas une lecture à faire à cet âge, et je ne sais pas si les curés qui encourageaient un enfant de sept ans à lire la Bible se rendaient tout à fait compte de ce que cela signifiait. Mais le fait est qu'en histoire sainte, j'étais devenu rapidement à peu près incollable. Il faut dire que j'étais un dévoreur de livres. Je lisais déjà à peu près tout ce qui me tombait sous la main. A la maison, il n'y avait pas beaucoup de livres. Et c'était souvent de la littérature plutôt édifiante. Mais l'école avait beau être une école primaire de village, on avait quand même une petite bibliothèque. Un des livres qui m'ont laissé encore aujourd'hui un souvenir très précis est évidemment *De Goupil à Margot* de Pergaud. Mais ce qui m'a le plus marqué est certainement la lecture de Jules Verne (j'ai lu à l'époque une bonne partie de son œuvre) et celle de Jack London, dont je suis resté un admirateur presque inconditionnel.

— Quel genre de catholicisme était celui de vos parents ?

— Quand Pergaud a été nommé instituteur à Landresse, tout près de l'endroit où je suis né, il a qualifié le pays d'« ultra-chouan ». On n'était évidemment plus, dans mon enfance, à l'époque des conflits liés à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais le poids de la religion restait extrêmement fort. Ma mère surtout était une personne

extrêmement religieuse. Je dirais qu'elle incarnait, à bien des égards, une forme de sainteté laïque. Mon père, lui, tout en étant foncièrement traditionaliste, était sans doute un peu plus sceptique. Du point de vue politique, ce n'était certainement pas un conservateur incapable d'évoluer sous la pression de la réalité. Il avait beaucoup milité, lorsqu'il était jeune, dans des mouvements catholiques assez progressistes, comme la Jeunesse agricole catholique. Dans le contexte dont je vous parle (tout est relatif), je dirais qu'il était plutôt à gauche (il a même dû, à la fin de sa vie, voter parfois socialiste). Mais c'est un fait que nous avons tous fait nos études secondaires dans des écoles libres (pour les curés, c'étaient les seules « bonnes » écoles), ce qui coûtait évidemment beaucoup plus cher. A l'égard de la pratique religieuse, mes parents avaient dans l'ensemble une attitude relativement libérale. En tout cas, l'idée d'entrer au séminaire venait de moi et je n'ai jamais éprouvé, par la suite, le besoin de régler, sur ce point, des comptes avec qui que ce soit, y compris avec les professeurs que j'ai eus, qui étaient dans l'ensemble de très bons maîtres.

— Entrer au séminaire, cela signifiait quitter le village pour Besançon. Quel âge aviez-vous ?

— J'avais onze ans et vous pouvez imaginer l'effet que cela fait de quitter sa famille à cet âge, quand on est encore un enfant. Les enfants qui apprécient réellement l'internat sont souvent des enfants qui n'étaient pas très heureux dans leur milieu familial. Mais ce n'était sûrement pas mon cas. Et encore aujourd'hui, quand un gosse, à l'âge que j'avais alors, s'en va à l'internat, ça me fait toujours quelque chose, ce qui est un peu absurde, parce que l'internat d'aujourd'hui n'a certainement plus rien à voir avec ce que j'ai connu. Au Petit Séminaire, la rentrée se faisait

au début du mois d'octobre et on ne revenait à la maison qu'à Noël. Les parents venaient bien nous rendre visite de temps et temps, mais cela ne remplaçait évidemment pas la vie de famille. Dire que je n'ai pas aimé l'internat, est très en-dessous de la vérité. J'ai eu pendant longtemps le même genre de cafard que Törleß dans le roman de Musil. Il faut dire que c'était aussi, dans un autre genre, un peu l'internat-caserne. La discipline était extrêmement stricte et les distractions on ne peut plus rares. Le seul effet positif, c'était qu'on travaillait vraiment. On se couchait tous les soirs à neuf heures et le travail était fait.

J'ai fait là six ans d'études, jusqu'au baccalauréat que j'ai passé en 1957. Puis, avant d'entrer au Grand Séminaire de Besançon – celui où est supposé être allé Julien Sorel – on devait passer à l'époque par ce qu'on appelait le « Séminaire de philosophie ». Il se situait dans un endroit assez perdu, Faverney dans la Haute-Saône, pas très loin de Luxeuil. On y étudiait la philosophie pendant deux ans et on passait à la fois le baccalauréat de philosophie scolastique et le baccalauréat normal. Je suis donc titulaire du baccalauréat de philosophie scolastique. J'ai, du reste, toujours conservé par la suite un certain intérêt pour la scolastique, à laquelle je trouve beaucoup de vertus. Mais c'est à cette époque que j'ai commencé à avoir des problèmes avec la foi et je me suis rendu compte progressivement que je ne pourrais probablement pas continuer dans la voie que j'avais empruntée. Je n'ai pas besoin de vous dire que cela a été une période pénible et même extrêmement tourmentée.

— Qu'est-ce qui a été déterminant pour vous dans cette perte de la foi ?

— Je pense que j'avais déjà des problèmes bien avant. Au fond, j'ai l'impression, rétrospectivement, que, par

rapport à tous les exercices spirituels, toutes ces heures de méditation ou autres qui venaient au Petit Séminaire s'ajouter à la messe quotidienne, j'ai assez vite cessé de participer réellement pour devenir un peu extérieur, tout en continuant, bien sûr, à « plier la machine ». Mais quand vos deux « pièces », comme dirait Pascal, ne marchent vraiment plus ensemble, le problème devient justement sérieux. Il y avait une forme d'exaltation religieuse qui semblait en quelque sorte de rigueur, mais que j'ai toujours été incapable de partager réellement. J'étais sans doute déjà un peu trop « rationaliste ». Je n'arrivais plus à prendre vraiment au sérieux toutes ces formes de piété (ou de dévotion) et j'ai commencé, à partir d'un certain moment, à les subir plutôt qu'autre chose. Et puis est venu le doute plus proprement intellectuel. Mais cette évolution a été progressive et je suis resté croyant, au moins jusqu'à un certain point, pendant plusieurs d'années encore. J'ai rompu alors assez largement avec l'institution, mais pas immédiatement avec la croyance. A la rue d'Ulm, j'ai encore appartenu au groupe « tala » (le Cercle catholique) pendant un certain temps. Je ne sais plus à quel moment exactement j'ai laissé tomber tout cela.

Il faut ajouter qu'il existait aussi dans cet univers un certain anti-intellectualisme : c'était un peu le genre d'atmosphère que décrit Stendhal, dans *Le Rouge et le Noir*, lorsqu'il parle de l'état d'esprit qui régnait au Grand Séminaire de Besançon. Je faisais partie des gens qui étaient facilement soupçonnés de valoriser un peu trop l'aspect intellectuel au détriment de l'aspect spirituel. Ce que je croyais être ma vocation religieuse a donc pris fin en 1959 et je dois dire honnêtement que, pas plus que mes parents ne m'avaient poussé à entrer au séminaire, ils n'ont fait pression sur moi pour que j'essaie d'y rester.

— A la rentrée suivante, vous vous retrouvez en hypokhâgne, au lycée Lakanal, à Sceaux. Comment êtes-vous arrivé là ?

— J'avais obtenu mes deux baccalauréats avec la mention « Très bien ». On m'a donc conseillé d'aller en hypokhâgne et, comme mon oncle prêtre était alors aumônier du lycée Lakanal, j'y ai été inscrit. Il va sans dire que j'ignorais alors absolument tout de la hiérarchie des lycées parisiens et des khâgnes. Je ne sais pas du tout comment les choses se passeraient pour moi aujourd'hui, car, si je comprends bien, longtemps avant la sélection qui a lieu à l'entrée des grandes écoles, il y en déjà une qui tend en ce moment à devenir de plus en plus féroce pour l'accession d'abord aux meilleurs lycées, puis aux meilleures préparations. Si nous n'avons pas forcément le système le plus égalitaire, nous avons en tout cas sûrement le plus hypocrite.

Cela dit, il y avait à cette époque à Lakanal une équipe de professeurs qui était probablement une des meilleures qui soient. Même Jean Laubier, que j'ai eu comme professeur de philosophie et qui était un disciple d'Alain (pour lequel nous éprouvions, de façon générale, peu d'enthousiasme) est quelqu'un envers qui j'ai gardé une certaine reconnaissance. Comme professeur d'allemand, j'ai eu Pierre Juquin, qui était certainement un excellent germaniste et, à côté de cela, un communiste de choc, qui, même dans les cours, ne mettait jamais son drapeau dans sa poche. Il est devenu plus tard un des dirigeants du parti.

— Comment avez-vous vécu ce changement d'univers ?

— Le choc le plus important, pour moi qui venait de ma campagne, ça a évidemment été de me retrouver au milieu de gens qui sortaient rarement de milieux aussi populaires que le mien, qui donnaient l'impression d'être

infiniment plus cultivés et qui avaient lu beaucoup plus de choses que moi. Ils m'impressionnaient par leur facilité et souvent aussi par leur culot, chose dont je dois dire qu'à l'époque j'étais largement dépourvu. Il était difficile de ne pas faire de complexes.

Je me suis donc mis en devoir de rattraper mon retard de lectures, surtout en littérature. On ne lisait pas beaucoup au séminaire, en tout cas on lisait nettement plus de morceaux choisis que d'œuvres complètes. J'ai dévoré Balzac, Flaubert, Stendhal, Proust, bien sûr, mais aussi Tolstoï, Dostoïevski et d'autres auteurs russes, et un bon nombre de classiques allemands. Parmi les choses plus récentes, je me souviens de m'être pris d'une véritable passion pour le roman américain (Caldwell, Dos Passos, Steinbeck, Faulkner, Carson McCullers, Scott Fitzgerald, Kerouac, etc.). Je suis devenu aussi un passionné de la série noire, dont j'avais, bien entendu, tout ignoré avant, et également de la littérature policière en général, une passion que j'ai conservée depuis. Cette époque-là a été marquée par une véritable frénésie de lecture, qui a continué à l'Ecole normale supérieure, où je passais des heures à la bibliothèque.

Comme j'étais arrivé là avec une assez bonne connaissance de l'allemand, j'ai lu à cette époque, le plus souvent dans la langue originale, énormément de littérature allemande, presque autant, je crois, que de littérature française. J'ai été complètement fasciné par la poésie allemande, en particulier par l'expressionnisme : Trakl, Gottfried Benn notamment, sur lequel j'ai écrit plus tard un de mes tout premiers articles. Mais j'ai lu aussi beaucoup de romanciers contemporains (c'est de cette époque-là que date, par exemple, mon admiration pour Heinrich Böll). Je dois évidemment beaucoup, sur ce point, à Juquin, qui m'a fait découvrir un bon nombre d'auteurs (Brecht, par exemple), même si je trouvais un peu curieuse sa tendance à identifier toujours l'Allemagne de l'Est et sa

conception de la littérature, de la science et de la culture avec le bien et l'Allemagne de l'Ouest avec le mal. C'est en particulier grâce à lui que j'ai, dès cette époque, découvert Karl Kraus. Evidemment, il le traitait comme pouvait le faire quelqu'un de son bord, en expliquant que Kraus avait certes dans l'ensemble défendu de très bonnes causes, mais pour de mauvaises raisons. Mais, au moins, il le connaissait.

— 1959-1961, c'est la guerre d'Algérie et la montée du mouvement étudiant de protestation contre elle. Comment vivez-vous cette époque ?

— J'avais évidemment été éduqué plutôt dans l'idée que l'empire colonial était une sorte de prolongement du territoire national et que son intégrité devait être défendue de la même façon. Mais, Dieu merci, le choix n'a tout de même pas été trop difficile. Je me souviens de l'agitation qu'il y a eu au lycée Lakanal, au moment du putsch d'Alger en avril 1961. Comme on avait annoncé que les paras allaient probablement débarquer en France, je me rappelle que l'on se demandait comment organiser la résistance et que, avec Juquin et quelques autres, la question a été posée de savoir s'il n'allait pas falloir abattre les arbres du Parc de Sceaux pour faire des barricades ! Pour être plus sérieux, je n'ai évidemment jamais été politiquement désengagé, mais je me suis toujours méfié terriblement de ce que les intellectuels entendaient par la politique et l'engagement politique et – c'est une chose qui n'est pas sans rapport avec mon admiration pour Kraus – j'étais déjà, à cette époque-là, assez sceptique à l'égard des solutions politiques de type systématique. Je n'ai jamais réussi à adhérer réellement à un mouvement politique.

— Mais c'est justement une époque où les gens s'engageaient beaucoup, notamment au parti communiste. Qu'est-ce qui vous a prémuni contre ce type d'engagement et a fait de vous un peu un solitaire ?

— Je suis incapable de l'expliquer complètement. Peut-être le fait que j'avais déjà connu une religion et que j'avais vraiment l'impression que c'en était une autre. Dès cette époque-là, j'ai donc cherché, autant que possible, à choisir et à défendre les bonnes causes, celles des victimes et des opprimés, mais je ne comptais pas trop sur les mouvements et les systèmes politiques existants pour m'aider à les reconnaître, et j'ai pris l'habitude de faire plutôt confiance à mon propre jugement pour prendre des décisions dans ce domaine. Vous avez raison de dire que, de ce point de vue, j'étais (et je suis resté) un solitaire. Pour ce qui est de l'orientation générale, j'étais un homme de gauche de tendance réformiste, plutôt que révolutionnaire, et les idées que j'ai aujourd'hui ne sont pas très différentes de celles que j'avais déjà il y a trente ans. Mais il faut dire qu'à cette époque-là, il était plus important d'être de gauche intellectuellement (je veux dire de parler des auteurs et d'utiliser les références qui étaient ceux de la gauche intellectuelle) que de l'être politiquement : mieux valait, même pour les marxistes, être un métaphysicien ayant des sympathies ouvertement nazies qu'un social-démocrate positiviste comme Carnap.

Quant à la permanence de mes convictions politiques, ce n'est, comme vous le savez, nullement un avantage. La position idéale est toujours celle de l'intellectuel qui a fait le parcours complet des erreurs obligatoires et continue à donner des leçons aux autres à partir de ses convictions, de ses découvertes et de ses certitudes les plus récentes. C'est ce que j'ai appelé la « prime à l'erreur ». Si le monde intellectuel était capable d'accorder à la vérité le dixième du prestige qu'il accorde généralement à l'erreur et, en

particulier, à *ses* erreurs, je le trouverais sans doute un peu plus fréquentable. On peut, bien entendu, faire à peu près la même constatation en ce qui concerne la philosophie elle-même. David Pears dit, à propos de Wittgenstein, que, si certains philosophes ressemblent aux caméléons, « d'autres voient trop loin pour pouvoir subir de tels changements[3] ». Mais les valeurs du temps sont, de toute évidence, beaucoup plus en faveur de l'intellectuel-caméléon.

— Vous entrez à l'Ecole normale supérieure de la rue d'Ulm en 1961. C'est un nouveau choc culturel je suppose. En tout cas, l'évocation de cette période revient très fréquemment dans vos conversations. Ne peut-on pas dire que vous vous êtes construit intellectuellement par réaction contre des gens qui étaient vos condisciples, étaient comme vous à gauche, mais qui n'étaient pas du même monde que vous et n'avaient finalement pas tout à fait les mêmes valeurs ni les mêmes références que vous ?

— Oui, le milieu était à certains égards encore plus déconcertant pour le campagnard que j'étais resté. C'était celui de la khâgne, mais avec un degré de plus dans la facilité, la rhétorique et le culot. En outre, je suis tombé au milieu d'une génération qui était extraordinairement brillante en philosophie. J'ai eu avec elle des problèmes à la fois du point de vue intellectuel et du point de vue politique.

Du point de vue intellectuel, il était difficile de ne pas être impressionné. Il s'agissait de gens exceptionnellement intelligents et cultivés. Mais j'avais quand même le soupçon que quelque chose, dans tout cela, n'était pas vraiment solide. C'est l'époque où le prestige et l'influence d'Althusser sont devenus extraordinairement grands. Je dis « extraordinairement », parce qu'encore aujourd'hui je pense que c'est un phénomène qui échappe un peu à toutes les normes et que je ne m'explique pas totalement. Je me

souviens d'une conversation avec Raymond Aron, où nous nous sommes mutuellement avoué notre perplexité à ce sujet.

Althusser, c'est un fait, a eu entre les mains pratiquement les meilleurs esprits de ma génération et il y en a réellement très peu qui n'aient pas été althussériens ou, en tout cas, séduits d'une manière ou d'une autre par l'althussérisme. Clément Rosset et moi sommes, de ce point de vue, un peu des exceptions. Je suis, en tout cas, resté tout à fait à l'écart de ce qui était à ce moment-là l'avant-garde : l'althussérisme, puis le lacano-althussérisme, et le structuralisme en général, qui, vraiment, ne m'ont pas convaincu ni influencé aussi peu que ce soit. La plupart du temps, il est vrai, je ne comprenais pas ce que l'on cherchait à faire et, quand j'avais l'impression de le comprendre, cela me paraissait difficilement acceptable et parfois franchement absurde. Mais j'ai eu, bien entendu, des difficultés considérables pour résister à la pression. A cette époque, il n'était pas facile de ne pas être structuraliste. J'ai donc décidé d'ignorer un peu tout ce qui se passait autour de moi et de travailler de façon méthodique et approfondie sur d'autres choses. Comme j'avais beaucoup de retard et aussi de curiosité, j'ai suivi au début énormément de cours, à la fois à la Sorbonne et à la rue d'Ulm, parfois jusqu'à une vingtaine d'heures par semaine.

— C'est énorme ! Personne ne fait jamais cela.

— La tendance, à la rue d'Ulm, était sûrement plutôt d'ignorer à peu près l'Université et de n'y suivre que les deux ou trois cours que nous recommandaient les « caïmans »[4]. Mais, comme je vous l'ai dit, j'avais sur ce point moins de distance que la plupart de mes condisciples et je n'étais pas aussi sûr de moi qu'ils pouvaient l'être. Il faut dire que nous avions, à cet époque-là, la possibilité

d'entendre à l'Ecole un bon nombre de gens tout à fait remarquables qui venaient y donner des cours : aussi bien des philosophes très « classiques » comme Aubenque ou Guillermit que des gens comme Jules Vuillemin, Gilles Gaston Granger ou Pierre Bourdieu, déjà, qui est venu faire avec Passeron un séminaire de « sociologie empirique ». Foucault, si je me souviens bien, a dû venir aussi, au moins une année, mais il n'a manifestement pas trouvé le public très intéressant et n'a pas continué. C'était extrêmement riche, passionnant et diversifié.

Il faut dire qu'Althusser était, de ce point de vue, un homme parfaitement libéral. Il invitait tous ceux qui représentaient quelque chose d'important, sans aucune discrimination, et j'en ai beaucoup profité. Rosset a tout à fait raison de dire, dans le petit livre qu'il a écrit sur cette période, *En ce temps-là*, qu'Althusser était, contrairement à ce que l'on pourrait croire *a priori*, un homme tout à fait exempt de prosélytisme et qui n'avait, en philosophie, aucune tendance à imposer ses préférences et ses convictions personnelles. Ce qui est vrai est qu'il s'est trouvé entouré à partir d'un certain moment d'une bande de disciples qui avaient une attitude bien différente, qui étaient même d'un dogmatisme et d'un sectarisme assez effrayants, et qu'il a laissé faire. Cela étant, je ne dirais quand même pas qu'Althusser était, dans sa façon de penser, un libéral. Mais c'était, en tout cas, sûrement un très bon pédagogue et, pour ce qui est de préparer efficacement les gens à l'agrégation, on peut dire qu'il connaissait son affaire.

— Quel cursus avez-vous suivi quand vous étiez à l'Ecole normale supérieure ?

— J'ai passé l'agrégation de philosophie au bout de quatre ans, en 1965. Mais j'avais accumulé auparavant

deux licences et demie : une licence de philosophie, une licence libre de lettres (avec latin, grec, français et littérature allemande) et deux certificats en Economie politique et en Biologie générale. (C'était l'époque où l'on devait encore passer un certificat de sciences pour se présenter à l'agrégation.) C'était toujours la même boulimie de lectures et d'apprentissage. Et puis, il y a eu le cours de logique de Roger Martin et celui de Jules Vuillemin qui ont compté énormément pour l'orientation que j'ai prise après l'agrégation. J'ai suivi, je crois, chaque année le cours de Martin pendant cette période. Nous n'étions pas plus de cinq ou six, autant que je m'en souvienne, et, comme vous pouvez l'imaginer, il y avait quantité de choses qui nous passaient complètement au-dessus de la tête. Je me souviens d'un cours sur Gödel que je me suis astreint à suivre jusqu'au bout sans comprendre grand-chose. Il était, de toute façon, difficile de se mettre sérieusement à la logique avant l'agrégation. Mais je faisais partie de ceux qui avaient au moins reconnu immédiatement que, même si ça nous dépassait fortement, ça devait être important, intrinsèquement et aussi pour la philosophie elle-même.

— Et comment avez-vous vécu cette période sur le plan politique ?

— J'étais, la plupart du temps, en désaccord total avec la plupart de mes condisciples. Pas sur les positions politiques concrètes : avec les althussériens, nous faisions souvent, j'imagine, des choix politiques assez identiques. Mais c'était la doctrine, la théorie supposée justifier tout cela, que j'étais tout simplement incapable de prendre au sérieux, l'idée qu'était apparue un beau jour une science appelée « le matérialisme historique » et que, dès lors, si l'on voulait être scientifique, précisément, il fallait

travailler dans ce cadre théorique-là, faute de quoi on n'était qu'un idéologue. Je me souviens de m'être fait traiter – et c'était presque déjà une amabilité – d'« idéologue compétent et honorable » ! Je suis donc resté à peu près complètement à l'écart de tout cela. J'ai fait le gros dos et j'ai travaillé sur ce qui m'intéressait. Le résultat est que j'ai sans doute travaillé plus que la plupart des gens dont nous parlons.

— Quelles ont été vos relations personnelles avec les philosophes de votre génération qui étaient à la rue d'Ulm ?

— Il n'est nullement exagéré de dire que je ne me suis jamais senti véritablement chez moi dans le milieu philosophique de la rue d'Ulm. J'ai noué quelques amitiés très profondes, y compris, heureusement, avec des philosophes, mais qui étaient souvent, comme moi, plutôt marginaux. Mais avec toute l'équipe des althussériens, puisque c'est essentiellement d'eux qu'il s'agit ici, j'ai eu des relations qui sont restées généralement courtoises, mais n'étaient sûrement pas très chaleureuses. Ils me tenaient pour quelqu'un d'estimable, en tout cas compétent : on me reconnaissait l'effort que je faisais pour m'informer réellement de ce dont je parlais, ce que tout le monde ne considérait sûrement pas à l'époque comme une obligation qui allait de soi. Althusser, comme il l'a déclaré lui-même et comme on pouvait s'en rendre compte assez facilement, n'avait réellement pas lu grand-chose en philosophie ; mais il ne croyait visiblement pas non plus qu'il était indispensable d'avoir lu un auteur ou un livre pour pouvoir formuler sur eux un jugement définitif. Du point de vue intellectuel, on considérait alors comme parfaitement naturel de se comporter de façon terroriste.

— Vous publiez cependant , à cette époque, deux articles dans les Cahiers pour l'analyse, *célèbre revue normalienne aux temps de l'althussérisme et du structuralisme triomphants.*

— Et j'ai bel et bien été membre du Cercle d'épistémologie de l'Ecole normale supérieure, de même obédience, même si je n'ai jamais participé à aucune de ses réunions ! Les choses étaient en fait assez complexes. Les gens étaient évidemment très dogmatiques et politisés, mais en même temps, il y avait une forme d'ouverture à la nouveauté qu'il m'arrive souvent de regretter. Il y avait, par exemple, une certaine curiosité à l'égard de la logique formelle et même un intérêt réel pour elle. On pourrait caractériser la situation en disant qu'il y a eu, à un certain moment, une espèce d'OPA de Lacan et des lacaniens sur la logique contemporaine. Les gens n'aimaient évidemment pas du tout le genre de philosophie que les Anglo-Saxons avaient tirée de la logique, mais ils espéraient faire eux-mêmes de la logique quelque chose de beaucoup plus original et intéressant. Si l'on voulait écrire sur Frege, il valait évidemment mieux, à cette époque-là, le faire en lacanien, ce qui a donné lieu à quelques morceaux de bravoure assez étonnants. Mais c'était, en tout cas, une période très vivante, où il pouvait se passer quantité de choses, et où il pouvait y avoir, en particulier, des alliances momentanées et un peu paradoxales, comme celle qu'il y a eue entre les *Cahiers pour l'analyse* et moi. Je n'ai évidemment pas aimé beaucoup cette période. Mais quand je compare cela au conformisme qui règne actuellement et que je vois les « vedettes » philosophiques qu'on nous propose aujourd'hui pour remplacer celles de cette époque-là, je suis tout à fait capable d'éprouver une certaine nostalgie.

— Si je comprends bien, vous représentiez, aux yeux de vos condisciples philosophes, Frege et la logique qui étaient respectés car c'était de la vraie science.

— En tout cas, c'était sûrement mieux que la philosophie « humaniste » et spiritualiste traditionnelle. Il ne faut pas perdre de vue cet aspect : la violence à l'époque de la polémique contre la philosophie idéaliste universitaire qui était uniformément méprisée. Althusser avait expliqué à différentes reprises que, par définition, la philosophie, dans son aspect institutionnel, était idéaliste et bourgeoise. La logique et Frege représentaient donc quelque chose de foncièrement novateur, dont on pensait que la philosophie française ne l'avait pas reconnu. En fait, je ne sais pas si, chez les lacaniens, le formalisme hilbertien n'a pas exercé une influence encore plus importante. Mais, en tout cas, Frege était considéré comme un auteur objectivement « matérialiste », à la différence de Husserl, qui était plutôt du mauvais côté. Travailler sur la logique et sur Frege, c'était déjà aller dans le bon sens. Bien entendu, la façon dont on traçait les « lignes de démarcation » politiques, puisque c'était cela le plus important, était le plus souvent arbitraire et ne reposait sur aucun travail sérieux, mais essentiellement sur des *a priori* et des clichés tout à fait traditionnels. Il m'arrive de résumer la situation en disant que tout cela a produit surtout de la pseudo-science, de la mauvaise philosophie et de la politique imaginaire.

— Mais comment avez-vous découvert Frege ?

— La première fois que j'ai entendu parler des auteurs qui me sont devenus ensuite particulièrement chers, ceux qui ont été déterminants pour moi, Frege, Russell, et Wittgenstein, c'est par un cours de Jules Vuillemin à l'Ecole normale supérieure en 1961. Il est arrivé en nous disant à peu près : « Quels sont les philosophes qu'il faut lire ? Tous les grands jusqu'à Kant compris (Platon, Aristote, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz),

puis, après Kant, rien, sauf Frege, Russell et Wittgenstein. » Il faut imaginer ce qu'était la situation à ce moment-là. On ne savait à peu près rien de ces auteurs. On se doutait que Frege était probablement un auteur important, mais ça avait l'air mystérieux et difficile au point d'être à peu près illisible. 1961, c'est aussi l'année où l'on a traduit le *Tractatus* de Wittgenstein, et certains d'entre nous essayaient de le lire (de préférence en allemand), mais c'était un langage à peu près impénétrable pour des gens ayant le genre de formation philosophique que nous avions.

Je dois dire que Vuillemin a vraiment révélé quelque chose à certains d'entre nous. Il fallait l'entendre parler d'Aristote ou de Russell ! On avait l'impression de découvrir une autre façon de faire de la philosophie, à la fois beaucoup plus claire, plus précise, et en même temps, bien sûr, beaucoup plus technique (ce qui constituait justement le problème pour beaucoup). Quand je reparle aujourd'hui avec Vuillemin de cette époque, j'ai beaucoup de mal à le convaincre de l'importance qu'il a eue, même si elle n'était sans doute pas très perceptible sur le moment. Il est vrai que, pour ce qu'il faisait, même s'il y avait de la bonne volonté chez quelques-uns d'entre nous, il n'y avait sans doute pas beaucoup de réponse. Etant donné ce qu'il avait été capable de maîtriser, Vuillemin était terriblement impressionnant et même un peu inaccessible.

— Mais à quoi attribuez-vous cette capacité de résistance aux modes que vous avez manifestée dès cette époque ? A vos origines sociales ? A votre passage par le moule du catholicisme ? Ou est-ce une affaire de tempérament ?

— Un peu tout cela, sans doute. Il y a un aspect qu'on ne peut guère caractériser, effectivement, qu'en terme de tempérament intellectuel (je ne pense pas, bien entendu,

cation d'un mot. À strictement parler, c'est seulement comme partie logique d'une phrase qu'un mot a tel ou tel sens. En dehors d'une occurrence de cette sorte, nous ne pouvons même pas nous demander s'il s'agit d'un nom propre ou d'un terme conceptuel. Lorsque le mot « Vienne » est utilisé dans la phrase « Trieste n'est pas une Vienne », les règles de la grammaire française font que le contenu de la phrase dépend de ce que c'est pour un objet que d'être une Vienne, et c'est ce qui permet de dire qu'il fonctionne comme un terme conceptuel et que ce qu'il dénote est ce que c'est que d'être une Vienne. Une expression est un nom propre, si elle figure dans une phrase à une place telle que le contenu de la phrase dépend de l'objet qui est désigné dans ce cas. À strictement parler, il est donc impossible d'identifier une expression comme étant un nom propre ou comme ayant le sens d'un nom propre, si le contenu de la phrase ne dépend pas de l'objet qui est désigné, autrement dit, si elle ne figure pas à une place appropriée dans la phrase. Dans ces conditions, le non-sens qui résulte d'un conflit intercatégoriel ne constitue pas une possibilité, même dans la langue ordinaire. Et, s'il en est ainsi, le recours à l'idéographie ne peut pas se justifier par la nécessité de l'exclure. On ne trouvera assurément pas dans l'idéographie d'expressions qui, comme « Dieu » ou « lune » (deux des exemples favoris de Frege) dans la langue naturelle, sont utilisées tantôt dans le rôle d'un nom propre, tantôt dans celui d'un nom de concept. Mais l'idéographie ne pourrait pas se proposer d'exclure des non-sens comme « Il y a Jules César » ou « Jules César existe », pour la raison qu'un nom propre y *est* utilisé abusivement dans le rôle d'un nom de concept, puisque rien de tel, en réalité, n'a lieu.

Il y a apparemment deux façons de traiter le cas de la phrase « Il y a Jules César ». On peut penser (1) qu'elle contient une expression qui constitue ailleurs un nom propre et qui est utilisée ici comme un terme conceptuel, et qu'elle n'est par conséquent pas plus dénuée de sens que « Trieste n'est pas une Vienne », ou (2) qu'elle contient le nom propre « Jules César » à une place où il devrait y avoir un nom de

concept et est pour cette raison dénuée de sens. Comme Frege n'accepte manifestement pas la première solution, on peut penser qu'il adopte la deuxième, c'est-à-dire admet la possibilité d'une forme de non-sens qui résulte du conflit entre catégories. Or c'est, si l'on accepte l'interprétation de Cora Diamond, une erreur. Frege dit que la phrase n'exprime pas de pensée et est un non-sens. Il ne dit pas que c'est un non-sens de la deuxième espèce. Ce qu'il faut dire, d'après lui, est ceci. Le nom de concept du second degré que nous pouvons reconnaître dans « Il y a un cheval » n'est plus reconnaissable, si nous remplaçons dans la phrase « un cheval » par « Jules César ». Et on ne peut pas non plus considérer la phrase comme ayant été obtenue en complétant un nom de concept du premier degré par « Jules césar ». Il n'existe, en fait, aucun moyen de décrire sa formation comme ayant consisté dans la complétion d'une expression quelconque par une autre, conformément à ce qui est exigé par la structure fonction-argument que possède toute phrase douée de sens, que ce soit la complétion d'un nom de concept du premier degré par un nom propre, celle d'un nom de concept du deuxième degré par un nom de concept du premier degré ou une autre quelconque. Dans ces conditions, il s'agit d'un simple assemblage de mots qui n'est en rien différent, du point de vue logique, de ce que l'on obtiendrait en alignant simplement des mots choisis au hasard. Aucun rôle logique n'a été assigné à aucune des parties de la phrase, qui, du même coup, ne sont pas des parties logiques. Comme le dit Cora Diamond, « l'essai de dire de Jules César ce que "Il y a un cheval" dit d'un concept ne réussit *même* pas à mettre ensemble des expressions dont les sens sont inappropriés l'un à l'autre » (« Frege and Nonsense », in *The Realistic Spirit*, p. 86).

Les conséquences qui résultent de cela sont extrêmement importantes. On peut mentionner, en particulier, les deux suivantes :

(1) Il n'y a pas, en plus de l'espèce de non-sens que nous pouvons produire en utilisant un mot ou des mots qui n'ont pas de signification déterminée et l'espèce de non-sens que

nous pouvons produire en ne respectant pas les règles syntaxiques de la langue ordinaire, une autre espèce de non-sens (philosophiquement plus intéressante) que l'on pourrait produire en combinant des mots d'une façon qui ne viole aucune règle de syntaxe et sans utiliser un mot dénué de sens. Cora Diamond propose d'appeler cette troisième espèce supposée de non-sens, le « non-sens bien formé » (en abrégé, le « non-sens b-f. »). Il s'agit du non-sens qui est supposé affecter certaines propositions qui sont bien formées du point de vue de la langue naturelle, mais sont mal formées dans un sens plus profond.

(2) Ce qui fait la différence entre la langue ordinaire et une idéographie, une notation conceptuelle adéquate, n'est pas que nous ne pouvons pas former dans la deuxième des phrases qui correspondent au non-sens b-f du langage ordinaire.

La conception à laquelle s'oppose Frege est celle qui nous attribue la possibilité d'identifier les parties de la phrase indépendamment les unes des autres comme des expressions ayant des rôles et des potentialités logiques déterminés, qui font qu'elles peuvent ou ne peuvent pas être combinées de façon appropriée. On n'obtient comme résultat une phrase douée de sens que si on assemble des parties qui vont ensemble, des parties dont les rôles logiques sont capables de s'harmoniser et de se combiner entre eux. C'est une conception que Wittgenstein lui-même a rejetée complètement à la suite de Frege, et on peut penser que c'est essentiellement à Frege qu'il doit la découverte de l'inexistence de ce que Cora Diamond appelle le non-sens b-f. Comme elle l'écrit : « La découverte du fait que, bien que nous puissions mettre ensemble des mots d'une manière telle qu'ils n'ont pas de sens, il n'y a rien de tel que mettre ensemble des mots ayant un certain rôle dans le langage, ou ayant certains pouvoirs logiques, d'une manière telle que, compte tenu de ces rôles ou de ces pouvoirs, le tout est dénué de sens — est certainement une des grandes choses que l'on trouve chez Frege, et une des choses les plus importantes que Wittgenstein lui doit » (*ibid.*, p. 91).

Frege ne pourrait donc pas traiter comme le fait Carnap une phrase telle que « César est un nombre premier ». Pour Carnap, il s'agit d'une phrase qui est dépouvue de sens, bien qu'elle soit syntaxiquement bien formée et que tous les mots qui y figurent aient un sens. C'est pour lui un exemple typique de ce que Cora Diamond appelle un non-sens b-f. Pour Carnap, « — est un nombre premier » ne peut être prédiqué que de choses qui sont des nombres, ce qui signifie que la vérité ou la fausseté des phrases qui résultent du remplissement de cette expression par un nom dépend du *nombre* que cette expression désigne. Mais, si on applique le principe contextuel frégéen, lorsque la vérité ou la fausseté d'une phrase contenant un nom « a » dépend de l'objet précis de telle ou telle catégorie dont « a » est un nom, le rôle de « a » dans *cette* phrase est celui du nom d'un objet de cette catégorie. Par conséquent, dans la phrase de Carnap, « César » est le nom d'un nombre et, puisque la question de savoir de *quel* nombre il est le nom n'est pas décidée, « César est un nombre premier » n'est pas un non-sens b-f : il contient, en réalité, simplement un nom qui n'a pas reçu de signification déterminée.

Il est clair que, si un énoncé comme « César est un nombre premier » n'avait pas de sens, cela pourrait être parce qu'on n'a pas déterminé ce que signifie « César » et également parce qu'on n'a pas déterminé ce que signifie « — est un nombre premier ». On peut, bien entendu, hésiter sur ce point. La faute peut être soit du côté du nom propre, soit du côté du nom de concept. Il est tout à fait permis, d'un point de vue frégéen, de considérer que, dans la phrase « César est un nombre premier », « César » désigne comme d'habitude l'empereur romain et que la phrase est simplement fausse, puisque César n'est pas un nombre et, par conséquent, pas non plus un nombre premier. Un des principes fondamentaux de la théorie de Frege est que, si F est un concept du premier degré, on doit pouvoir se demander, à propos de n'importe quel objet a, quelle que soit la catégorie à laquelle il appartient, s'il tombe ou non sous le concept. Par conséquent, cela a tout à fait un sens, même si cela peut sembler un peu bizarre, de se deman-

der si César est ou non un nombre premier, et la réponse est simplement négative. Dans la correspondance avec Russell, Frege écrit : « Si vous admettez simplement un signe pour l'extension d'un concept (une classe) comme nom propre ayant une dénotation, donc si vous reconnaissez la classe comme objet, alors cette classe elle-même doit ou bien tomber sous le concept, ou bien ne pas le faire ; tertium non datur » (*Briefwechsel*, p. 217). À partir du moment où la classe des racines carrées de 2 est reconnue comme un objet, il n'y a aucun moyen d'éviter la question de savoir si elle est ou non elle-même une racine carrée de 2.

Frege admet, bien entendu, qu'il serait théoriquement possible de considérer des objets tels que les parcours de valeurs de fonction, les extensions de concept, les nombres, etc., comme des objets d'une espèce particulière, auxquels certains prédicats ne peuvent être ni attribués, ni refusés. Mais, dit-il, c'est une solution qui se heurterait sans doute à de grandes difficultés. Inversement, il ne semble pas y avoir de raison de considérer un objet concret tel que Jules César comme étant un objet auquel des prédicats comme ceux qui s'appliquent à des objets logiques tels que les nombres ne peuvent être ni attribués ni refusés. Mais le point décisif est que, si « César » et « — est un nombre premier » ont *véritablement* reçu un sens dans « César est un nombre premier », la phrase doit avoir, elle aussi, un sens. Il n'y a que deux solutions possibles, en ce qui la concerne. Ou bien il s'agit d'une phrase qui est douée de sens, mais matériellement fausse. Ou bien il s'agit d'une phrase qui n'a pas de sens, mais c'est parce qu'elle contient un nom auquel on n'a pas donné de signification déterminée, et non parce que, compte tenu de la signification que l'on a donnée à « César » et de celle que l'on a donnée au prédicat « — est un nombre premier », aucun sens propositionnel ne résulte de la combinaison de ces deux expressions.

Qu'en est-il, dans ces conditions, de l'idée qu'un des avantages majeurs d'une notation symbolique adéquate est qu'elle exclut le non-sens b-f de la langue ordinaire ? De nombreux philosophes ont défendu cette idée et elle a été attribuée fréquemment à Frege et Wittgenstein. Mais, si on regarde les choses de près, on s'aperçoit que l'idéographie frégéenne exclut seulement des apparences et des analogies trompeuses, et non des phrases qui, au regard de la langue naturelle, sont bien formées, mais ne le sont pas selon les exigences plus strictes de l'écriture conceptuelle. Lorsqu'on essaie de transcrire une phrase comme « Trieste n'est pas une Vienne » dans l'idéographie, on doit savoir que « Vienne » est ici le nom d'un concept du premier degré. La version idéographique de la phrase diffère de la phrase ordinaire en ce qu'elle ne contient plus rien qui ressemble au terme qui désigne la ville de Vienne dans la phrase initiale. Mais il n'est pas possible de prendre une phrase qui est syntaxiquement tout à fait correcte en français et de dire qu'une phrase qui lui correspond va être exclue dans une notation symbolique appropriée. Elle pourra y être traduite aussi facilement que « Trieste n'est pas une Vienne », mais son équivalent dans la *Begriffsschrift* n'aura plus aucune ressemblance avec les équivalents dans la *Begriffsschrift* des phrases qui lui ressemblaient de façon seulement superficielle dans la langue ordinaire.

Frege pense que, si une phrase comme « La lune est divisible par 2 » n'exprime pas une pensée, ce n'est pas parce qu'elle est construite de façon illégitime, pour la raison que la lune n'est pas le genre d'objet auquel le prédicat « est divisible par 2 » pourrait s'appliquer, mais parce qu'aucune définition adéquate n'a été donnée de « x est divisible par y ». On peut se souvenir ici de ce qu'il dit dans sa polémique contre Hilbert. Ce que l'on exige d'une définition, par exemple de celle du concept de point, est qu'elle nous permette de décider de tout objet s'il est ou non un point. Et c'est une condition qui n'est pas remplie par les définitions que Hilbert prétend donner dans ses axiomes, puisqu'elles ne permettent pas de décider, par exemple, si la montre de poche de Frege est ou non un point. Effectivement, une phrase peut ne pas exprimer de pensée non pas seulement parce qu'un nom propre y est utilisé sans signification déterminée, mais également parce

qu'un terme conceptuel l'est, c'est-à-dire parce que le concept qu'il est supposé dénoter n'a pas été réellement indiqué. Un terme ne peut, en effet, désigner un concept authentique que si celui-ci est délimité de façon stricte, autrement dit, d'une manière telle que la question de savoir si un objet tombe ou non sous le concept est décidée pour tout objet. Une phrase singulière « P (a) » peut échouer à exprimer une pensée, soit parce qu'on n'a pas donné de signification déterminée à « a », soit parce qu'on n'a pas donné de signification déterminée au prédicat « P ». Mais il est clair que, si on sait que, dans la phrase « La lune est divisible par 2 », le nom propre « la lune » désigne comme d'habitude la lune et si le prédicat « x est divisible par 2 » a été convenablement défini et dénote par conséquent réellement un concept, alors la phrase est douée de sens et elle a une valeur de vérité déterminée, qui est en l'occurrence le faux. La chose importante est à nouveau que, si elle n'a pas de sens, ce ne peut pas être en vertu d'un conflit ou d'une incongruité qui empêchent de combiner la signification de « la lune » avec celle de « — est divisible par 2 ».

Un des principes fondamentaux de la théorie de la définition est, pour Frege, qu'un concept et une relation doivent être définis dès le départ et l'être complètement. Il n'est pas question de les définir d'abord pour certains objets et d'étendre ensuite la définition à de nouveaux objets en ajoutant des spécifications supplémentaires. Frege rejette donc catégoriquement la technique, utilisée selon lui trop souvent par les mathématiciens, de la définition partielle ou progressive. On ne peut pas définir par étapes, mais seulement d'un coup. Autrement dit, un concept est défini pour tous les objets, ou bien il n'est pas défini du tout. Frege dit à propos du cas de la relation : « Avec la relation les choses sont tout à fait analogues à ce qu'elles sont dans le cas du concept : elle ne peut être reconnue par la logique que s'il est déterminé pour tout premier objet et pour tout deuxième objet si le premier est ou non dans la relation avec le deuxième. Ici aussi nous avons un *Tertium non datur :* le cas de l'indécision est exclu » (*Grundgesetze*, II, p. 74). Or, si une relation n'est pas

complètement définie, un concept qui résulte d'elle par saturation partielle risque de ne pas l'être davantage. Ainsi par exemple si la relation « plus grand que » n'est pas complètement définie et n'est donc pas une relation authentique, le concept « plus grand que zéro » ou « positif », obtenu à partir d'elle, ne sera pas non plus un concept proprement dit. « Pour cela, dit Frege, il devrait également être décidé si la lune est plus grande que zéro. On peut maintenant stipuler que seuls des nombres peuvent être dans notre relation et en déduire que la lune, vu qu'elle n'est pas un nombre, n'est pas non plus plus grande que zéro. Mais pour cela il faut avoir la définition complète du mot "nombre" et elle manque la plupart du temps » (*ibid.*).

La situation est la même dans le cas de fonctions qui ne sont ni des concepts ni des relations, c'est-à-dire de fonctions qui prennent comme valeurs des objets, et non des valeurs de vérité, comme par exemple la fonction « la moitié de quelque chose », que l'on peut représenter dans le symbolisme logique par « 1/2 ξ ». On peut, à partir d'une fonction de cette sorte, construire un nom de concept, comme celui de « chose dont la moitié est plus petite que 1 ». « Si maintenant, écrit Frege, celui-ci est censé dénoter un concept strictement délimité, alors il doit être décidé également pour la lune si sa moitié est plus petite que 1. Mais, pour que cela soit le cas, il faut que l'expression "la moitié de la lune" ait une dénotation ; autrement dit, il doit y avoir un objet et un seul qui est désigné par là. Or, d'après l'usage linguistique ordinaire, ce n'est pas le cas, parce que personne ne sait quelle moitié de la lune on a en tête. Il faut donc adopter ici une convention supplémentaire, de façon à ce qu'il soit décidé pour tout objet quel est l'objet qui en est la moitié ; sans cela on n'a pas le droit d'utiliser l'expression "la moitié de x" avec l'article défini. Ainsi, par conséquent, une fonction du premier degré à un argument doit toujours être constituée d'une manière telle qu'on obtient un objet comme sa valeur, quel que soit l'objet que l'on prend comme argument pour elle — quel que soit l'objet par lequel on sature la fonction » (*ibid.*, p. 75).

La même chose vaut pour une fonction à deux arguments comme la fonction « la somme d'un premier et d'un deuxième objet ». Ici encore, il doit être décidé pour tout couple d'objets quel est l'objet qui constitue la somme de ces deux objets. Si ce n'est pas le cas, on ne sait pas non plus quel objet donne un, lorsqu'il est additionné à lui-même. Par conséquent, les mots « quelque chose qui additionné à lui-même donne un » ne désignent pas un concept strictement délimité. Dans ces conditions, l'expression « la moitié de x » ne désigne pas non plus une fonction bien définie, puisqu'une telle fonction ne peut être définie que par une condition du type « la moitié de x plus la moitié de x donnent (un) x ». Frege rejette la solution qui consisterait à dire que l'expression « la somme d'un premier et d'un deuxième objet » n'a une dénotation que lorsque les deux objets sont des nombres : « Dans ce cas-là, croit-on sans doute, *chose qui additionnée à elle-même donne un* est tout de même bien un concept strictement délimité ; car on sait à présent qu'aucun objet ne tombe sous lui, qui n'est pas un nombre. La lune, par exemple, ne tombe pas sous ce concept, puisque la somme de la lune et de la lune n'est pas un. C'est faux ; car la phrase "La somme de la lune et de la lune est un" n'est à présent ni vraie ni fausse ; dans les deux cas, en effet, il faudrait que les mots "la somme de la lune et de la lune" dénotent quelque chose, ce qui est nié explicitement par la stipulation proposée. Notre phrase devrait être comparée à peu près à la phrase "Scylla avait sept gueules de dragon". Cette phrase-là aussi n'est ni vraie ni fausse, elle relève de la fiction, parce que le nom propre "Scylla" ne désigne rien. (...) Une fois (...) que l'on a introduit l'expression "a additionné à b donne c", on ne peut plus empêcher la formation d'un nom de concept comme "chose qui ajoutée à elle-même donne un". Si maintenant on voulait vraiment essayer d'empêcher à coup sûr par une législation la formation de noms de concept de cette sorte, qui sont inadmissibles, bien que possibles linguistiquement, on devrait bientôt abandonner cette tâche comme excessivement difficile et probablement impossible à exécuter. Le seul chemin praticable est d'expliquer les mots

"somme" et "additionner" et d'autres, si on veut simplement les utiliser, d'une manière telle que les noms de concept qui sont formés de façon linguistiquement correcte avec eux dénotent des concepts délimités de façon stricte, et sont par conséquent admissibles » (*ibid.*, p. 76-77). La seule solution possible est donc celle qui consiste à définir d'emblée la relation d'une manière telle qu'un nom de concept qui est obtenu à partir d'elle par saturation partielle désigne obligatoirement un concept, au sens frégéen du terme, et non d'essayer d'ajouter, le moment venu, les spécifications et les restrictions qui sont apparemment nécessaires pour qu'il puisse prétendre le faire.

Frege dit ici tout à fait clairement que, si on adopte une stipulation aux termes de laquelle la fonction « la somme de x et de y » ne s'applique qu'à des objets qui sont des nombres, on viole directement le principe de complétude des concepts. Car on ne peut alors dire de la lune ni qu'il est vrai qu'elle tombe sous le concept *chose qui additionnée à elle-même donne un* ni qu'il est faux qu'elle tombe sous ce concept. Ce que l'on aimerait pouvoir dire est que la lune est un de ces objets dont on est autorisé à affirmer qu'il n'est pas vrai qu'ils tombent sous le concept. Mais c'est précisément ce que la stipulation adoptée interdit de faire. Par conséquent, la restriction du domaine d'application du concept à une catégorie d'objets déterminée aboutit à un résultat contraire à celui que l'on cherche : elle a pour effet de rendre le concept mal défini et, par conséquent, de le transformer en un pseudo-concept.

Si on raisonne à la façon de Carnap, on devra dire qu'une langue logiquement parfaite serait une langue qui interdit la formation de noms de concept qui sont bien formés selon la grammaire linguistique, mais ne le sont pas du point de vue logique. Ce n'est pas la conception de Frege, qui considère plutôt qu'une langue logiquement parfaite doit être conçue d'une manière telle que l'on soit assuré que tout nom de concept qui est bien formé du point de vue linguistique désigne effectivement un concept authentique, et non un pseudo-concept et, de même, que tout nom propre qui est, du point de vue linguistique, bien construit, désigne effec-

tivement un objet. Dans le texte fameux où il s'en prend à Heidegger, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », Carnap explique que la syntaxe grammaticale des langues naturelles ne remplit pas partout la tâche consistant à exclure les combinaisons de mots dénuées de sens. Elle exclut des phrases comme

(1) César est et,

mais pas les phrases comme

(2) César est un nombre premier.

Les énoncés du type (2) seraient impossibles, si, au lieu de distinguer simplement les mots en substantifs, adjectifs, verbes, conjonctions, etc., la grammaire effectuait encore à l'intérieur de ces catégories des distinctions supplémentaires qui sont exigées par la logique. L'énoncé (2) serait, dans ce cas, tout aussi contraire à la langue que l'énoncé (1) et ne pourrait pas davantage y être construit. Mais, comme on l'a vu, ce que la logique exige, aux yeux de Frege, n'est pas cela. Elle exige simplement que tous les concepts soient rigoureusement définis, auquel cas les énoncés problématiques du type (2) auront également une valeur de vérité déterminée. Carnap dit que, si les énoncés du type (2) étaient exclus par la grammaire, alors, pour éviter l'absence de signification, nous n'aurions pas besoin de faire attention à la signification des mots eux-mêmes, il suffirait de considérer l'espèce à laquelle ils appartiennent, leur « catégorie syntaxique » (par exemple, chose, propriété de chose, relation entre choses, nombre, propriété de nombre, relation entre nombres, etc.). Cela signifie clairement que, si certains énoncés sont dépourvus de signification, c'est à cause de la signification de certains des mots qui y figurent. Ce qui est reconnu, dans la langue naturelle, comme une phrase sémantiquement déviante, sur la base de la connaissance que l'on a de la signification des mots qui y figurent, apparaîtrait dans une langue logique idéale comme

une phrase simplement mal formée. Or, comme on l'a vu, pour Frege, c'est une erreur de croire qu'il peut exister des nonsens qui s'expliquent de cette façon et qui seraient exclus, sans que l'on ait besoin pour cela de s'intéresser à la signification des mots qu'ils contiennent, dans une langue logiquement parfaite.

Lorsqu'il considère le cas d'un énoncé métaphysique comme celui de Heidegger : « Le néant néante » (*Das Nichts selbst nichtet*), Carnap dit que cet énoncé ne signifie rien, parce qu'un mot, le mot « rien », dont le sens habituel est celui d'une particule logique servant à exprimer une assertion existentielle négative y est utilisé comme un nom d'objet. Avant les phrases auxquelles Carnap trouve à redire, Heidegger a utilisé le mot « rien » dans son sens habituel ; et Carnap en déduit que c'est également dans son sens habituel, celui d'une particule logique, qu'il doit être utilisé dans les phrases qui suivent, ce qui ne peut aboutir qu'à la production d'assertions dénuées de sens. Mais le problème est qu'on ne sait pas ce qu'on pourrait bien vouloir dire en disant que le mot « Nichts » a reçu la même signification dans « Das Nichts selbst nichtet » et dans « Es gibt nichts draussen » et que c'est pour cela que la première phrase est dénuée de sens. Comme le dit Cora Diamond : « On ne peut pas plus regarder une phrase antérieure pour déterminer si "rien" est utilisé comme une particule logique dans *cette* phrase-là qu'on ne peut regarder dans une phrase pour dire si "est" est utilisé comme copule dans une autre » (*Frege and Nonsense*, p. 88). C'est seulement dans le contexte de la phrase considérée que l'on peut s'interroger sur la catégorie logique à laquelle appartient le mot et sur la signification qu'il a.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein dit que, si une phrase n'a pas de sens, ce n'est pas à cause de la signification que possèdent ses constituants, mais parce que nous n'avons pas donné de signification à certains d'entre eux :

« Ainsi, écrit-il, "Socrate est identique" ne dit rien, parce que nous n'avons donné *aucune* signification au mot "identique" *comme adjectif*. Car, s'il figure comme signe d'égalité,

alors il symbolise d'une tout autre manière — la relation de désignation est autre —, par conséquent le symbole est également tout à fait différent dans les deux cas ; les deux symboles n'ont en commun accidentellement que le signe » (5.4733).

Autrement dit, si « Socrate est identique » ne signifie rien, ce n'est pas à cause de la signification de « Socrate » et de celle d' « identique », qui ne peuvent être combinées en une prédication douée de sens, mais parce qu'« identique » fonctionne ici comme un adjectif (un prédicat à une place) auquel on n'a pas donné de signification. « Socrate est identique » n'est donc pas une phrase mal construite, mais plutôt une phrase bien construite, une phrase possible, dont un constituant n'a simplement pas reçu de signification, ce qui la prive elle-même de signification. Wittgenstein est sur ce point tout à fait clair : « Un signe possible doit aussi pouvoir désigner. Tout ce qui est possible en logique est également permis. ("Socrate est identique" ne veut rien dire, parce qu'il n'y a pas de propriété qui s'appelle "identique". La phrase est dénuée de sens, parce que nous n'avons pas effectué une détermination arbitraire, mais non parce que le symbole serait en lui-même interdit.) » (5.473).

La phrase « Socrate est identique » n'est donc pas une phrase impossible. C'est une phrase possible et qui, par conséquent, peut signifier. Mais elle ne signifie rien, parce qu'une précision essentielle n'a pas été apportée. Il n'y a rien qui interdise d'utiliser le mot « identique » pour désigner une propriété, c'est-à-dire comme constituant d'un autre symbole[1] que celui dont il fait partie, lorsqu'il est utilisé pour désigner

[1] Dans le *Tractatus*, « le signe est ce qui dans le symbole est perceptible aux sens » (3.321). Deux symboles différents peuvent avoir en commun le même signe, mais désignent alors de façon différente. Dans « Socrate est identique », le mot « identique » ne désigne pas de la même façon que dans « a est identique à b », et donc d'une façon qui est inappropriée ou impossible, mais ne désigne pas du tout.

la relation d'égalité. La phrase « Socrate est identique » n'a pas de sens non pas parce que nous ne pouvions pas utiliser le mot de cette façon, mais simplement parce que nous ne l'avons pas fait. Dans les *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein souligne à nouveau, à propos d'un autre usage déviant qui peut être fait du mot « identique », que « ce n'est pas absolument un non-sens de dire qu'une chose est plus identique qu'une autre, car celui qui dit cela avec conviction veut dire à ce moment-là quelque chose par le mot "identique" (peut-être "grand"), mais il ne sait pas qu'il utilise ici le mot dans une autre signification que celle qu'il a dans 2 + 2 = 4[1] ».

Dans le *Tractatus*, en 4.003, il est dit que : « La plupart des questions et des propositions des philosophes reposent sur le fait que nous ne comprenons pas la logique de notre langage. (Elles sont du type de la question de savoir si le bien est plus ou moins identique que le beau.) » Si on tient compte des précisions que Wittgenstein donne par ailleurs à propos de « Socrate est identique », on voit que cela signifie que ce qui rend les questions et les propositions des philosophes dénuées de sens n'est pas qu'ils combinent des expressions dont la signification fait que ce que l'on obtient ne peut être qu'un non-sens, mais plutôt qu'ils pèchent en ceci qu'aucune signification déterminée n'a été donnée à certaines des expressions qui y figurent.

[1] *Philosophische Bemerkungen*, Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1984, Band 2, § 9.

5. La conception naturelle et l'autre conception du non-sens

D'après Cora Diamond, il y a une conception naturelle du non-sens, qui doit son attrait à l'absence apparente d'autres conceptions possibles et plausibles. Mais Frege et Wittgenstein ont développé une conception qui est opposée à celle-là et dont il est intéressant de se demander si elle ne représente pas, elle aussi, une conception qui est tout à fait possible. J'ai déjà donné une idée sommaire de ce qu'elle est. Mais pour s'en faire une idée plus précise, il faut regarder d'un peu plus près la conception à laquelle elle s'oppose. Le mot « non-sens » peut, de toute évidence, être utilisé dans des sens extrêmement différents. Le *Dictionnaire des synonymes et des antonymes* d'Hector Dupuis, par exemple, donne comme synonymes « absurdité », « bêtise », « contradiction », « contresens », « erreur », « faute », « galimatias », et comme antonymes, « bon sens » et « sens ». Le *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande définit l'absurde comme étant « ce qui viole les règles de la logique » et suggère que l'on devrait distinguer l'absurde du non-sens, « car l'absurde a un sens, et est faux, tandis que le non-sens n'est proprement ni vrai ni faux ». Mais les mots « absurdité » et « non-sens » sont fréquemment utilisés l'un pour l'autre, aussi bien dans la langue ordinaire que chez les philosophes. Hobbes, dans le *Léviathan*, après avoir identifié l'absurdité, l'insignifiance et le non-sens, écrit qu'une des capacités qui distinguent l'homme de tous les autres animaux est « le privilège de l'absurdité à laquelle aucune créature vivante n'est sujette, à l'exception de l'homme seul. Et parmi les hommes ceux qui y sont le plus sujets sont ceux qui professent la philosophie » (*Léviathan*, chap. 5). La raison de cela est très simple : l'homme est le seul animal qui soit capable de

raisonner ou, ce qui pour Hobbes revient au même, de calculer sur les choses les plus diverses et malheureusement aussi de raisonner dans le vide, c'est-à-dire sans partir, comme le font les géomètres, de définitions ou d'explications de sens qui ont été données pour les noms qu'il se propose d'utiliser. Quant aux philosophes, ce qui les caractérise est justement une propension et une aptitude spéciales à raisonner ou à ratiociner sans respecter cette exigence.

Il y a, selon Hobbes, deux façons pour les noms de ne rien signifier et de se réduire à de simples sons. La première a lieu « lorsqu'ils sont nouveaux, et que cependant leur signification n'est pas expliquée par une définition », et la deuxième « lorsqu'on fait un nom avec deux noms dont les significations sont contradictoires et inconsistantes, comme l'est ce nom, un *corps incorporel*, ou, ce qui revient au même, une *substance incorporelle*, et un grand nombre d'autres » (*ibid.*, chap. 4). Un aspect intéressant, pour la question qui nous occupe, de la théorie de Hobbes est qu'il considère que, « si c'est une affirmation fausse de dire qu'*un quadrangle est rond*, le mot *quadrangle rond* ne signifie rien, mais est un simple son ». Le non-sens dont il s'agit est donc radical : il ne serait pas possible de dire du nom composé « quadrangle rond » qu'il a une signification, mais ne peut désigner aucun objet. Et c'est de la même façon que doivent être traitées, selon Hobbes, des expressions dont nous dirions qu'elles constituent des « confusions de catégorie », comme *inpoured virtue* ou *inblown virtue* (*ibid.*). On peut remarquer également que ce qui est nouveau, dans la conception que défendent Frege et Wittgenstein à propos du non-sens, est l'idée qu'il n'y a pas, comme le croit Hobbes, deux façons, mais une seule, la première, pour une expression d'être dénuée de sens : c'est toujours parce qu'un mot qui, aussi familier qu'il puisse être, devrait être traité comme s'il était nouveau dans une certaine combinaison et par conséquent être expliqué n'a pas reçu de signification, qu'une expression composée qui le contient peut être dénuée de sens. D'après Hobbes, le non-sens présente la particularité d'être une caractéristique de l'espèce humaine aussi distinc-

tive que le rire (les deux choses ne sont d'ailleurs manifestement pas sans rapport l'une avec l'autre) et particulièrement intéressante pour cette raison. Mais si ce qu'il dit et que beaucoup d'autres ont répété après lui à propos des philosophes est vrai, la philosophie a certainement une raison supplémentaire et spéciale de s'intéresser à lui.

Cora Diamond prend comme point de départ la classification des différentes espèces de non-sens qui est donnée dans l'article « Nonsense » de l'*Encyclopedia of Philosophy*, qui est dû à Annette Baier[1]. L'auteur prend comme paradigme une phrase du type « L'eau bout en ce moment », prononcée au moment où, effectivement, l'eau est en train de bouillir et adressée à quelqu'un qui ignore le fait et que cela intéresse d'apprendre qu'il est réalisé. Et elle distingue six façons différentes dont une phrase peut dévier par rapport à cette norme :

(1) La fausseté évidente. C'est le cas d'une phrase prononcée dans des circonstances où l'on peut constater immédiatement qu'elle est fausse.

(2) Ce qu'elle appelle le « non-sens sémantique ». C'est ce que l'on obtient si on utilise la phrase « L'eau bout en ce moment » hors de propos, par exemple lorsque personne ne sait de quelle eau on parle ni ne se préoccupe de savoir si elle bout. Les règles qui sont violées ici sont celles qui lient la prononciation de la phrase à certains contextes non linguistiques.

(3) Le non-sens d'une phrase comme « L'eau se donne beaucoup de mal en ce moment », prononcée pratiquement dans n'importe quelles circonstances. La phrase pourrait cependant avoir un sens dans certains cas, comme par exemple si elle est utilisée à propos de l'eau d'une rivière qui fait tourner un moulin. Ce type de non-sens correspond à ce qu'on appelle une erreur de catégorie. Un autre exemple serait la phrase

[1] Annette Baier, Article « Nonsense », *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, Macmillan Publishing Company & The Free Press, New York-London, 1967, vol. 5, p. 520-522.

« Cette pierre est en train de penser à la ville de Vienne ». Annette Baier prend comme exemples de vers qui exploitent des erreurs de catégorie pour produire un certain effet ceux de Lewis Carroll dans *Sylvie et Bruno :*

> « Il croyait avoir vu une porte de jardin
> Qui s'ouvrait avec une clé :
> Il regarda à nouveau, et découvrit que c'était
> Une double règle de trois. »

(4) Les suites de mots qui sont constituées de termes familiers, mais dans lesquelles ne subsiste aucun reste de la syntaxe familière. La phrase de Carnap « César est et » est de ce type.

(5) Les phrases qui contiennent suffisamment d'éléments familiers pour que nous puissions y reconnaître une structure syntaxique usuelle, mais dont tous les mots ou seulement certains d'entre eux sont non familiers et intraduisibles dans le vocabulaire familier. La phrase de Carnap, dans *La syntaxe logique du langage*, « Piroten karulieren elatisch » et celle de Frege, « Jedes Anej bazet wenigstens zwei Ellah » (*Über die Grundlagen der Geometrie*, p. 312) appartiennent à cette catégorie. Les exemples les plus typiques et les plus fameux sont sans doute constitués par le *jabberwock* de Lewis Carroll[1]. Un

[1] Du côté allemand, un des auteurs qui ont illustré de la façon la plus remarquable le genre, réputé en principe spécifiquement anglo-saxon, du « nonsense » est Christian Morgenstern (1871-1914), dans des séries de poèmes grotesques, satiriques et parodiques comme les *Galgenlieder* et *Palmström*. Le poème « Gruselett », tiré des *Galgenlieder*, constitue un exemple typique d'utilisation poétique du non-sens lexical : « Der Flügelflagel gaustert/durchs Wiruwaruwolz/die rote Fingur plaustert,/und grausig gutzt der Golz. » Un point intéressant, à propos de Morgenstern, est l'influence que la *Sprachkritik* radicale de Fritz Mauthner a pu exercer sur sa théorie et sa pratique de ce que les commentateurs allemands appellent la « "Nonsens"-Lyrik »...

vers comme « All mimsy were the borogoves » (dans la traduction française d'Henri Parisot : « Tout flivoreux vaguaient les borogoves ») peut être analysé sans difficulté du point de vue syntaxique, bien qu'il contienne deux mots qui n'ont pas de sens. On peut appeler ce type de non-sens le « non-sens du vocabulaire ». Ce genre de non-sens peut évidemment être transposé assez facilement dans une autre langue, les mots qui n'ont pas de sens faisant l'objet d'une traduction purement homophonique ou de modifications destinées uniquement à leur donner la forme de mots possibles et appartenant, en outre, de façon reconnaissable à la catégorie syntaxique requise dans la langue concernée. Mais le traducteur peut se trouver également obligé de respecter non seulement la structure syntaxique familière de la phrase, mais aussi une forme de sens que l'on continue à attribuer dans certains cas même aux mots qui sont apparemment les plus dénués de sens. (Je ne parle pas ici uniquement du fait que les vers de Lewis Carroll, par exemple, ont une qualité poétique et musicale que la traduction doit, autant que possible, préserver, alors que des exemples de non-sens comme ceux de Carnap et de Frege que j'ai cités ne posent aucun problème de ce genre.) Les non-sens du poème *Jabberwock* ont pu être traduits dans des langues diverses et l'être d'une façon qui, même du point de vue lexical, est loin d'être tout à fait arbitraire. Elle ne le serait sans doute pas, même si les traducteurs n'avaient pas eu à leur disposition les « explications de sens » données par Humpty Dumpty. Deux traductions différentes pourront naturellement diverger de façon beaucoup plus considérable que dans le cas d'une phrase normale (la traduction de Frank L. Warrin (1931) proposait comme équivalent français pour le

... (un des poèmes des *Galgenlieder*, « Toilettenkünste » est dédié à Mauthner). Le non-sens lexical n'est, bien entenu, pas le seul à être utilisé par Morgenstern et par les poètes du non-sens en général. Les six espèces de non-sens que distingue Annette Baier, y compris la dernière, la plus radicale, peuvent l'être et l'ont été parfois en même temps.

vers cité plus haut : (« Enmîmés sont les gougebosqueux »), elles ne peuvent cependant pas le faire dans n'importe quelle direction et de n'importe quelle façon.

(6) Le non-sens que l'on obtient, lorsqu'on aligne des sons qui ne permettent de reconnaître ni des mots familiers ni une quelconque syntaxe familière. La seule chose qui est préservée dans ce cas est l'alphabet ou le système phonétique. C'est ce qu'on peut appeler en anglais « gibberish » et en français « galimatias » (bien que le mot soit utilisé généralement pour désigner des espèces très diverses et pas nécessairement aussi radicales de non-sens).

Considérons maintenant une phrase qui, apparemment, appartient à la troisième espèce, celle des erreurs de catégorie, à savoir la phrase

(C) César est un nombre premier

On peut penser qu'il s'agit d'une phrase qui est un non-sens simplement parce qu'une phrase qui est manifestement fausse peut être appelée un non-sens et qu'elle appartient par conséquent plutôt à la catégorie (1). Cela pourrait être le cas de cette phrase-là, sans que pour autant on puisse nier qu'il existe des exemples incontestables de phrases qui constituent des non-sens de la troisième espèce. Mais si quelqu'un adopte une position beaucoup plus radicale et soutient que, dans tous les cas de ce qu'on appelle une erreur de catégorie, le résultat obtenu est non pas dénué de sens, mais simplement faux, la conception qu'il défend peut être considérée comme opposée à la fois à la conception naturelle et à celle qui est proposée par Frege et Wittgenstein. La conception naturelle et celle de Frege et de Wittgenstein sont différentes, mais elles partagent la conviction qu'il y a réellement des non-sens spécifiques de l'espèce (3), c'est-à-dire des phrases qui sont des non-sens dans un sens plus fort et plus intéressant que les sens (1) et (2).

La différence qui existe entre la conception naturelle et celle de Frege et de Wittgenstein peut être mise en évidence

en considérant le contraste qui existe entre les non-sens du type (3) et les non-sens du type (5), puisque ce contraste est expliqué de façon tout à fait différente par les deux conceptions. Cora Diamond précise qu'elle continuera à utiliser l'exemple de la phrase « César est un nombre premier », en dépit du fait que, du point de vue frégéen, il s'agit certainement d'un mauvais exemple, puisque, chez Frege, cette phrase serait considérée comme étant simplement fausse, et non pas dénuée de sens. Les auteurs qui admettent l'existence de non-sens constitués par des erreurs de catégorie ne font pas nécessairement les mêmes distinctions catégorielles et ne sont par conséquent pas forcément d'accord sur la question de savoir si un énoncé donné doit ou non être considéré comme correspondant à une erreur de catégorie, plutôt qu'à une fausseté évidente. Un exemple qui serait adéquat du point de vue frégéen serait la phrase « Jules César existe », puisqu'elle semble reposer sur une confusion entre un nom propre et un concept du premier degré ou entre un concept du premier degré et un concept du second degré.

On peut prendre comme illustration du non-sens de l'espèce (5) une phrase que G. E. Moore est supposé avoir utilisée comme exemple :

(M) Scott kept a runcible at Abbotsford,

ou, si l'on préfère, le vers de Lewis Carroll (toujours dans la traduction d'Henri Parisot) :

(LC) Les verchons fourgus bourniflaient (*And the mome raths outgrabe*).

Ce qui rend un énoncé comme (M) dénué de sens n'est pas la signification du mot « runcible », mais plutôt son absence de signification. Si « runcible » avait été défini de façon appropriée, par exemple s'il désignait une espèce de vache ou une espèce de boutique, l'énoncé (M) deviendrait une proposition parfaitement douée de sens et tout à fait utilisable.

La conception naturelle de (C) et celle de Carnap sont que (C) est dénué de sens pour une raison qui est exactement opposée à celle-là. Le problème n'est pas que la phrase contient un ou plusieurs mots qui n'ont pas de signification, il provient des significations que les mots ont. On ne peut pas dire d'une personne qu'elle est ou n'est pas un nombre premier. Les significations des parties de la phrase ne sont pas susceptibles de se combiner en un tout signifiant. Quand on dit qu'elles ne le sont pas, on pense à quelque chose comme une combinaison chimique impossible : le sodium et le calcium, par exemple, ne sont pas capables de se réunir pour former un composé chimique. Il est naturel de faire intervenir ici l'idée de valence logique et de parler, comme le fait Dummett, de « différentes catégories d'expression, gouvernées par des règles qui déterminent que des expressions de certaines catégories iront ensemble pour former une phrase, alors que des expressions de certaines autres catégories ne le feront pas[1] ». Mais il n'y a pas seulement une règle générale qui énonce qu'une phrase ne peut être obtenue qu'en complétant une expression non saturée par une ou plusieurs expressions saturées (le lien propositionnel résulte toujours, chez Frege, de la complétion d'une expression qui comporte un ou plusieurs blancs par des expressions complètes qui les remplissent : on n'obtient pas une phrase si on essaie, par exemple, de mettre ensemble deux noms ou deux prédicats). Il faut tenir compte aussi du fait qu'il y a, par exemple, des noms de concepts du premier degré comme « — est un nombre premier » et des noms comme les noms de personne qui, bien que l'assemblage qu'ils forment soit syntaxiquement possible, ne vont pas non plus ensemble et ne forment pas une phrase douée de sens, pour des raisons qui sont exactement du même ordre. Bien entendu, l'impossibilité de combiner les deux expressions de la façon indiquée est, en réalité, une impossibilité de combiner leurs significations. Car rien dans la nature des expressions elles-mêmes n'interdit

[1] *Frege : Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1973, p. 62.

de les assembler de cette façon et de donner un sens à la combinaison obtenue. Ce qu'il faut décider est justement si on doit dire que la combinaison n'a pas de sens à cause des significations qu'elles ont ou si, au contraire, elle n'a pas de sens à cause de leur absence de signification dans la combinaison en question.

On peut remarquer que c'est d'une façon qui reste entièrement fidèle à la conception naturelle du non-sens que la linguistique chomskyenne s'est prétendue à un moment donné capable de résoudre le problème dont Carnap pensait que la solution ne pouvait être obtenue que par le recours à une langue artificiellement construite qui soit en mesure de satisfaire un idéal logique que la langue naturelle ne respecte pas. D'après Katz : « Si une langue naturelle ne contient pas de régularités sémantiques (de l'espèce qui nous permettrait de caractériser "César est un nombre premier" comme déviant) et si une langue construite doit être introduite précisément pour fournir les restrictions sémantiques manquantes (qui montrent que "César est un nombre premier" implique une erreur de catégorie), alors il est contradictoire de soutenir qu'une langue construite est une idéalisation au sens scientifique usuel. Car, si nous comprenons la notion d'idéalisation de la façon dont elle est comprise comme une description des théories en physique, alors, en tant qu'idéalisation, une langue construite doit formuler (sous forme idéalisée, mais, malgré tout, formuler) les régularités *dans* la langue naturelle dont elle est une idéalisation. Carnap ne peut pas gagner sur les deux tableaux. Ou bien il renonce à construire des langues de cette sorte comme idéalisations, ou bien il abandonne ce qui constitue, pour lui la raison d'être de leur introduction[1]. »

La théorie sémantique d'une langue naturelle, au sens de Katz, est comprise comme une description idéalisée de la compétence sémantique de ses utilisateurs et elle est suppo-

[1] Jerrold J. Katz, *Semantic Theory*, Harper & Row Publishers, New York, 1972, p. 18, note 3.

sée résoudre, entre autres problèmes, celui de Carnap, puisqu'une entrée de dictionnaire pour un élément lexical contiendra, en plus d'un ensemble de marqueurs sémantiques, qui ont pour fonction de décomposer le sens du terme en ses constituants élémentaires ou complexes, des spécifications (appelées « restrictions de sélection ») qui indiquent à quelle condition le sens représenté par l'ensemble de marqueurs sémantiques peut se combiner avec d'autres sens pour former un sens d'un constituant syntaxique complexe : « L'adjectif "d'or", par exemple, a au moins deux sens — celui d'être fait d'un certain élément métallique malléable et celui d'avoir une couleur d'un jaune profond. Aucun de ces deux sens ne peut se combiner avec les sens de noms comme "vérité", "pensée", "vertu" ; des expressions comme "vérité de métal", "pensée jaune", "vertu jaune" sont dénuées de sens. La restriction de sélection reconstruit la distinction entre l'ensemble des sens auxquels un sens donné peut s'unir pour former un sens nouveau et l'ensemble des sens auxquels il ne peut pas s'unir. Toutes les fois qu'un constituant est formé de constituants composants et que le sens de l'un appartient à l'ensemble des sens exclus de la combinaison avec le sens de l'autre, le constituant est dénué de sens (conceptuellement absurde), à moins que les constituants qui le composent n'aient d'autres sens qui peuvent se combiner. Les deux sens de "d'or" peuvent se combiner avec le sens de "chaise", ce qui donne les deux sens de l'expression sémantiquement ambiguë "chaise d'or", à savoir, l'un d'une chaise en métal et l'autre d'une chaise d'une certaine couleur. Mais seul le premier sens de "d'or" peut se combiner avec les sens des autres constituants dans "chaise d'or blanc" pour former un sens pour le tout, alors que seul le deuxième sens de "d'or" peut se combiner avec le sens de "cheveux" pour former un sens pour "cheveux d'or" » (*ibid.*, p. 43). Si j'ai évoqué ce type de théorie, ce n'est évidemment pas avec l'intention de discuter ses mérites explicatifs, mais seulement pour remarquer que le non-sens d'expressions comme « vertu jaune » y est traité fondamentalement de la même façon que chez Carnap : c'est parce qu'il y

a une collision entre les significations des termes lexicaux « vertu » et « jaune », telles qu'elles sont analysées par le dictionnaire de la théorie et emportées avec les termes dans toutes les combinaisons dans lesquelles ils sont susceptibles d'entrer, que celle dont il s'agit ne peut pas avoir de sens et constitue une absurdité conceptuelle. Ce n'est pas parce qu'aucune signification n'a été donnée à l'un des deux ou peut-être à aucun des deux dans ce contexte.

La conception naturelle du non-sens fournit incontestablement une explication simple de la différence qui existe entre (C) et (M). Si ce n'est pas cette explication-là que l'on adopte, comment peut-on rendre compte de la différence ? Dans les *Grundlagen der Arithmetik*, Frege formule trois principes fondamentaux qui doivent, selon lui, être respectés en toute occasion : (1) séparer toujours rigoureusement le psychologique du logique, le subjectif de l'objectif ; (2) ne jamais s'interroger sur la signification d'un mot pris isolément, mais toujours uniquement dans le contexte d'une phrase ; (3) observer toujours scrupuleusement la distinction entre objet et concept. Ces trois principes sont étroitement liés l'un à l'autre et le lien est particulièrement évident dans le cas des deux premiers. Si nous ne respectons pas le deuxième principe et nous interrogeons sur la signification d'un mot pris isolément, il y a toutes les chances pour que nous cherchions la réponse du côté de la psychologie et considérions qu'elle est constituée par une représentation mentale ou un acte mental qui sont associés au mot. Ce qui importe, cependant, est le rôle logique que joue le mot en tant que partie de la phrase, et non la représentation qui peut lui être associée et qui peut très bien être à peu près la même d'une phrase à l'autre, alors que le mot a une fonction tout à fait différente. Des représentations sensiblement identiques peuvent être associées au mot « Parkinson » dans les deux phrases suivantes (que l'on peut supposer, pour rendre la chose plus parlante, énoncées par quelqu'un qui connaît personnellement Parkinson) :

(1) Smith a le chapeau de Parkinson, et

(2) Smith a la maladie de Parkinson.

Mais, dans la première, le mot « Parkinson » fonctionne réellement comme un nom de personne et est une partie logique de la phrase, alors que dans la deuxième c'est plutôt l'expression « la maladie de Parkinson », prise comme un tout, qui joue le rôle d'un nom propre et constitue une unité logique[1]. Tout ce dont on peut penser qu'il est rattaché à la signification du mot « Parkinson », pris isolément, toutes les idées qui peuvent être associées au mot, tout cela est susceptible d'être présent dans les deux cas. En d'autres termes, un mot qui, dans un bon nombre de phrases, joue le rôle consistant à désigner une personne peut jouer un rôle tout à fait différent dans une autre phrase, sans que pour autant les représentations, les actes et les processus mentaux concomitants diffèrent nécessairement d'un cas à l'autre. Une des caractéristiques de la langue naturelle, par opposition aux langues artificielles, est justement que rien n'empêche un mot qui a un usage d'une certaine sorte d'avoir également d'autres usages. C'est ce qui se passe si on décide, par exemple, d'appeler « Shirley Temple » ou « Kirr » une boisson d'une certaine sorte. On peut donc non seulement donner un sens à un mot qui n'en a pas, mais également donner un sens différent à un mot qui en avait déjà un.

Le nom « César » sert normalement à désigner une personne. Mais on peut se demander s'il est légitime de supposer que c'est également ce qu'il fait dans la phrase « César est un nombre premier ». La raison essentielle qu'il y a de supposer

[1] Wittgenstein rend compte de la différence qui existe entre les deux cas en disant que, lorsque l'expression « la maladie de Bright » désigne la maladie qu'a Bright, le nom propre « Bright » est un argument de la fonction « la maladie de x », alors que lorsqu'elle désigne une maladie d'une certaine espèce, « Bright » est un index dans le *nom* complexe « la maladie de Bright ». Sur ce point, cf. *Tractatus*, 5.02 et *The Blue and Brown Books*, B. Blackwell, Oxford, second edition, 1969, p. 21.

cela est que mes états mentaux, mes intentions, etc. peuvent, semble-t-il, être les mêmes lorsque je l'utilise dans la phrase en question que lorsque je l'utilise dans la phrase « César a été assassiné aux ides de mars 44 ». Mais, si on applique le principe frégéen qui exige que le logique soit toujours séparé rigoureusement du psychologique, il paraîtra beaucoup moins évident que « César », dans « César est un nombre premier » est utilisé avec la même signification que dans « César a été assassiné aux ides de mars 44 » et que c'est cela la raison qui fait que la première phrase n'a pas de sens. Il ne va pas non plus de soi, du reste, que le prédicat « — est un nombre premier » soit utilisé, lui aussi, avec sa signification habituelle, celle qu'il a lorsqu'on dit, par exemple, que 17 est un nombre premier. En tout cas, la question ne peut être tranchée, pour Frege, par une interrogation sur ce que peut avoir en tête la personne qui l'utilise dans un contexte comme celui dont il s'agit.

La conception naturelle et celle que défendent Frege et Wittgenstein sont d'accord sur le fait que, dans un énoncé comme « Les borogoves sont des bipèdes », il suffirait de donner au mot « borogove » une signification qui n'entre pas en conflit avec la signification des autres parties de la phrase pour obtenir une phrase douée de sens. Ce serait le cas, par exemple, si on décidait d'utiliser le mot « borogove », comme le fait Humpty Dumpty, pour désigner « un oiseau tout maigre, d'aspect minable, dont les plumes se hérissent dans tous les sens », mais pas si le mot servait à désigner un polygone régulier. Ce que l'on obtiendrait dans le deuxième cas est un énoncé du même type que « César est un nombre premier ». La thèse de Cora Diamond est que : « D'après la conception de Frege-Wittgenstein, si une phrase n'a pas de sens, *aucune* partie de cette phrase ne peut être dite signifier ce qu'elle signifie dans une phrase qui a un sens — pas plus qu'un mot ne peut être dit signifier quelque chose, pris isolément. Si "César est un nombre premier" est un non-sens, alors "César" ne signifie pas ce qu'il signifie lorsqu'il est utilisé comme un nom propre, et les quatre derniers mots ne signifient pas ce

qu'ils signifient dans des phrases qui ont un sens. Et "Scott kept a runcible at Abbotsford" n'a pas en commun avec "Scott kept a cow at Abbotsford" ce que cette phrase a en commun avec "Scott kept a tiger at Abbotsford" » (*What Nonsense Might Be*, p. 100). Dans le cas d'un nom propre, ce qu'il faut dire est qu'un nom propre ne peut pas figurer dans une phrase dans laquelle cela n'a pas de sens pour lui de figurer, bien qu'un *mot* qui, dans certains contextes, peut être identifié comme un nom propre par le type de contribution qu'il apporte à la signification de la phrase puisse figurer également partout où l'on veut. Cora Diamond dit : « Si je connais les règles du langage, je sais ce qu'une phrase composée de telle ou telle façon à partir de tels ou tels Éléments dit ; mais je ne sais pas (il n'y a rien de tel que savoir) que ce que je vois ou entends *est* cet Élément, à moins que le tout dont il fait partie n'ait un sens auquel la signification de cet Élément contribue de la façon qui est déterminée par les règles » (*ibid.*, p. 101). Si on applique strictement ce principe, il est impossible d'identifier un Élément et de lui attribuer un rôle logique déterminé dans une phrase qui n'a pas de sens. On peut, bien sûr, identifier un mot dans une phrase de cette sorte, mais pas un Élément logique, au sens dont il s'agit.

Considérons maintenant l'ensemble des phrases dans lesquelles l'Élément logique complexe « Les — sont des bipèdes » signifie ce qu'il signifie dans « Les hommes sont des bipèdes ». Certaines d'entre elles seront constituées simplement de cet élément complété par le nom d'êtres à propos desquels cela a un sens de dire qu'ils sont bipèdes. Toute phrase de ce genre dira des êtres concernés qu'ils sont bipèdes. On peut cependant en ajouter d'autres en décidant, par exemple, que le mot « borogove » désignera une espèce d'être qui appartient à la catégorie concernée. La phrase dira alors des borogoves qu'ils sont bipèdes et elle pourra être considérée comme composée du même Élément logique que nous trouvons dans la phrase « Les hommes sont des bipèdes » combiné avec l'élément « borogove », auquel on a donné une signification par la nouvelle règle.

Supposons à présent que nous disions que la phrase « César est un nombre premier » n'a pas de sens parce que c'est seulement d'un nombre que l'on peut dire de façon vraie ou fausse qu'il est un nombre premier. Si on accepte la conception frégéenne du non-sens, il résulte de cela qu'une espèce d'Éléments logiques est constituée par la catégorie : terme désignant un nombre. Cette sorte d'élément logique peut être combinée avec le prédicat de la phrase « 17 est un nombre premier ». Si « César » est défini comme un terme numérique, « César est un nombre premier » peut être considéré comme une combinaison logique de ce terme numérique avec le prédicat que l'on trouve dans la phrase « 17 est un nombre premier », tel qu'il est normalement compris. Mais le problème est qu'à moins que « César » n'ait été défini de cette façon, les quatre derniers mots de la phrase ne signifient pas ce qu'ils signifient dans la phrase « 17 est un nombre premier ». On ne peut pas dire que cet Élément logique figure dans la phrase, pas plus qu'on ne pourrait dire que le nom propre « Parkinson » figure dans la phrase « Smith a la maladie de Parkinson ». On peut, bien sûr, procéder en sens inverse et donner un sens nouveau au mot « nombre » (par exemple, celui de « jeune »), auquel cas « César est un nombre premier » aura le même sens que « César est un jeune premier ». Il y a donc deux façons dont on peut donner un sens à cette phrase : (1) celle qui consiste à la prendre comme disant de César une chose que l'on peut dire de façon douée de sens à propos d'une personne, auquel cas elle contient un nom propre de personne, mais pas un prédicat numérique, et (2) celle qui consiste à la prendre comme disant d'un nombre particulier une chose qui peut être dite de façon douée de sens à propos d'un nombre, auquel cas elle contient un prédicat numérique, mais pas un nom de personne. Si l'on ne procède à aucune assignation de sens nouvelle de l'espèce requise, la phrase reste simplement une phrase qui a une ressemblance superficielle, d'une part, avec les phrases construites sur le modèle de « César a passé le Rubicon » et, d'autre part, avec les phrases construites sur le modèle de « 17 est un nombre premier ». Quand on dit qu'il

s'agit d'une ressemblance superficielle, on veut dire qu'elle a un mot, mais pas d'Élément logique, en commun avec les phrases du type : nom propre de personne combiné avec un prédicat de personne, et également un mot, mais pas dÉlément logique, en commun avec les phrases du type : combinaison d'un terme numérique avec un prédicat numérique. En fait, elle ne constitue pas une exemplification d'un modèle logique déterminé de phrase, parce qu'une détermination de sens d'une certaine sorte n'a pas été effectuée, dans le premier cas, pour « — est un nombre premier » et, dans le deuxième, pour « César ». À cet égard, elle est beaucoup moins différente qu'on ne pourrait le croire de la phrase « Les borogoves ne mangent pas de viande ». Il suffit de donner à « borogove » le sens de « végétarien » et à « César » le sens de « 20 » pour que les deux phrases acquièrent un sens.

Il y a assurément des différences qui subsistent entre les deux cas. Mais le problème est de savoir si elles sont logiquement significatives. Une d'entre elles est qu'il y a plusieurs façons de s'y prendre pour donner un sens à (C) (on peut décider de donner un sens de l'espèce appropriée soit à « César », soit à « est un nombre premier »), alors qu'il n'y en a qu'une dans le cas de « Les borogoves sont des bipèdes ». Une autre différence est que les non-sens de la cinquième espèce contiennent des mots dénués de sens, des mots qui ne font pas partie du vocabulaire du langage dans lequel la phrase est construite. De plus, si on donne un sens au mot « borogove », on a introduit un mot de plus dans le vocabulaire, alors que, si on décide que le mot « César » peut être utilisé dans certaines phrases pour désigner un nombre, on a simplement choisi d'utiliser désormais avec deux significations différentes un mot qui jusque-là n'en avait qu'une seule. Enfin, il y a le fait que les associations psychologiques qui accompagnent l'usage du mot « César », lorsqu'il est utilisé comme un nom de personne, peuvent rester présentes dans les contextes dans lesquels il fonctionne comme un nom de nombre ou ne fonctionne pas du tout, ce qui n'est pas le cas du mot « borogove ». Du point de vue psychologique, il y a donc certainement une dif-

férence entre les non-sens du type (3) et les non-sens du type (5). Et c'est certainement elle qui est, pour une part essentielle, responsable de l'impression que donnent les non-sens comme « César est un nombre premier » d'être plus près d'avoir un sens que les non-sens que l'on pourrait appeler, par contraste, radicaux et irrémédiables. Il se pourrait, naturellement, aussi que ce soit essentiellement la tendance à confondre la signification du mot avec les représentations mentales qui accompagnent l'usage que l'on en fait, qui explique la sensation réelle que l'on a d'une sorte de télescopage qui se produit, dans une phrase comme « César est un nombre premier », entre la signification de « César » et celle de « est un nombre premier ».

Mais, au total, on peut constater que les différences sont plutôt superficielles et que la similitude est, en revanche, profonde. Dans les deux cas, l'absence de sens peut être corrigée par l'assignation d'une signification de l'espèce requise à un ou plusieurs mots dans la phrase. « Il n'y a dans les deux cas, écrit Cora Diamond, aucun empêchement psychologique à une telle assignation de signification. Vous ne pouvez pas donner à un mot une *mauvaise* espèce de sens ; vous ne pouvez pas lui donner un sens qui interfère ou entre en conflit (si ce n'est du point de vue psychologique) avec ce qui est déjà établi dans le langage. Un langage sans une multiplicité d'*espèces* d'usage de mots individuels peut être préférable, mais seulement parce qu'il sera plus facile dans ces conditions de voir quel genre de travail effectue un terme ; il n'y a pas d'erreur logique dans l'usage d'un terme unique dans une diversité de rôles » (*ibid.*, p. 103). On ne peut donc pas donner à un terme une signification d'un type inapproprié. Ou bien on lui a donné une signification et dans ce cas il apporte une contribution de l'espèce prescrite par les règles du langage à la signification d'une phrase dans laquelle il apparaît ; ou bien on ne lui a pas donné de signification, bien que l'on croie peut-être l'avoir fait ; et on ne peut pas parler d'un rôle logique quelconque, approprié ou non, qu'il joue dans une phrase dans laquelle il figure, puisqu'un mot n'a pas un rôle

logique invariable qu'il est condamné à jouer dans toutes les phrases dans lesquelles il est susceptible d'apparaître.

Une autre différence entre la conception naturelle et la conception frégéano-wittgensteinienne du non-sens ou une autre façon d'exprimer la différence serait de dire, comme le fait Cora Diamond, qu'il y a assurément une explication fonctionnelle du sens, mais pas d'explication ou de théorie fonctionnelle du non-sens. Selon n'importe quelle conception qui peut être considérée comme acceptable, le sens d'une phrase doit dépendre de la signification des mots dont elle est composée et, plus précisément, être une fonction des significations de ses mots. Les opinions peuvent diverger sur la nature exacte de la relation fonctionnelle et sur la façon dont elle doit être exprimée ; mais il ne peut, semble-t-il, y avoir de doutes sérieux sur son existence. Or la conception naturelle du non-sens affirme quelque chose de plus. Elle ne se contente pas de dire que le sens qu'a une phrase, si elle a un sens, est une fonction du sens de ses parties. Elle affirme, en plus de cela, que la signifiance de la phrase, le fait qu'elle soit douée de sens, est une chose qui dépend de façon fonctionnelle de ses parties, de leur catégorie logique. En particulier, selon cette conception, le non-sens du type (3) peut recevoir une explication fonctionnelle. Un non-sens comme « César est un nombre premier » résulte fonctionnellement de la façon dont les catégories logiques de « César » et de « ( ) est un nombre premier » ont été choisies et combinées. La raison ultime pour laquelle la phrase n'a pas de sens est que le fait pour la personne César d'avoir la propriété dont on dit que 17 l'a est une impossibilité ou un non-sens. Une idée importante qui va de pair avec cette conception est que la raison ultime pour laquelle une phrase est dénuée de sens réside dans l'existence de relations non linguistiques entre les *designata* des termes qui la constituent. Comme on le verra, l'impression qu'une phrase n'a pas de sens, parce que les significations de ses mots n'ont pas entre elles le genre de relation qui leur permettrait de se combiner en un tout fait partie de celles que Wittgenstein a combattues de façon systématique. C'est ce que signifie la

remarque des *Recherches philosophiques* : « Lorsqu'une phrase est dite dénuée de sens, ce n'est pas pour ainsi dire son sens qui n'a pas de sens. Une combinaison de mots est exclue du langage, retirée de la circulation[1]. » Cora Diamond résume cette conception, qui semble avoir été d'un bout à l'autre celle de Wittgenstein, en disant qu'il n'y a pas de non-sens « positif », pas de non-sens qui résulterait de ce que la phrase devrait vouloir dire et ne peut malheureusement pas vouloir dire, étant donné les significations qui ont déjà été assignées aux termes qui y figurent.

Puisque la conception non naturelle du non-sens dépend pour une part essentielle d'une manière déterminée d'interpréter le principe contextuel, il n'est sans doute pas inutile de se demander si c'est bien de cette manière que Wittgenstein l'a effectivement interprété. Le sens qu'il convient de donner au principe, chez Frege, est loin d'être immédiatement clair et a fait l'objet de nombreuses discussions, généralement peu concluantes. La difficulté principale est de trouver une interprétation qui ne le condamne pas à énoncer ou bien une trivialité, ou bien une chose fausse. Cora Diamond conteste celle qui a été proposée par Dummett (*Frege : Philosophy of Language*, p. 3-7) et soutient que la fonction du principe est précisément d'exclure la possibilité d'une combinaison du type : constituants doués de sens — phrase résultante dénuée de sens. Ce qu'il signifie est qu'on ne peut s'interroger sur la signification d'un mot ailleurs que dans le contexte d'une phrase douée de sens. Car, si la phrase, prise comme un tout, n'a pas de sens, on ne peut pas non plus attribuer une signification déterminée à ses constituants et dire que c'est à cause de la signification que certains d'entre eux ont *dans* la phrase que celle-ci est dénuée de sens. Si une phrase est dépourvue de signification, un mot ne peut, en effet, apporter aucune contribution reconnaissable ni à une signification qu'elle n'a pas ni à son absence de signification. S'interroger sur le rôle logique que le mot joue dans la phrase n'est pas fondamentalement différent de s'interroger sur celui qu'il joue dans une simple juxtaposition de mots qui ont été choisis arbitrairement. La conception naturelle du non-sens repose, au contraire, sur l'idée que c'est bien à une phrase que l'on a affaire et que c'est à cause du rôle logique que certains mots prétendent abusivement continuer à y assumer qu'elle n'a pas de sens.

Il y a au moins un passage dans lequel Wittgenstein donne l'impression d'adopter explicitement une interprétation comme celle qui vient d'être suggérée pour le principe contextuel : « Que le mot n'ait de signification que dans la combinaison propositionnelle veut dire la même chose que : des mots dont nous disons qu'ils ont une signification dans notre langage ne produisent *pas* de sens dans certains contextes. C'est-à-dire rien de moins dénué de sens qu'une juxtaposition arbitraire de suites de sons dont nous ne disons pas qu'elles ont une signification[1]. » Une autre remarque sur le même sujet dit : « Qu'un mot n'ait de signification que dans la phrase ne signifie rien d'autre que le fait qu'il n'a sa fonction que dans la phrase. Pris isolément, il peut sans doute susciter une représentation, mais celle-ci n'est pas sa signification, et ce n'est pas non plus la fonction d'un mot que de susciter une représentation » (*ibid.*, p. 224). Or un mot qui figure dans une phrase dénuée de sens ne diffère pas, sur ce point, d'un mot pris isolément : il peut susciter une représentation, mais non à proprement parler avoir une signification. Ce qu'il faut dire des constructions linguistiques qui « sonnent comme des phrases », mais n'ont pas de sens, n'est pas que ce sont des phrases qui ont un sens impossible, mais, justement, qu'elles sonnent simplement comme des phrases, bien qu'elles n'en soient pas.

Il y a un sens auquel on peut dire, comme le fait Wittgenstein, que « la compréhension (...) commence seulement avec

[1] *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, Band 1, § 500.

[1] *Wittgenstein*, Wiener Ausgabe, Band 3, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, herausgegeben von Michael Nedo, Springer Verlag, Wien-New York, 1995, p. 258.

la phrase » (*ibid.*, p. 267). Ce qui est vrai du mot est vrai également, nous dit-il, de la demi-phrase, qui n'a, elle aussi de sens que dans le contexte de la phrase. Et on ne peut même pas parler de ce qui lui manque pour être une phrase, mais seulement de ce qui lui manque pour être telle ou telle phrase précise : « On ne peut pas dire "Il manque encore quelque chose à cette structure pour être une phrase". Mais il lui manque quelque chose pour être *cette* phrase » (*ibid.*, p. 268). En un certain sens, on ne devrait même pas dire d'une combinaison de mots qu'elle est une phrase, si on ne peut pas dire *quelle* phrase. Dans l'usage que Wittgenstein fait du mot, on ne peut appeller « phrase » (*Satz*) que ce qui est *compris* comme une phrase, une construction syntaxique qui a simplement l'allure ou la structure d'une phrase n'est pas une phrase : « Comprendre une phrase veut dire en vérité voir d'abord ce qui fait d'elle (*simplement*) une phrase. (Avant d'être comprise, elle n'est en vérité qu'un modèle ou une suite de sons » (*ibid.*, p. 211). Il semble cependant y avoir également un sens auquel on peut dire que, si nous ne pouvons pas comprendre un mot autrement qu'en nous référant à la façon dont il peut être utilisé pour former des phrases, nous pouvons (et devons) le comprendre indépendamment de toute phrase particulière qui le contient. Wittgenstein évoque le problème de circularité qui risque de se poser sur ce point, lorsqu'il remarque : « À présent j'aimerais dire : et les mots déterminent seuls le sens de la phrase. Mais qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Puisque les mots n'ont tout de même pas de signification en dehors de la phrase. J'aimerais dire : pour comprendre la phrase, on n'a pas besoin de stipulations autres que les stipulations qui concernent les mots. Cela signifie précisément que, pour comprendre la phrase, nous apprenons seulement à comprendre des mots. Mais nous apprenons à comprendre les mots déjà dans des phrases » (*ibid.*, p. 244). C'est le problème que Dummett cherche à résoudre en disant que le sens du mot et celui de la phrase sont effectivement tous les deux premiers, mais dans deux sens différents : dans l'ordre de l'*explication*, c'est le sens de la

phrase qui est premier, dans l'ordre de la *reconnaissance*, c'est celui du mot qui l'est (*op. cit.*, p. 4). Mais qu'est-ce qui est premier dans le cas du non-sens ? Est-ce que cela peut être aussi bien le sens que les mots ont que leur absence de sens ? Et peut-on dire que l'on comprend les mots dans des phrases que l'on ne comprend pas et que c'est même, dans certains cas, à cause de cela qu'elles sont incompréhensibles ? C'est le principe contextuel lui-même qui, pour Wittgenstein, semble signifier que non.

6. Ce que les mots veulent dire et ce que nous voulons dire

Dans le *Blue Book*, Wittgenstein dénonce comme une illusion philosophique typique la propension que nous avons à croire que les mots ont une signification *réelle*, qui peut être différente de la signification inappropriée ou erronée que nous sommes amenés à leur donner dans certains cas. « Je veux que vous vous souveniez, écrit-il, que les mots ont les significations que nous leur avons données ; et nous leur donnons des significations par des explications. (...) Les philosophes parlent très souvent d'étudier, d'analyser la signification de mots. Mais n'oublions pas qu'un mot n'a pas reçu une signification qui lui a été donnée, pour ainsi dire, par une puissance extérieure, de sorte qu'il pourrait y avoir une sorte de recherche scientifique sur ce que le mot signifie réellement. Un mot a la signification que quelqu'un lui a donnée » (p. 28). Si un sourcier nous dit « Je sens dans ma main que l'eau est à trois pieds sous terre », nous lui répondrons probablement que nous ne savons pas ce que cette phrase signifie. Et s'il proteste en disant que nous savons certainement ce que signifie « trois pieds sous terre » et ce que signifie « je sens », nous lui dirons que nous savons ce que ces mots signifient dans certains contextes, mais pas dans celui-là. « Sentir dans sa main que l'eau est à trois pieds sous terre » est une expression dont le sens reste à expliquer. Une façon de le faire serait, par exemple, pour le sourcier de nous dire « Je n'ai jamais appris à mettre en corrélation la profondeur à laquelle se trouve l'eau avec les sensations dans ma main, mais, lorsque j'ai une certaine sensation de tension dans mes mains, les mots "trois pieds" me viennent à l'esprit ». Cela serait, dit Wittgenstein, une explication parfaitement bonne de ce que l'on veut dire en parlant de « sentir que l'eau est à

trois pieds de profondeur » et, si quelqu'un dit cela, ses mots n'auront ni plus ni moins de signfication que son explication ne leur en aura donné.

Il y a deux choses à retenir de cet exemple. 1) Les mots n'ont pas de signification en soi et indépendamment de ce que nous décidons. Et lorsqu'ils en ont une, elle n'est pas une chose que le mot transporte automatiquement avec lui dans n'importe quel contexte. 2) Lorsqu'un mot n'a pas de signification, cela veut dire qu'on ne lui en a pas donné une, et non qu'il ne peut pas en avoir une ; car il est toujours possible en théorie de lui en donner une, même si peut-être la façon dont on pourrait envisager de le faire n'est pas particulièrement intéressante ou utile. Dans le cas des énoncés philosophiques, la question est donc moins de savoir s'ils n'ont pas de sens en eux-mêmes que de savoir si nous avons réussi et même simplement cherché à leur en donner un. Comme le dit Cavell : « "Ne rien dire du tout" est une façon pour les philosophes de ne pas savoir ce qu'ils veulent dire. Ce qui se passe dans ce cas n'est pas qu'ils veulent dire *autre chose* que ce qu'ils disent, mais qu'ils ne voient pas qu'ils ne veulent *rien* dire (qu'*ils* ne veulent rien dire, et non que leurs énoncés ne veulent rien dire, qu'ils sont du non-sens). Le degré auquel c'est, ou cela semble être, vrai est étonnant[1]. »

Au début des années trente, lorsqu'il discute le cas de certains des énoncés les plus typiques de la philosophie traditionnelle concernant le moi, l'expérience, la réalité, la proposition, etc., Wittgenstein souligne avant tout qu'ils ne font pas vraiment ce qu'ils donnent l'impression de faire. Les extensions de sens qu'ils semblent réaliser n'ont pas réellement lieu et sont en fait illusoires : « Il en va du mot "proposition" comme du mot "objet" et d'autres : ils ne sont admissibles que dans une sphère limitée et là ils sont naturels. Si la sphère doit être étendue, pour que le concept devienne un concept philosophique, alors

[1] Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 210.

la signification des mots se volatilise et ce sont des ombres vides. Nous devons les abandonner là et les utiliser à nouveau dans les limites étroites » (*Wiener Ausgabe*, Band 4, p. 94). Il est donc tout à fait possible de croire que l'on a réussi à donner à un mot familier un usage nouveau (philosophique), alors que l'on n'a, en réalité, rien fait de tel. La conclusion à tirer de cela n'est pas qu'il devient, du même coup, impossible de continuer à jouer le jeu que la philosophie croit pouvoir jouer avec les mots qu'elle utilise (d'une façon qui est supposée être philosophique). Une objection qui est formulée régulièrement contre Wittgenstein est que, si la philosophie laisse réellement, comme il le dit, toutes choses en l'état, elle devrait traiter de la même façon l'usage (bien réel) que les philosophes font des mots dans les jeux de langage qu'ils pratiquent. La réponse est qu'une fois que l'on s'est rendu compte que ces jeux de langage (si c'est bien de « jeux de langage » qu'il s'agit) ne peuvent pas remplir les fonctions et satisfaire les besoins pour lesquels ils ont été conçus, ils risquent simplement de perdre une bonne partie de leur intérêt et de leur séduction. Comme le « paradis de Cantor », le paradis des philosophes est un paradis dont Wittgenstein espère seulement, dans le meilleur des cas, les convaincre de l'abandonner d'eux-mêmes.

Il parle, dans le *Big Typescript*, du « caractère excitant de l'obscurité grammaticale » (p. 180). Et il considère que le voyage du philosophe (qui est peut-être aussi celui que l'histoire de la philosophie elle-même a fait) ne peut mener, d'une certaine manière, que du non-sens (excitant) à la trivialité (apparemment sans intérêt) : « L'homme doué d'un "bon sens commun", lorsqu'il lit un philosophe antérieur, se dit (et pas sans raison) : "Rien que du non-sens !" — lorsqu'il m'entend, il se dit : "Rien que des banalités fades !" À nouveau avec raison. Et c'est ainsi que l'aspect de la philosophie s'est modifié. (Je veux dire : "C'est ainsi que se présente cette même chose de différents points de vue".)[1] »

[1] Cité par David G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1995, p. 194.

Puisque Wittgenstein dit aussi que, quand nous philosophons, ce n'est pas seulement le langage, mais également le regard lui-même qui s'immobilise et, pour ainsi dire, « se met en congé », il est clair que, pour lui, le philosophe ne peut pas recommencer à regarder réellement le monde sans voir aussi la philosophie et ce qu'elle cherchait réellement à nous dire d'une tout autre manière.

Ce qui rend intéressant l'exemple de la réponse que pourrait donner le sourcier du *Blue Book* réside, dit Wittgenstein, « dans le fait que nous croyons souvent que nous avons donné une signification à un énoncé P, pour peu que nous assertions "Je *sens* (ou je crois) que P est le cas" » (*ibid.*). Lorsque nous avons des raisons de penser que nous sommes en mesure de croire ou d'asserter que P, nous nous croyons également autorisés à considérer que P est une proposition douée de sens. Wittgenstein prend l'exemple de Hardy, qui dit que le théorème (ou, plus exactement, la conjecture) de Goldbach est une proposition, parce qu'il peut croire qu'il est vrai. En réalité, c'est une illusion, parce que le fait que P ressemble à un objet de croyance possible et que quelqu'un puisse dire qu'il le croit ne garantit pas qu'un sens lui ait été réellement donné. C'est une constatation qui est d'une grande importance pour comprendre le reproche que Wittgenstein formule contre les assertions les plus caractéristiques des philosophes. Ceux-ci ont justement, selon lui, une tendance fâcheuse à croire qu'ils ont donné un sens aux mots dans leurs propositions, simplement parce qu'ils se sentent autorisés à asserter celles-ci et à dire qu'ils croient qu'elles sont vraies. Le problème dans ce cas est précisément de résister à la conviction que ce que nous disons *doit* constituer une assertion, et par conséquent avoir un sens. L'illusion provient ici du fait qu'il est facile de s'imaginer que l'on a donné un sens à un mot, bien qu'en réalité on ne l'ait pas fait, lorsqu'on l'utilise dans une combinaison qui ressemble — mais ne ressemble malheureusement que de façon superficielle et trompeuse — à des contextes familiers dans lesquels il en a déjà un.

Il est évidemment difficile, dans ces conditions, de parler d'une signification erronée qui aurait été donnée à un mot. Une phrase peut poser un problème parce qu'on n'a pas donné de signification à un mot qui y figure, mais pas parce qu'on lui a donné la mauvaise signification. « Supposez, écrit Wittgenstein, que je dise "Si vous donnez des lois logiques différentes, vous donnez aux mots la mauvaise signification." Cela semble absurde. Qu'est-ce que la mauvaise signification ? Une signification peut-elle être mauvaise ? Il n'y a qu'une chose qui puisse être mauvaise avec la signification d'un mot, et c'est qu'elle ne soit pas naturelle. Donner à "non" la signification de "et" et vice versa n'est pas du tout contre nature. Mais il y a d'autres choses qui ne sont pas naturelles. Par exemple, nous avons dit que nous ne voulions pas dire "vert-rougeâtre". Il n'est pas naturel — pas naturel pour *nous* — d'utiliser "rouge" et "vert" de la façon à laquelle nous sommes habitués, et de nous mettre ensuite à parler de "vert-rougeâtre". Et il n'est pas naturel pour nous, bien que ce ne soit pas vrai pour tous les habitants du monde, de compter : "un", "deux", "trois", "quatre", "cinq", "beaucoup". Nous ne continuons tout simplement pas de cette façon-là » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939,* p. 243). Pour que nous le trouvions naturel, un usage nouveau doit manifestement respecter une exigence de systématicité et de cohérence que nous souhaitons, autant que possible, préserver dans notre utilisation des mots. Mais il vaudrait mieux, d'après Wittgenstein, ne pas parler de lui comme d'un usage que nous acceptons parce qu'il est conforme à une signification que l'on pourrait appeler la bonne, par opposition à d'autres, qui sont mauvaises.

Il serait donc tout à fait absurde de dire que nous pouvons donner à nos mots littéralement n'importe quelle signification. Car, lorsque nous leur avons donné une signification dans certains contextes, il y a des façons naturelles et d'autres qui ne le sont pas de continuer, autrement dit de traiter les contextes d'un type nouveau dans lesquels ils sont susceptibles d'apparaître : « Si nous donnons à un mot un usage partiel particulier, alors nous sommes enclins à continuer à l'utiliser d'une manière particulière et non d'une autre » (*ibid.*, p 243). Dans un bon nombre de cas, la solution s'impose d'elle-même immédiatement et ne requiert pas à proprement parler de décision nouvelle, dans d'autres, une explication de sens supplémentaire est requise pour donner une signification au mot dans le contexte nouveau qui se présente, dans d'autres enfin, nous nous rendons compte qu'il n'existe aucune façon de donner un sens au mot qui constitue un prolongement naturel de l'usage que nous en avions fait jusqu'alors et nous renonçons purement et simplement à lui donner un sens. Cette question a, bien entendu, une analogie étroite avec celle que Wittgenstein soulève, dans sa discussion sur le problème des règles, à propos de ce qu'on appelle « faire la même chose » ou « continuer de la même façon », autrement dit, de ce qui fait d'une application de la règle à un cas nouveau une application correcte. Dans la plupart des cas, nous appliquons la règle sans la moindre hésitation ni réflexion, dans d'autres, nous devons, comme on dit, « interpréter » la règle pour savoir ce qu'elle ordonne exactement dans le cas concerné, enfin il y a des cas dans lesquels nous constatons qu'il n'y a rien que nous serions disposés à appeler une application correcte de la règle. Le fait que nous soyons amenés à éliminer certaines expressions de notre langage n'est pas une chose qui nous est imposée de l'extérieur, mais constitue lui-même un prolongement naturel de la façon dont nous avons appris à utiliser les mots : « Nous apprenons d'abord une certaine technique d'utilisation des mots. Ensuite la façon la plus naturelle de continuer pour nous est d'éliminer certaines phrases que nous n'utilisons pas — comme les contradictions. C'est une chose qui est liée à certaines autres techniques » (*ibid.*, p. 201).

Une des choses sur lesquelles Wittgenstein insiste particulièrement est le fait que ce qui constitue une application correcte de la règle à un cas donné n'est pas déterminé en soi et indépendamment de certaines façons naturelles et concordantes que nous avons de réagir, lorsqu'il nous est soumis. La même chose est vraie, bien entendu, dans le cas du problème

qui consiste à effectuer une projection qui reste suffisamment naturelle d'un usage déjà établi à un usage qui ne l'est pas encore. Bien qu'il puisse donner l'impression de laisser subsister une marge de manœuvre et une indécision beaucoup plus grandes, ce problème n'en ressemble pas moins encore jusqu'à un certain point à celui de la continuation correcte d'une suite de nombres, qui autorise, lui aussi, au moins en théorie, des solutions différentes. Mais celles-ci sont justement loin d'être équivalentes pour nous et il est essentiel que, dans un cas comme dans l'autre, nous reconnaissions et adoptions généralement tous, de façon plus ou moins spontanée, la même solution.

Comme on a pu le constater, une bonne partie des réflexions de Wittgenstein sur la nature de la signification est destinée à nous mettre en garde contre deux tentations philosophiques : 1) celle de croire que la signification des mots contient plus de choses que ce que nous avons réussi et pourrions réussir à y mettre par les explications que nous donnons et 2) celle de croire que la signification que nous avons donnée aux mots par nos explications contient plus de choses qu'elle n'en contient en réalité. Il est naturel, pour un philosophe, de songer à la signification d'un mot comme à une sorte de mécanisme qui a résolu à l'avance tous les problèmes du genre de celui que nous venons d'évoquer, autrement dit, qui a déterminé une fois pour toutes les propriétés sémantiques du mot dans toutes les occasions dans lesquelles il est susceptible d'être utilisé, et cela de façon complètement indépendante de la manière dont la rencontre effective avec les faits et les circonstances qui correspondent à cette occasion pourrait contribuer elle-même à la détermination des propriétés en question. Et s'il n'est pas possible de trouver un mécanisme matériel susceptible de remplir cette fonction, il est toujours possible d'invoquer à sa place un mécanisme immatériel capable de remplacer avantageusement le premier. Mais, si l'on réfléchit à ce qui se passe réellement, lorsque nous avons à effectuer le genre de projection dont il a été question plus haut, il peut sembler plus satisfaisant de dire que, si l'usage nouveau n'était certes pas exclu par

la sémantique du mot, telle qu'elle avait été fixée auparavant, il n'était cependant pas non plus, en aucune façon, déterminé par elle. Un mot pourrait avoir des propriétés sémantiques qui ne sont pas déterminées uniquement par les faits de sa sémantique présente, mais également par ceux de son usage futur.

C'est l'idée que Charles Travis a exprimée en parlant d'une sensibilité de la sémantique d'un mot ou d'une phrase à l'usage qui en est fait par le locuteur (« S-use sensitivity »). L'idée est qu'à partir des faits sémantiques qui correspondent à l'utilisation d'un mot dans une occasion et d'eux seuls, il n'est pas possible de prédire complètement les faits sémantiques qui sont susceptibles d'être considérés comme réels dans une autre occasion. Si nous pensons, par exemple, au cas d'un mot qui désigne un concept, il est facile de s'imaginer que le mot a une sémantique qui, indépendamment de toute contribution venue de l'occasion elle-même, détermine toutes les vérités sémantiques le concernant. Or, c'est précisément ce que conteste la théorie wittgensteinienne des « ressemblances familiales ». Et, comme le dit Travis, « la théorie des ressemblances familiales est, entre autres choses, une explication de ce qui peut susciter en nous la tentation de chercher un "corps" sémantique là où il n'y en a pas, et de la manière dont nous pouvons conclure qu'il n'y en a pas, au lieu d'en postuler un qui est "spirituel" ou ineffable[1] ». Autant il était nécessaire de rappeler la dette de Wittgenstein envers Frege, pour ce qui concerne la façon dont il en est venu à rejeter la conception naturelle du non-sens, autant il importe de souligner ce que la théorie des ressemblances familiales comporte d'explicitement anti-frégéen. Car ce qui caractérise la théorie frégéenne du concept est justement l'idée que, comme le dit Travis, « la sémantique qu'un concept ou une expression compte comme ayant à présent fixe tous les faits sémantiques, et toutes les vérités sémantiques qu'il pourrait y avoir à dire à son sujet » (*ibid.*, p. 292). Elle doit fournir un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes qui déter-

[1] Charles Travis, *The Uses of Sense,* Wittgenstein's Philosophy of Language, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 278.

minent dès à présent et une fois pour toutes, indépendamment de toutes les réactions que nous pourrions avoir et de toutes les décisions que nous pourrions être amenés à prendre en présence du cas concerné, si le concept s'applique ou non à un objet quelconque.

Certaines expressions dénuées de sens donnent l'impression de l'être intrinsèquement et une fois pour toutes. Mais, dans le cas de beaucoup d'autres, la prudence exigerait sans doute que l'on précise qu'elles ne le sont que dans l'état présent de l'histoire du langage, car il n'est généralement possible ni de prédire ni d'exclure l'existence de faits et de circonstances qui seraient susceptibles de nous amener à leur en donner un. Comme on l'a vu, dans une conception comme celle de Wittgenstein, le sens et le non-sens sont toujours en notre pouvoir, ils ne sont pas donnés, mais décidés (cela ne signifie pas, bien entendu, qu'ils font l'objet d'une décision explicite). Dans les *Leçons sur la psychologie philosophique* de 1946-1947, il discute le cas, déjà évoqué dans le *Tractatus*, de la proposition « F (F) », dont un exemple serait, dans la langue naturelle, « Blanc est blanc », qui a un sens s'il signifie « (Monsieur) Blanc est blanc », mais n'en a pas si « blanc » est dans les deux cas un adjectif. Et il remarque : « On a l'impression que c'est comme si on pouvait prononcer une telle phrase deux fois, une fois sans sens, parce que les "F" veulent dire la même chose ; une fois avec sens parce qu'ils ont des significations différentes. C'est comme si vous donniez aux mots des significations, mais que parfois les significations ne donnent pas de sens à la phrase prise comme un tout[1]. » Le dialogue qui suit avec Geach mérite d'être cité en entier :

> « *Geach :* C'est comme si les significations étaient des morceaux d'un puzzle et que, bien que vous soyez libre de choisir des morceaux, ils n'aillent dans certains cas pas ensemble.

[1] *Wittgenstein's Lectures on the Philosophy of Psychology, 1946-1947*, p. 115.

Wittgenstein : Oui. Supposez que je dise "Blanc est blanc", vous pouvez demander "Voulez-vous dire que M. Blanc est blanc ?": vous demandez une explication.

Geach : Pourquoi " 'F (F)' est un non-sens" est-il une assertion importante ? À la différence de "Abracadabra est un non-sens" ? Et comment pouvez-vous prouver que "F (F)" est un non-sens ? Comment pouvez-vous manipuler le non-sens par des règles ?

Wittgenstein : Que "F (F)" soit un non-sens, est une décision. Supposez que nous disions : "F & F" est un non-sens si "&" est la copule et les deux "F" sont des substantifs. Qu'est-ce que cela signifie ? C'est comme "Vous ne pouvez pas mettre échec et mat un cavalier". Supposons que ABC doive être une phrase. Je peux assigner des valeurs à A, B, C qui feront ou ne feront pas de lui une phrase. À qui, pourtant, dis-je cela ? C'est assez facile si A, B, C sont des mots français. Mais supposons que A, B, C soient le même mot avec trois techniques ? Qu'est-ce que cela signifie de dire qu'il a un sens si A, B, C sont utilisés de façons spéciales ? Si la phrase est au repos au tableau, elle ne fonctionne pas du tout. Je peux dire : "Je n'ai jamais supposé que Blanc était blanc ; il est sûr qu'il est noir" ; *là* les mots fonctionnent.

Supposez que les tirets fassent une phrase, par exemple "Je vous aime" n'est pas une phrase, mais "Je-vous-aime" en est une. Supposez maintenant que j'écrive A-B-C et que j'écrive en dessous des explications qui ne donnent pas un sens continu — il n'y a toujours pas de phrase.

Supposez que j'écrive

F	(F)
(explication)	(explication)

Cela et les explications font *un symbole*.

Si les explications ne lui donnent pas un sens, c'est autant un non-sens qu'abracadabra. La seule chose est que ce non-sens est plus *semblable* à un sens » (*ibid.*).

Je reviendrai plus loin sur la réponse que Wittgenstein donne à la question de Geach : comment peut-on manipuler le non-sens ? Autrement dit, qu'en est-il de la différence évidente qu'il semble y avoir, sur ce point, entre « abracadabra » et « F (F) » ? Le non-sens d' « abracadabra » ne fait pas l'objet d'une démonstration. Nous ne lui avons simplement jamais donné de sens et pas non plus envisagé la possibilité de lui en donner un. Le non-sens de « F (F) » est à première vue d'une tout autre nature, puisqu'il peut être manipulé conformément à des règles logiques et l'est en particulier dans la démonstration qui nous amène à exclure finalement comme dénuée de sens cette expression : « Supposons que "F (F)" ait un sens. Posons G (F) = par définition non F (F), pour toutes les valeurs de "F". Dans ce cas G (G) = par définition non G (G). » Wittgenstein dit que : « Montrer que "F (F)" est un non-sens est comme dire que deux négations donnent une affirmation. Cela rend les choses systématiques — évite les exceptions » (*ibid.*, p. 116). Ce sont les mêmes considérations et les mêmes démarches logiques qui nous amènent à accepter « non-nonp = p » comme une détermination constitutive du sens de la négation et à exclure « F (F) » comme dénué de sens.

Une chose qui pourrait difficilement être contestée à propos de certaines au moins des expressions qui sont dénuées de sens est qu'elles puissent avoir des relations logiques parfaitement reconnaissables avec d'autres expressions dénuées de sens et également avec des expressions douées de sens. Tout le monde perçoit immédiatement la phrase « Les borogoves n'étaient pas du tout flivoreux » comme étant la négation de la phrase « Tout flivoreux étaient les borogoves » et la phrase « Cette vertu a une couleur » comme déductible logiquement de la phrase « Cette vertu est verte ». Il ne peut donc guère y avoir de doute sur la possibilité de soumettre le non-sens tout autant que le sens à des opérations logiques. La difficulté est, comme le remarque Annette Baier, qu'il n'est pas possible de maintenir simultanément les cinq affirmations suivantes, dont chacune semble pourtant pouvoir être et a été défendue par certains philosophes avec de bons arguments :

(1) Tout ce qui a des relations logiques avec ce qui est signifiant est lui-même signifiant.

(2) Les relations logiques peuvent être définies en termes de relations de vérité.

(3) « La vertu est verte » est un exemple de non-sens.

(4) « La vertu n'est pas le genre de chose qui peut avoir une couleur » est vrai.

(5) Il y a une relation logique entre « La vertu est verte » et « La vertu n'est pas le genre de chose qui peut avoir une couleur ».

Il est facile de se rendre compte, par exemple, que les deux propositions mentionnées en (5) devraient être logiquement incompatibles, mais ne peuvent avoir entre elles de relation logique quelconque, si les quatre propositions précédentes sont vraies. Un moyen commode de se sortir de la difficulté pourrait sembler être, justement, de dire qu'il y a des phrases dénuées de sens qui doivent avoir encore une certaine espèce de sens, en tout cas le minimum de sens qui est nécessaire et suffisant pour leur permettre d'entrer dans des relations logiques quelconques avec d'autres phrases, et que, par conséquent, une phrase comme « La vertu est verte » n'est, si l'on peut dire, qu'un demi-non-sens. Mais, quels que puissent être les mérites réels d'une telle solution, elle n'est envisageable que si l'on accepte une possibilité que Wittgenstein rejette, pour sa part, explicitement, à savoir celle qu'il existe des degrés intermédiaires entre la signifiance et l'absence complète de signification.

7. Y a-t-il des non-sens philosophiquement plus profonds et plus instructifs que d'autres ?

D'après Cora Diamond, la conception du non-sens qui a été exposée plus haut doit être appliquée même à ce que Wittgenstein dit, lorsqu'il discute une question comme celle de la possibilité d'un langage privé. Il est tentant de supposer que, pour Wittgenstein, le *résultat* que l'on obtient en combinant des concepts comme :

règle, langage, signification, définition, usage, etc.	et	impossible à communiquer à quelqu'un d'autre

est incohérent. Mais il serait plus exact de dire qu'on n'obtient pas de résultat du tout. Pour Wittgenstein, une phrase comme « A suit une règle dont il est inconcevable que qui que ce soit en dehors de A lui-même puisse la comprendre » est une phrase qui peut être éliminée du langage. Mais ce n'est pas à cause de ce qu'elle devrait signifier si, pour lui donner un sens, nous devions respecter la signification qui a été donnée de façon indépendante à chacune de ses parties. De façon à première vue assez surprenante, Wittgenstein ne semble pas disposé à accepter l'idée qu'il existe une différence de nature entre les deux énoncés « A suit une règle qu'il est le seul à comprendre » et « A suit un abracadabra ». Il y a, bien sûr, une différence psychologique importante, qui consiste en ceci que nous sommes enclins à prononcer la première phrase et à nous poser des questions sur ce qu'elle peut bien signifier, alors que nous ne ressentons aucune inclination de cette sorte dans le cas de la deuxième.

C'est probablement de la même façon qu'il faut traiter les impossibilités du genre de celle qui est évoquée dans les *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, p. 346 :

> « Il est possible que j'invente aujourd'hui un jeu de cartes, mais qui n'est jamais joué. Mais cela ne signifie rien de dire : dans l'histoire de l'humanité on a inventé une seule fois un jeu et personne ne l'a joué. Cela ne veut rien dire. Non pas parce que cela contredit des lois psychologiques. Les mots "inventer un jeu", "jouer un jeu" n'ont de sens que dans un environnement tout à fait déterminé.
>
> On ne peut donc pas dire non plus qu'une seule fois dans l'histoire de l'humanité quelqu'un a suivi un poteau indicateur. Mais on peut bien dire : une seule fois dans l'histoire de l'humanité quelqu'un a marché parallèlement à une latte. Et la première impossibilité dont il est question n'est à nouveau pas une impossibilité psychologique.
>
> Les mots "langage", "proposition", "ordre", "règle", "calcul", "expérience", "suivre une règle" se rapportent à une technique, à une coutume. »

Wittgenstein dit que, lorsqu'on se demande si des animaux, par exemple des chimpanzés, pourraient se donner des règles et prendre la résolution de les suivre, et qu'on constate que c'est impossible ou que cela n'a pas de sens de dire cela, l'impossibilité dont il s'agit est une impossibilité grammaticale. Elle est liée au fait que c'est seulement dans le contexte d'une technique déterminée d'action, de parole et de pensée que l'on peut appliquer des concepts comme celui de prendre la résolution de faire quelque chose. Or le propre des impossibilités grammaticales est que ce qu'elles excluent est une chose que non seulement on ne peut pas se représenter, mais également on ne peut pas essayer de se représenter. Il résulte de cela qu'il est impossible de se faire une idée précise et même une idée quelconque de ce qui a été exclu et de

le décrire, donc de dire réellement ce qui, en l'occurrence, a été exclu au juste. Les choses ne se passent pas du tout comme dans le cas d'une impossibilité psychologique, où l'on peut réellement essayer de se représenter quelque chose et constater que l'on n'y parvient pas. La conséquence de cela est qu'il n'y a pas une différence aussi grande que celle à laquelle on pourrait s'attendre entre exclure du langage une combinaison comme « jeu qui, dans l'histoire de l'humanité, aurait été inventé une seule fois, mais jamais joué » et exclure une suite de sons dépourvue de sens comme, par exemple, « abracadabra ».

Dans une leçon de 1935, Wittgenstein dit :

> « Bien que cela n'ait pas de sens de dire "J'éprouve sa douleur", c'est une chose différente de celle qui consiste à insérer un mot dénué de sens, par exemple "abracadabra", dans une phrase française et de celle qui consiste à prononcer une suite de mots dénués de sens. Chaque mot dans cette phrase est français, et nous serons enclins à dire que la phrase a un sens. La phrase avec le mot dénué de sens ou la suite de mots dénués de sens peut être éliminée de notre langage, mais si nous éliminons de notre langage "J'éprouve la douleur de Smith", c'est tout à fait différent. La deuxième semble être un non-sens, sommes-nous tentés de dire, à cause d'une certaine vérité qui a trait à la nature des choses ou à la nature du monde. Nous avons découvert d'une certaine façon que les douleurs et la personnalité ne s'adaptent pas l'une à l'autre d'une manière telle que je puisse éprouver sa douleur. La tâche consistera à montrer qu'il n'y a, en fait, aucune différence entre ces deux cas de non-sens, bien qu'il y ait une distinction psychologique en ceci que nous sommes enclins à proférer l'un et à être rendus perplexes par lui, alors que ce n'est pas le cas pour l'autre. Nous hésitons constamment entre le considérer comme un sens et le considérer comme un non-sens, et c'est de là que vient le trouble » (cité par Cora Diamond, *The Realistic Spirit*, p. 107).

« J'éprouve la douleur de Smith » semble constituer un exemple typique de ce qu'on peut appeler un non-sens positif, un non-sens qui provient du fait qu'on a essayé de combiner deux choses, un moi et la sensation de douleur d'un autre moi, qui ne vont pas ensemble, alors que « J'éprouve un abracadabra » est, au contraire, un non-sens purement négatif, une absence pure et simple de sens. Pourtant, Wittgenstein semble contester la réalité de cette distinction. La seule différence significative est, à ses yeux, que la première phrase est une construction qui présente une analogie susceptible de nous induire en erreur avec des phrases qui sont, pour leur part, douées de sens, alors que la deuxième n'est pas du tout dans ce cas et ne comporte aucun risque de cette sorte. On pourrait dire aussi que les non-sens de la première espèce présentent un intérêt particulier pour la philosophie, qui passe une bonne partie de son temps à s'interroger sur eux, alors que ceux de la deuxième espèce ne lui posent aucun problème et n'ont aucun intérêt pour elle. La raison de cela est précisément que les non-sens du premier type semblent résulter de faits d'un type particulier, qui concernent spécialement la philosophie, en tant que telle, et que l'on pourrait même être tenté d'appeler des faits « philosophiques », comme par exemple le fait que la douleur de quelqu'un est une chose qui ne peut pas être attribuée en même temps à quelqu'un d'autre.

Dans les *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, Wittgenstein dit :

> « La difficulté tient à ce que nous avons l'impression d'avoir dit quelque chose de la nature de la douleur, lorsque nous disons que nul ne peut ressentir la douleur d'un autre. Peut-être ne serions-nous pas enclins à dire que notre assertion est physiologique ni même psychologique, mais qu'elle est métapsychologique, métaphysique. Qu'il s'agit d'une assertion sur l'essence de la douleur, sur sa nature, par opposition aux connexions causales qu'elle a avec d'autres phénomènes.

C'est un peu, semble-t-il, comme s'il était non pas faux, mais dépourvu de sens, de dire : "Je ressens ses douleurs", et qu'il en fût ainsi par suite de la nature de la douleur, de la personne, etc. Bref, comme si cet énoncé était, au bout du compte, un énoncé sur la nature des choses.

Ainsi parlons-nous de quelque chose comme une asymétrie de notre mode d'expression et considérons-nous celle-ci comme un reflet de la nature des choses[1]. »

Une fois que l'on s'est rendu compte de cela, les problèmes philosophiques risquent de changer radicalement d'aspect. Dans le *Big Typescript*, Wittgenstein écrit :

« D'où les vieux problèmes philosophiques ont-ils tiré leur importance ?

Le principe d'identité, par exemple, semblait avoir une importance fondamentale. Mais la proposition qui dit que cette "proposition" est un non-sens a repris cette importance » (p. 183).

Le principe d'identité donnait l'impression d'exprimer un fait plus fondamental que n'importe quel autre, mais la tâche de la philosophie doit consister, justement, à montrer qu'en réalité ce n'est pas du tout ce qu'il fait.

Un peu plus loin, Wittgenstein s'explique sur ce qu'il veut dire de la façon suivante :

« Lorsqu'on demande à la philosophie : "Qu'est-ce — par exemple — que la substance ?", on demande une règle. Une règle générale qui *vaut* pour le mot "substance", c'est-à-dire : d'après laquelle je suis décidé à jouer. — Je veux dire : la question "qu'est-ce que..." ne se rapporte pas à un cas particulier — pratique, c'est une question que nous posons à partir de notre bureau. Souvenez-vous seulement du cas de la loi d'identité pour voir que, dans le règlement

[1] *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, traduction française d'Elisabeth Rigal, TER, Mauvezin, 1982, p. 16.

d'une difficulté philosophique, il ne s'agit pas d'énoncer des vérités nouvelles à propos de l'objet de l'examen (l'identité).

La difficulté consiste uniquement à comprendre en quoi la stipulation d'une règle nous aide. Pourquoi elle nous tranquillise, après que nous avons été si *gravement* inquiétés. Ce qui nous inquiète est manifestement que nous voyons un système qui exclut (*systématiquement*) les constructions qui nous ont toujours inquiétés, dont nous ne savions que faire et que nous croyions néanmoins devoir respecter. La stipulation d'une telle règle grammaticale n'est-elle pas à cet égard comme la découverte d'une explication en physique ? Par exemple celle du système copernicien ? Il y a une similitude. — Ce qui est étrange dans l'inquiétude philosophique et sa solution *pourrait sembler* être qu'elle est comme le tourment de l'ascète qui se tenait debout, supportant à bout de bras en gémissant une lourde sphère, et qu'un homme a libéré en lui disant : "Laisse-la tomber". On se demande : si ces propositions suscitent ton inquiétude, si tu ne pouvais rien en faire, pourquoi ne les as-tu pas déjà laissé tomber plus tôt, qu'est-ce qui t'en a empêché ? Eh bien, je crois que c'était le faux système, auquel il croyait devoir s'accommoder, etc. » (p. 186-187).

Si les non-sens ou les impossibilités grammaticales que l'on cherche à exclure en formulant des assertions comme « On ne peut pas éprouver la douleur de quelqu'un d'autre » ne sont au fond pas tellement différents de ceux que l'on pourrait produire en alignant simplement les uns à la suite des autres des mots dénués de sens, on est obligé de se demander pourquoi ils ont une telle importance. Wittgenstein donne une idée de ce qui lui semble être la réponse, lorsqu'il dit : « De même que des lois ne suscitent l'intérêt que lorsqu'il existe une propension à les transgresser, de même *certaines* règles grammaticales ne suscitent l'intérêt que lorsque les philosophes aimeraient les transgresser » (*ibid.*, p. 196). Si on accepte sa

conception du non-sens, il faut admettre, comme on l'a vu, qu'il n'y a pas une différence considérable entre dire « On ne peut pas éprouver la douleur de quelqu'un d'autre » et dire « On ne peut pas abracadabra ». Car il est dans les deux cas impossible de dire ce que l'on ne peut pas exactement. Il ne viendrait évidemment à l'esprit de personne d'essayer de transgresser la deuxième impossibilité. Mais la tendance naturelle des philosophes est, selon Wittgenstein, de croire que l'on peut tenter de transgresser la première, autrement dit de se faire une idée de ce qui a été exclu par sa formulation et du fait important qui serait susceptible d'expliquer et de justifier cette exclusion, si toutefois, comme on peut l'espérer, elle ne constitue pas une décision plus ou moins arbitraire. C'est en ce sens-là que l'on peut dire que des expressions comme « éprouver la douleur de quelqu'un d'autre » oscillent d'une certaine façon entre le sens et le non-sens. Elles n'ont pas de sens, puisque la grammaire les a exclues du langage. Mais en même temps ce non-sens semble signifier, justement, quelque chose de significatif et même de fondamental, que la philosophie se considère comme chargée d'expliciter. C'est ce qui confère une importance spéciale aux énoncés qui appartiennent à la catégorie que la philosophie appelle traditionnellement celle des propositions synthétiques *a priori*, comme par exemple « Aucune portion du champ visuel ne peut être occupée en même temps par deux couleurs différentes ». S'il s'agit, comme le pense Wittgenstein, d'une impossibilité qui est de nature logique ou grammaticale, il n'y a rien de plus profond à en dire que d'une impossibilité que l'on serait tenté, par contraste, de considérer comme triviale et inintéressante, comme par exemple « Aucun objet ne peut en même temps avoir une propriété et ne pas l'avoir ». Une impossibilité de la première espèce semble avoir un contenu et refléter un fait essentiel concernant la nature de la couleur. Et on pense généralement que la tâche de la philosophie consiste à s'occuper de faits de cette sorte et des vérités qui leur correspondent. Mais, si on suit Wittgenstein, il n'y a pas lieu de faire le genre de distinction qui est considéré habituellement comme allant

de soi entre une suite de mots qui sont purement et simplement dénués de sens, une suite de mots qui est exclue du langage parce que ce qu'elle exprime est une contradiction explicite et une suite de mots qui est exclue parce qu'elle exprime une impossibilité de l'espèce que l'on peut appeler synthétique *a priori*. Le seul avantage, si c'en est un, que puisse posséder un non-sens comme « éprouver la douleur de quelqu'un d'autre » sur un non-sens apparemment plus radical comme « abracadabra » est, comme je l'ai dit, de présenter une analogie qui est susceptible de nous induire en erreur avec des expressions construites sur le même modèle, qui ont, pour leur part, un sens et un usage dans le langage. Il résulte de cela qu'il n'y a pas de degré intermédiaire entre la possibilité et l'impossibilité complète, comme ce serait le cas si certaines des expressions qui ont été exclues du langage ne l'avaient été en quelque sorte qu'à moitié et d'une façon qui laisse subsister une possibilité de se demander à quoi ressembleraient les choses, si l'éventualité qui a été exclue par la grammaire était réalisée.

Dans le *Big Typescript*, Wittgenstein note que : « Le langage ne peut pas exprimer ce qui appartient à l'essence du monde. Par conséquent, il ne peut pas dire que tout coule. Le langage peut seulement dire ce que nous pouvons également imaginer autrement.

Que tout coule doit résider dans la manière dont le langage entre en contact avec la réalité. Ou mieux : que tout coule doit résider dans la nature du langage. Et, souvenons-nous de ceci : dans la vie de tous les jours nous ne remarquons pas cela — aussi peu que nous remarquons le flou qui affecte les bords du champ visuel ("parce que nous y sommes tellement habitués", diront certains). Comment, à quelle occasion, pensons-nous que nous nous mettons à le remarquer ? Est-ce que ce n'est pas lorsque nous voulons former des phrases qui sont en opposition avec la grammaire du temps ? » (p. 197.)

Ce que l'on constate ici une fois de plus est que c'est essentiellement la tentation de les trangresser et même l'obligation

à laquelle la philosophie se croit généralement soumise d'essayer de les transgresser qui rend importantes les nécessités et les impossibilités exprimées dans les règles de la grammaire. Selon une conception de la nature de la nécessité que Wittgenstein a combattue d'un bout à l'autre de son itinéraire philosophique, en particulier dans sa philosophie des mathématiques, la nécessité doit reposer sur des faits d'une certaine sorte (ou, plus exactement, être constituée par eux) ; et, si c'est le cas, il est naturel de supposer que c'est à la philosophie qu'il appartient d'expliciter les faits en question. Wittgenstein constate que : « Grosso modo, d'après la conception ancienne — par exemple, celle des (grands) philosophes occidentaux — il y a eu deux espècs de problèmes au sens scientifique : des problèmes essentiels, grands, universels, et des problèmes inessentiels, quasi-accidentels. Et à cela s'oppose notre conception selon laquelle il n'y a pas de problème *grand*, essentiel, au sens de la science » (*ibid*, p. 177-178).

La manière dont cette affirmation doit être comprise n'est, c'est le moins qu'on puisse dire, pas immédiatement claire. Mais une façon plausible de la comprendre serait de dire que, s'il y avait une catégorie de faits spéciaux dont dépendent le sens et le non-sens de nos énoncés, ce qui, d'après la grammaire de notre langage, peut et ne peut pas se dire de façon douée de sens, il s'agirait du genre de faits fondamentaux et primordiaux dont doit s'occuper une discipline comme la philosophie, qui pourrait, dans ce cas, être considérée dans un sens plus ou moins littéral comme la science des faits de cette sorte. À cela Wittgenstein objecte qu'il n'y a pas de problèmes grands et importants, en ce sens-là, dans le domaine de la connaissance, et par conséquent pas non plus de discipline qui puisse être chargée de résoudre des problèmes de connaissance ayant trait à des faits comme ceux dont il s'agit. On ne peut certainement pas lui donner tort, lorsqu'il affirme qu'il s'oppose sur ce point à une conviction qui a été plus ou moins celle de tous les grands philosophes de la tradition occidentale. Mais il faut remarquer que cela ne revient pas du tout, pour lui, à contester que les questions philosophiques aient

effectivement, comme on l'a généralement pensé, un caractère primordial et fondamental. Ce qui est vrai est simplement que la profondeur des questions philosophiques n'est pas celle de problèmes de connaissance d'un type spécial, mais celle de l'inquiétude que nous éprouvons et de l'insatisfaction que nous ressentons, lorsque, comme il le dit, nous nous heurtons à la barrière du langage et considérons qu'il est de notre devoir d'essayer de passer outre, de ne pas accepter le fait accompli que représentent les décisions qui nous ont été apparemment imposées par la grammaire du langage.

« L'étude de la grammaire est fondamentale dans un sens identique à celui auquel nous pouvons appeler le langage fondamental — en quelque sorte son propre fondement » (*The Big Typescript*, p. 184). On pourrait même dire que c'est la seule chose à laquelle s'applique réellement le terme « fondamental », au sens auquel Wittgenstein utilise le mot. Toutes les fois que nous avons l'impression d'avoir atteint un niveau que l'on pourrait qualifier de fondamental, nous nous sommes, en réalité, rapprochés simplement de la limite du langage. Certaines questions semblent, effectivement, être plus fondamentales que d'autres. Mais ce qu'il faut dire est que, « lorsque nous avons cette expérience, nous sommes parvenus à la limite du langage » (*ibid.*, p. 182). Dans le langage de la philosophie traditionnelle, on dirait que nous avons à certains moments l'impression d'avoir accédé à quelque chose comme l' « essence » du monde et de la réalité. Mais se rapprocher de l'essence ne peut pas vouloir dire autre chose, pour Wittgenstein, que se rapprocher des limites du langage, de ce que, précisément, il ne peut plus dire. Le but de la philosophie est, dans ces conditions, « d'ériger un mur là où le langage, de toute façon, s'arrête » (*ibid.*, p. 196). Et toute la difficulté est de réussir à le faire sans provoquer une réaction de frustration qui, pour être compréhensible, n'en serait pas moins injustifiée : « Si je dis : ici nous sommes à la limite du langage, cela sonne toujours comme si une résignation était ici nécessaire, alors qu'au contraire une satisfaction complète se produit, puisqu'il ne reste *aucune* question » (*ibid.*, p. 192).

Comme le dit encore Wittgenstein, il n'y a rien dont on puisse dire, en pareil cas, que nous essayons de le faire et ne réussissons pas à le faire.

À l'origine de l'idée que nous avons le droit et même, en philosophie, le devoir de nous interroger sur ce qui se passe au-delà de la limite et d'essayer de voir si elle ne pourrait pas éventuellement être franchie, on trouve précisément le sentiment que les interdits grammaticaux doivent être justifiés et l'être par des faits qui sont accessibles indépendamment du langage. La façon la plus naturelle d'expliquer comment ils peuvent l'être est de dire qu'ils nous sont rendus accessibles par des intuitions d'essence. Wittgenstein dit que « l'essence est exprimée dans la grammaire », mais, si on veut qu'elle soit simplement exprimée ou manifestée dans la grammaire et non pas, comme on pourrait le craindre, décidée arbitrairement par elle, il faut que l'on puisse se référer à l'essence et parler d'elle d'une façon qui est indépendante de la manière dont elle a trouvé son expression dans la grammaire. Husserl, dans *La philosophie comme science rigoureuse*, dit à propos des phénomènes psychiques : « Si les phénomènes en tant que tels ne sont pas une *nature*, alors ils ont une *essence* appréhendable et adéquatement appréhendable dans une vision immédiate. Tous les énoncés qui décrivent des phénomènes par des concepts directs le font, pour autant qu'ils sont valides, par des concepts d'essence, donc par des significations verbales conceptuelles, qui doivent pouvoir être monnayées en vision d'essence (*Wesensschauung*)[1]. » L'idée de Husserl est manifestement que la connaissance des phénomènes qui nous est procurée par la connaissance de la signification des mots dont nous nous servons pour les désigner doit pouvoir être transformée en une connaissance substantielle, qui est une connaissance de la nature ou de l'essence des phénomènes concernés et que la philosophie, en l'occurrence l'analyse phénoménologique, a pour tâche de nous procurer.

[1] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, p. 38.

Le reproche principal qu'il adresse au naturalisme est de nous avoir rendus aveugles à l'existence d'une forme de connaissance spéciale, que l'on peut appeler la connaissance directe de l'essence. « Le charme (*Bann*) du naturalisme originaire consiste, écrit-il, également en ceci qu'il nous rend si difficile à tous de voir des "essences", des "idées", ou plutôt, étant donné que nous les voyons malgré tout en quelque sorte en permanence, de les faire valoir dans leur spécificité, au lieu de les naturaliser en commettant un contresens. La vision des essences ne recèle pas plus de difficultés ou d'"énigmes" mystiques que la perception. Lorsque nous amenons pour nous intuitivement à la clarté complète, à l'être-donné complet, "couleur", alors le donné est une "essence", et, lorsque de la même façon dans une vision pure nous amenons, par exemple en regardant une perception après une autre, à l'être-donné ce qu'est la "perception", la perception en elle-même — cet élément identique qui se retrouve dans n'importe quelles singularités perceptuelles fluentes — alors nous avons appréhendé par le regard l'essence perception » (*ibid.*, p. 39). Husserl soutient que « le fait que les "essences" appréhendées dans la vision d'essence puissent être fixées dans des concepts bien établis, tout au moins dans une très large mesure, et fournissent du même coup des possibilités pour des énoncés qui ont une assise ferme et qui sont, de par leur nature, objectivement et absolument valides, est une chose qui va de soi pour tous ceux qui sont dépourvus de préjugés » (*ibid.*). Seul un préjugé caractéristique peut, en effet, nous amener à douter que nous puissions « voir » des essences, à peu près aussi sûrement que nous pouvons, par exemple, percevoir des sons. *La philosophie comme science rigoureuse* s'achève sur la constatation du fait qu' « avec l'intuition philosophique au bon sens du terme, l'*appréhension phénoménologique des essences,* s'ouvre à la philosophie une aire de travail illimitée et une science qui, sans utiliser aucune des méthodes indirectement symbolisantes et mathématiques, sans l'appareil des inférences et des démonstrations, n'en obtient pas moins

une abondance de connaissances les plus rigoureuses qui soient et décisives pour *toute* philosophie ultérieure » (*ibid.*, p. 71-72).

Si la phénoménologie est, comme le pense Husserl, la réalisation du projet qui a été implicitement celui de la philosophie occidentale elle-même, on voit qu'il n'est pas tout à fait absurde de considérer comme une caractéristique de cette tradition la conviction qu'il y a réellement deux espèces différentes de problèmes de connaissance, dont les uns sont fondamentaux et essentiels et les autres ne le sont pas. Husserl pense que la tâche spécifique de la philosophie est d'expliciter des connaissances d'un type fondamental que nous avons à propos de choses comme l'essence « perception », l'essence « couleur », l'essence « son », etc., des connaissances qui peuvent et doivent être distinguées clairement de celles que la science empirique est capable de nous procurer et constituent même, par rapport à elles, un préalable indispensable sur lequel il est essentiel d'avoir les idées claires, si l'on veut éviter le genre de confusion que commet, par exemple, le naturalisme.

Wittgenstein, comme on l'a vu, ne croit pas qu'il existe, dans le domaine de la connaissance, des problèmes de cette sorte. Tous les problèmes qui se posent sur ce terrain sont, à ses yeux, sur le même plan. Le but de l'analyse philosophique est la clarté et non l'obtention d'un type de connaissance spécial, du genre de celui qui est supposé être représenté par la vision directe des essences. Le lien qui existe entre ce problème et celui de la nature du non-sens est assez clair. Pour dire les choses de façon brutale, personne ne penserait qu'un énoncé comme « On ne peut pas abracadabra » exprime une connaissance qui peut avoir une importance philosophique particulière. On croit volontiers, en revanche, qu'un énoncé qui exprime une vérité d'essence comme « On peut attribuer une hauteur à un son, mais pas à une couleur » ou, dans un autre genre, « On peut agir sur le futur, mais pas sur le passé » exprime une connaissance de cette sorte et une connaissance qui, bien que nous l'ayons toujours possédée, exige d'être formulée explicitement, sinon par la science, qui ne se soucie aucunement de vérités de cette sorte, du moins par la philosophie. Mais, si Wittgenstein a raison, la différence est pour l'essentiel une illusion. Du reste, même s'il y avait des vérités de l'espèce indiquée et que l'on puisse assigner pour tâche à la philosophie d'en faire le recensement, on aurait résolu des problèmes de connaissance d'un type particulier, mais on ne se serait rapproché en aucune façon de la solution de ce qu'il appelle un problème philosophique, puisque celle-ci, comme il le dit, exige un changement qui n'est pas de type cognitif, et ne concerne pas véritablement l'intellect, mais plutôt la volonté. Ce n'est pas, comme le pense Husserl, la décision d'ignorer des choses qu'en réalité nous pouvons savoir et avons d'une certaine façon toujours sues qui est responsable des difficultés que nous avons, mais la tendance à nous méprendre sur la nature de notre besoin réel et à chercher ce dont nous avons besoin à un endroit où il ne peut pas se trouver. « Comme je l'ai souvent dit, écrit Wittgenstein, la philosophie ne me conduit pas à une renonciation quelconque, puisque je ne m'abstiens pas de dire quelque chose, mais plutôt abandonne une certaine combinaison de mots comme dénuée de sens. Dans un autre sens, cependant, la philosophie exige un renoncement, mais un renoncement du sentiment et non de l'intellect. Et peut-être est-ce ce qui la rend si difficile pour beaucoup. Il peut être difficile de ne pas utiliser une expression, comme il est difficile de retenir ses larmes, ou un accès de colère » (*The Big Typescript*, p. 177). Il est certainement difficile, pour un philosophe de formation traditionnelle de renoncer à s'exprimer comme le fait Husserl, à propos de ce que l'on peut appeler les vérités d'essence. Mais, à tort ou à raison, Wittgenstein pense que l'on peut parfaitement le faire sans avoir pour autant à renoncer à quoi que ce soit d'important. Sa conception de la nature de la philosophie a toutes les chances de rester incompréhensible et scandaleuse, si on oublie que, pour lui, le questionnement philosophique est suscité et entretenu par une forme d'inquiétude qui est d'une espèce tout à fait spéciale, qui n'a d'équivalent dans

aucun autre domaine de la recherche et qu'aucune connaissance théorique, y compris de connaissance des essences, ne pourrait apaiser.

Le point de désaccord fondamental porte donc bien sur la question de savoir s'il y a ou non des non-sens qui présentent un intérêt spécial pour la philosophie, en ce sens que la reconnaissance de leur existence pourrait être considérée comme correspondant à l'acquisition d'une forme de connaissance particulière, qui mérite plus que n'importe quelle autre d'être appelée philosophique. Wittgenstein soutient que tous les non-sens sont en fait de la même espèce et qu'il n'y a rien de plus à faire, pour la philosophie, en présence d'un non-sens, que d'enregistrer le fait de son exclusion. Les raisons pour lesquelles une expression a été finalement exclue du langage peuvent, bien entendu, être de l'espèce la plus diverse. Mais ce qu'il n'est pas possible de faire est d'essayer d'expliquer ou de justifier cette exclusion par des raisons que l'on pourrait appeler « philosophiques ». Ce sont précisément les tentatives de cette sorte qui aboutissent à la production de non-sens philosophiques, qui, comme le remarque Wittgenstein, sont des non-sens pour lesquels nous éprouvons un attachement spécial et auxquels il peut même nous sembler absolument impossible de renoncer. Wittgenstein note qu'au lieu de dire « On ne peut pas... » (par exemple : « On ne peut pas éprouver la douleur de quelqu'un d'autre »), il vaudrait probablement mieux dire : « Dans ce jeu il n'y a pas... » (comme on dirait, par exemple, « Dans le jeu d'échecs, il n'y a pas de position ou de mouvement autorisés de telle ou telle espèce »). Mais il est facile de se rendre compte que ce qui est difficile pour le philosophe est justement de se défaire de l'idée qu'en l'occurrence il y a réellement quelque chose qu'on ne *peut* pas, parce que cela va contre des faits d'une certaine sorte.

Nous avons une propension très forte à croire que, tout comme il y a une réalité qui rend nos propositions vraies ou fausses, il doit y en avoir une qui leur permet ou leur interdit d'avoir un sens : « Il y a manifestement une réalité qui est indépendante du signe, c'est celle qui doit être jugée par la

proposition et qui la rend vraie ou fausse. Mais, dans ce cas, il y a une réalité sans laquelle la proposition ne peut pas être vraie ou fausse et donc ne peut pas avoir de sens. Celle-là appartient à la proposition et la grammaire doit parler d'elle » (*Wiener Ausgabe*, Band 3, p. 148). Wittgenstein ne considère pas comme absurde cette supposition et ne rejette même pas complètement l'idée qu'une réalité « correspond », en un certain sens, au fait que certaines propositions aient une signification et que d'autres n'en aient pas. Mais l'erreur que nous commettons ici presque fatalement est celle de croire que cette réalité peut être, comme la réalité ordinaire, approchée sur le mode descriptif et qu'elle est, comme elle, constituée de faits que les propositions de la grammaire ont pour fonction de représenter.

Il est utile ici d'ouvrir une parenthèse (brève) sur ce que signifie l'absence de sens que Wittgenstein attribue lui-même à ses propres propositions dans le *Tractatus* et une autre (beaucoup plus longue et qui fera l'objet du chapitre suivant) sur la façon dont la conception qu'il défend à propos du non-sens s'applique au cas des expressions mathématiques que la démonstration nous oblige à rejeter comme dénuées de sens. Les propositions mathématiques, pour lui, n'expriment pas des faits mathématiques qui sont ou ne sont pas réalisés dans un univers mathématique, elles nous disent ce que cela a un sens et ce que cela n'a pas de sens de dire. Il est donc important de se demander si le non-sens qui est exclu par les mathématiques est, comme tous les autres, d'une espèce purement négative ou s'il n'a pas, au contraire, comme on est fortement tenté de le croire, un caractère éminemment positif.

On comprend souvent le *Tractatus* comme s'il formulait une série d'assertions métaphysiques à propos de la réalité, mais se trouvait contraint en même temps d'admettre que ces assertions ne peuvent pas être exprimées dans des propositions authentiques, mais seulement dans des pseudo-propositions. C'est, d'après Cora Diamond, une erreur complète. Car cela suggère que ce que Wittgenstein a critiqué ensuite dans son premier livre est le fait d'avoir imposé à la réalité des exi-

gences métaphysiques qui ne sont pas les bonnes et qui doivent être remplacées par d'autres, si possible un peu plus réalistes. Il est beaucoup plus correct de supposer que ce que Wittgenstein reproche au *Tractatus* est de formuler, à propos du langage, des exigences philosophiques en général, comme par exemple celle du caractère déterminé du sens, d'où découle immédiatement le postulat de l'existence des objets, autrement dit, de ne pas regarder les phénomènes du langage, tels qu'ils sont. Wittgenstein pense qu'il y a réellement un choix à faire entre formuler des exigences philosophiques et considérer réellement l'usage, c'est-à-dire ce que nous disons et faisons. « Ainsi, par exemple, il y a, d'un côté, ce que nous pourrions énoncer, dans une théorie philosophique quelconque, comme essentiel à l'obéissance à une règle, à la conformité d'une chose avec une règle ; à l'opposé, il y a la description du visage, de la physionomie de ce que nous appelons "obéir à une règle" dans la vie quotidienne, de tout ce qui appartient à ce visage. La théorie philosophique énonce, sans regarder, ce qui doit être présent lorsqu'on suit une règle, alors que, lorsque Wittgenstein parle de ce qui est possible, il le fait de façon tout à fait différente. Imaginez tel ou tel changement, dira-t-il ; et avec le visage ainsi modifié de cette activité, voulez-vous encore appeler cela suivre une règle ? La chose importante dans ces conditions n'est pas la réponse que vous donnez, mais le fait que vous soyez prêt à regarder, c'est-à-dire que vous ne formuliez pas de conditions philosophiques générales » (*The Realistic Spirit*, p. 21).

Il est tentant d'interpréter le *Tractatus* comme si Wittgenstein y disait des choses du genre suivant : « Il y a une forme fixe ou immuable du monde, mais ce n'est pas un *fait* qu'il y a une forme fixe ou immuable du monde ». Ce n'est pas un fait, puisque ce genre de chose ne peut pas être exprimé dans une proposition douée de sens, c'est-à-dire, pour Wittgenstein, une proposition factuelle. Mais cela peut, semble-t-il, néanmoins être pensé et compris. C'est comme si ce qui ne peut pas être exprimé dans des propositions authentiques pouvait néanmoins être exprimé d'une autre façon. Mais Wittgenstein

insiste particulièrement sur le fait que ce qui ne peut pas être pensé ne peut réellement pas être pensé et ce qui ne peut pas être dit ne peut pas non plus être dit de façon détournée. Si on exprime les choses de la façon qui vient d'être suggérée, c'est à peu près comme si l'on disait : « Il y a un schmilblick, mais ce n'est pas un fait qu'il y a un schmilblick », ce qui, quel que soit le sens que l'on pourrait éventuellement donner au mot « schmilblick », est une contradiction patente.

L'erreur que dénonce Cora Diamond est celle qui consiste, pour reprendre l'image du *Tractatus*, à faire semblant de rejeter l'échelle, tout en essayant de rester aussi fermement que possible sur elle. (Cf. « Throwing Away the Ladder », in *The Realistic Spirit*, p. 194 sq.) C'est une mésinterprétation caractéristique du *Tractatus*, que de dire, par exemple, que les choses dont nous parlons sont réellement et véritablement des éléments appartenant à telle ou telle catégorie logique, mais que nous ne pouvons simplement pas le dire. On ne peut pas dire, par exemple, qu'une chose est un objet, mais ce « fait » peut être représenté d'une autre façon dans le langage : il se montre dans la nature du symbolisme que nous utilisons. Il y a des catégories ontologiques, qui sont fixées objectivement et indépendamment du langage et que la syntaxe logique du langage doit alors refléter. On croit volontiers, dans ces conditions, que les propositions du *Tractatus* elles-mêmes ont pour fonction d'exprimer une forme de réalisme à propos de choses comme les catégories logiques et les nécessités logiques, même si le *Tractatus* est empêché, en vertu de ses propres principes, de la présenter sous la forme d'une doctrine.

Que faut-il comprendre exactement, lorsque le *Tractatus* dit qu'un énoncé comme « A est un objet » est dénué de sens ? D'après Cora Diamond, ce n'est pas que cette proposition n'a pas de sens qui puisse lui être donné, mais plutôt qu'il n'y a pas de sens, parmi tous ceux qui pourraient être envisagés, que l'on soit prêt à lui donner ou que l'on veuille lui donner. En fait de sens possible, il ne subsiste finalement que l'analogie qui existe entre la phrase et d'autres phrases de la même forme qui sont, elles, douées de sens. « A est un objet » est un

non-sens innocent, c'est-à-dire qui ne comporte pas de faute contre les règles de la syntaxe logique. Ou, si l'on préfère, la faute qu'il commet n'est pas une faute par action, mais seulement par omission. Il est sur ce point comparable à une phrase comme « Socrate est flivoreux », puisqu'il contient simplement un mot auquel on n'a pas donné de signification dans son usage comme nom de prédicat. La phrase « A est un objet » semble énoncer sur le mode factuel une condition qui doit nécessairement être remplie pour que les phrases ordinaires qui utilisent le nom « A » puissent avoir une valeur de vérité. Mais ce que nous avons tendance à oublier ici est que « l'idée même de la perspective philosophique de laquelle nous considérons comme dicibles *ou* indicibles les nécessités qui sont sous-jacentes à l'être-ainsi ordinaire, ou les possibilités comme étant elles-mêmes des caractéristiques objectives de la réalité, diciblement *ou* indiciblement, cette perspective précise elle-même est l'illusion, créée par des phrases comme "A est un objet", dont nous ne voyons pas qu'elles sont tout bonnement du non-sens, du non-sens tout simple » (*ibid.*, p. 197). Wittgenstein ne dit pas qu'il y a une perspective philosophique correcte, d'où les choses nous apparaissent comme telles ou telles, mais *indiciblement* telles ou telles, de sorte que nous ne pouvons pas exprimer dans des phrases ce que nous voyons alors. Ce qu'il dit est que cette perspective est, en réalité, l'illusion d'une perspective. Il ne dit pas non plus que la phrase « A est un objet » a un sens d'une certaine sorte, mais un sens qui ne lui permet malheureusement pas d'exprimer ce que nous voudrions exprimer. Ce qu'il faut dire, d'après lui, est que cette phrase est un non-sens pur et simple, autrement dit, un non-sens qui n'est en rien plus positif que les non-sens de l'espèce la plus ordinaire.

La façon dont on doit traiter la phrase « A est un objet » ressemble, par conséquent, beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire au premier abord à celle dont Wittgenstein traite la phrase « Socrate est identique » : elle est syntaxiquement en ordre, mais, comme pour le mot « identique », on croit à tort avoir donné un sens au mot « objet », parce qu'il y a d'autres

usages du mot dans lesquels il a effectivement un sens. L'idée qui suscite, de façon tout à fait générale, la méfiance de Wittgenstein, est celle qui nous incite à croire qu'il y a dans les cas de cette sorte une chose que l'on ne peut pas faire, à savoir exprimer un fait qui a une importance particulière, et que pourtant il est indispensable de faire. C'est comme si l'on disait que les choses dans la réalité sont bien ainsi, mais sont *inexprimablement* ainsi. Or, comme le souligne Cora Diamond : « Comprendre réellement que ce que vous essayiez de dire se montre dans le langage revient à cesser d'y penser comme à un *contenu* inexprimable : *ce que* vous essayiez de dire » (*ibid.*, p. 198). Il n'y a donc pas un contenu que nous sommes empêchés d'exprimer, parce que cela nous obligerait à violer les règles de la syntaxe logique du langage, mais pas de contenu du tout.

8. Ce qui n'est pas possible ne peut pas non plus être décrit

Si nous considérons à présent le cas des non-sens que l'on peut appeler « mathématiques », comme par exemple celui de l'expression « heptagone régulier construit avec la règle et le compas », la conclusion à laquelle nous arrivons n'est pas fondamentalement différente de celle qui vient d'être suggérée. Wittgenstein dit que la démonstration de l'impossibilité de construire l'heptagone régulier avec la règle et le compas nous a persuadés d'exclure de notre langage l'expression « heptagone régulier construit avec la règle et le compas » comme une combinaison de mots dénuée de sens. Mais est-elle dénuée de sens en raison de la signification normale des mots qui y figurent ou, au contraire, simplement parce que certains d'entre eux n'ont pas reçu de signification dans ce contexte ? Puisque nous savons parfaitement ce qu'est un heptagone régulier et également ce qu'est une construction effectuée avec la règle et le compas, il semble que nous sachions aussi à quoi devrait ressembler, s'il existait, un heptagone régulier construit avec la règle et le compas. Mais la démonstration d'impossibilité nous révèle que nous ne savions, justement, rien de tel. Tout ce que nous avions à notre disposition et tout ce que la démonstration a utilisé était une expression qui a une analogie avec des expressions de la même catégorie, comme « pentagone régulier construit avec la règle et le compas », qui sont, pour leur part, douées de sens.

C'est bien ce qui se passe dans le raisonnement par l'absurde. Comme le dit Cora Diamond, il a la forme de la recherche de la solution d'une énigme : « Chercher un nombre rationnel p/q tel que $(p/q)^2$ soit égal à 2 », avec comme résultat final la constatation du fait qu'il ne peut pas

y avoir de solution. L'expression problématique « nombre rationnel p/q tel que $(p/q)^2$ soit égal à 2 » n'a pas besoin d'être ici quelque chose de plus qu'une simple construction linguistique. Les mouvements qui nous font passer d'une expression à une autre dans le raisonnement s'effectuent entièrement sur la base d'analogies linguistiques, qui fournissent tout ce dont nous disposons et tout ce dont nous avons besoin en fait de signification. C'est la réponse qu'il convient de donner à la question : comment peut-on manipuler logiquement un sens qui est simplement hypothétique et *a fortiori* un non-sens pur et simple ?

Frege a défendu la doctrine à première vue étrange qui veut que, dans une déduction authentique, on ne puisse raisonner qu'à partir de propositions vraies et aboutir à une conclusion qui soit également vraie. Cela soulève, naturellement, la question de savoir ce qu'il en est des raisonnements qui, comme c'est le cas de la réduction à l'absurde et de la démonstration indirecte, donnent l'impression d'être bel et bien contraints de manipuler logiquement la fausseté. La réponse de Frege est que même les raisonnements de cette sorte peuvent (et doivent) être mis sous une forme dans laquelle ils n'utilisent, en fait, que des propositions reconnues comme vraies :

> « Supposons que nous ayons une proposition de la forme : "Si A est vrai, alors B est vrai". Si nous ajoutons encore à présent la proposition "A est vrai", alors nous pouvons conclure de ces deux prémisses : "B est vrai" Mais pour que l'inférence soit possible, il faut que les deux prémisses soient vraies. Et c'est pourquoi les axiomes, s'ils sont censés servir de prémisses, doivent aussi être vrais. Car d'une chose fausse on ne peut rien conclure. Mais, dira-t-on peut-être, ne peut-on pas malgré tout déduire des conséquences d'une proposition qui est peut-être fausse, pour voir ce qui se passerait, si elle était vraie ? Oui, en un certain sens c'est possible. Des prémisses

Si Γ est vrai, alors Δ est vrai
Si Δ est vrai, alors E est vrai

on peut conclure :

Si Γ est vrai, alors E est vrai.

De cela et de la prémisse supplémentaire

Si E est vrai, alors Z est vrai

on conclut en outre :

Si Γ est vrai, alors Z est vrai.

Et on peut ainsi tirer des conséquences supplémentaires sans savoir si Γ est vrai ou faux. Mais il faut faire attention à la différence. Dans l'exemple ci-dessus la prémisse "A est vrai" a disparu complètement de la conclusion. Ici nous conservons toujours la condition "Si Γ est vrai". Nous ne pouvons l'éliminer comme condition que si nous avons reconnu qu'elle est satisfaite. Dans ce cas nous ne pouvons aucunement considérer "Γ est vrai" comme prémisse, mais ce que nous avons comme prémisse est

Si Γ est vrai, alors Δ est vrai,

donc une chose dont "Γ est vrai" n'est qu'une partie. Cette prémisse entière doit naturellement être vraie ; mais c'est possible sans que la condition soit remplie, sans que Γ soit vrai. À strictement parler, on ne peut par conséquent en aucune façon dire que des conséquences soient tirées ici d'une pensée fausse ou douteuse ; car celle-ci n'apparaît pas de façon autonome comme prémisse, mais n'est qu'une partie d'une prémisse qui, en tant que telle, doit assurément être vraie, mais peut effectivement être vraie sans que soit vraie la pensée partielle qui y est contenue comme condition.

> Nous avons de telles déductions apparentes à partir de quelque chose de faux dans le cas de la *démonstration indirecte* » (*Nachgelassene Schriften*, p. 264).

On peut illustrer ce que veut dire Frege en considérant le schéma d'une réduction à l'absurde de l'espèce la plus simple et la plus directe possible pour une proposition A, tel qu'il devrait se présenter selon lui :

(1) Si A, alors B (Vrai).
(2) Si A, alors - B (Vrai).
(3) Si A, alors (B & - B) (Vrai).
(4) - (B & - B) (Vrai [logiquement])[1]
(5) - A (Vrai).

Comme on peut s'en rendre compte, c'est seulement en apparence que l'on a tiré des conséquences d'une proposition qui était fausse et a été reconnue finalement comme telle. Le raisonnement n'a utilisé, en réalité, que des prémisses vraies pour aboutir à une conclusion également vraie. Mais le cas des propositions mathématiques soulève un problème plus sérieux, si l'on doit admettre qu'une proposition ma-

[1] À strictement parler, une proposition comme « - (B & -B) », qui est une loi logique, n'a pas à être mentionnée au nombre des prémisses du raisonnement. Frege dit que : « En effectuant une étape logique à partir du groupe de pensées Ω, nous appliquons une loi logique. Celle-ci ne doit pas être comptée au nombre des prémisses et n'a donc pas besoin d'apparaître dans Ω » (*ibid.*, p. 319). Dans la réduction à l'absurde ci-dessus, telle que la comprend Frege, c'est en fait l'application de la loi logique « Si, si A, alors B et si A, alors -B, alors -A » qui permet le passage direct de (1) et (2) à (5). Ce qui importe ici est, bien entendu, uniquement le fait que le raisonnement ne fait intervenir comme prémisses que des propositions vraies, autrement dit que A n'a à aucun moment besoin d'être utilisé comme prémisse.

thématique fausse est également une proposition qui est dénuée de sens. Ce n'est plus simplement la fausseté, mais bel et bien le non-sens qui a été apparemment soumis à des manipulations logiques. Frege dit que, dans le cas d'une assertion comme « Si p/q est un nombre rationnel tel que $(p/q)^2 = 2$, alors $p^2 = 2q^2$ », la phrase complète peut exprimer une pensée et même une pensée vraie, en dépit du fait que « p/q est un nombre rationnel tel que $(p/q)^2 = 2$ » et « $p^2 = 2q^2$ » non seulement n'ont pas besoin d'être vrais, mais, qui plus est, n'expriment pas eux-mêmes une pensée, mais tout au plus ce qu'on peut appeler une « pseudo-pensée » (*Scheingedanke*), puisqu'ici « p/q »,« p » ou « q » n'ont pas pour fonction de désigner réellement un nombre, mais indiquent simplement de façon indéterminée un nombre. Mais ce que la démonstration nous apprend est qu'il était non seulement faux, mais impossible (dénué de sens), de parler d'une chose quelconque comme étant un nombre rationnel dont le carré est égal à 2. Il semble donc difficile d'éviter la conclusion que l'on a raisonné simplement sur une expression et sur la base d'analogies qui existent entre elle et d'autres expressions de la même forme, qui ont un sens réel.

Frege, bien entendu, n'aurait pas accepté cette conclusion. Pour lui, un raisonnement digne de ce nom ne peut jamais opérer sur de simples phrases, mais toujours uniquement sur des pensées. « Lorsqu'on utilise en mathématiques les mots "démontrer une proposition", on entend manifestement par le mot "proposition" non une suite de mots ou un assemblage de signes, mais une pensée, une chose dont on peut dire qu'elle est vraie » (« Über die Grundlagen der Geometrie » (1906), *Kleine Schriften*, p. 316). Et la même chose est, comme on l'a vu, vraie de toutes les propositions qui sont utilisées dans la démonstration. Frege soutient, du reste, également qu'à proprement parler seule une pensée peut avoir une négation, qui est constituée par une autre pensée. On ne peut parler de relations logiques en général qu'entre des pensées, et non entre des phrases. C'est ce qui peut nous faire hésiter à considérer une démonstration d'absurdité (une réduction à

l'absurde) comme un exemple réel de démonstration en bonne et due forme : ce qui s'y fait est tellement différent de ce que l'on fait, lorsque, partant de prémisses vraies, on cherche à déduire une conclusion également vraie. Et Frege pense que la réduction à l'absurde ne doit être considérée comme une démonstration authentique que pour autant qu'elle peut être mise, elle aussi, sous la deuxième forme. Quant à la démonstration indirecte, par exemple celle que nous pourrions éventuellement réussir à donner de l'axiome des parallèles, Frege soutient qu'elle ne nous oblige aucunement à faire une chose que nous ne pourrions, de toute façon, pas faire, à savoir considérer, pour les besoins du raisonnement, comme étant vraie la négation de l'axiome :

> « Tant que je comprends les mots "droite", "parallèle" et "couper" comme je les comprends, je dois reconnaître l'axiome des parallèles. Si quelqu'un ne le reconnaît pas, je dois supposer qu'il comprend les mots en question d'une autre façon. Leur sens est lié de façon indissociable à l'axiome des parallèles. Par conséquent, une pensée qui contredit l'axiome des parallèles ne peut pas être prise comme prémisse d'un raisonnement. Mais une pensée hypothétique vraie dont la condition contredirait l'axiome des parallèles pourrait être utilisée comme prémisse. Nous conserverions alors cette condition dans tous les jugements que nous obtiendrions dans la chaîne des inférences. Si maintenant nous arrivions de cette façon à un moment donné à un jugement hypothétique dont la conséquence contredirait des axiomes connus, alors nous pourrions en conclure que la condition qui contredit l'axiome des parallèles est fausse ; et nous aurions ainsi démontré l'axiome des parallèles. Mais, du même coup, il serait dépouillé de son rang d'axiome, parce qu'il aurait été démontré. Nous aurions alors à proprement parlé fait une démonstration indirecte » (*Nachgelassene Schriften*, p. 266-267).

Wittgenstein fait allusion à l'idée de la signification qui sous-tend l'attitude de Frege sur ce genre de question : « Il a dit que les propositions mathématiques n'étaient pas proférées à la manière d'un perroquet ; nous voulons dire quelque chose par elles » (*Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology*, p. 347). Même dans le raisonnement par l'absurde ou la démonstration indirecte, l'usage d'une proposition mathématique doit rester accompagné, pour Frege, de la présence d'une pensée qui est appréhendée par l'esprit. Le risque est cependant que, là où il n'y a pas réellement de pensée qui puisse être conçue et exprimée, nous nous trouvions renvoyés simplement à l'idée de choses diverses qui doivent continuer à se passer dans l'esprit, même lorsque nous manipulons une expression dénuée de sens (la façon dont nous le faisons reste effectivement bien différente de celle d'un perroquet), mais qui, comme le fait remarquer Wittgenstein, ne sont pas pour autant nécessairement très intéressantes et pertinentes pour ce dont il s'agit.

Wittgenstein dit qu'une fois qu'on a démontré l'impossibilité de construire l'heptagone régulier avec la règle et le compas, l'expression « heptagone régulier construit avec la règle et le compas » apparaît comme dénuée de sens, non pas simplement parce que nous ne lui en avons donné aucun, mais parce que nous l'avons exclue purement et simplement de notre notation. Turing admet qu'il n'est pas complètement satisfaisant de dire de la phrase « Smith a tracé la construction de l'heptagone » qu'elle est certainement fausse : « Il y a quelque chose de bizarre dans le fait de dire que "Smith a tracé la construction de l'heptagone" est certainement faux. Car cela suggère que cela pourrait être vrai, mais est certainement faux » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge*, 1939, p. 45). Effectivement, si nous disons que Smith n'a pas tracé la construction du pentagone, nous pouvons indiquer ce que Smith, en l'occurrence, n'a pas construit, par exemple en effectuant nous-mêmes la construction concernée au tableau. Mais nous ne pouvons rien faire de tel dans le cas de l'heptagone. Il est donc plus exact de dire

que « Smith a tracé la construction de l'heptagone » n'est pas simplement faux, mais dépourvu de sens. C'est ce que constate Wittgenstein :

> « Si quelqu'un disait : "Smith a construit l'heptagone", vous pourriez dire : "Eh bien, il ne semble pas savoir grand-chose de ce dont il s'agit", ou : "Il est une de ces personnes qui essaient de trouver le... envers et contre tout". Si vous répondiez : "C'est certainement faux" — est-ce la façon idéale d'exprimer la chose ? Ce que vous penseriez serait : "Il y a un embrouillamini ici" ou "Je ne comprends pas ce que vous voulez dire." Cela sonne de façon très différente de "Il est certain que ce que vous dites est faux".
>
> Comparez avec "Smith a construit le wouhou." Nous ne dirions pas "C'est certainement faux", mais "Cela n'a pas de sens".
>
> La chose la plus transparente à dire est : la démonstration mathématique nous a fait adopter une phraséologie dans laquelle nous éliminons l'expression "construction de l'heptagone", pour de très bonnes raisons » (*ibid.*, p. 90-91).

Une comparaison que Wittgenstein affectionne est celle qui consiste à rapprocher la solution d'un problème mathématique intéressant et difficile, c'est-à-dire qui ne consiste pas simplement à appliquer des méthodes de calcul préexistantes à un cas particulier, de celle d'une énigme, au sens le plus familier du terme. Il y a un contraste très important entre les cas dans lesquels nous disposons d'une méthode systématique pour la résolution de tous les problèmes d'une certaine catégorie et ceux qui, comme celui de la trisection de l'angle, consistent à déterminer s'il existe ou non une méthode de ce genre. Le problème, lorsqu'il est de la deuxième espèce, remarque Wittgenstein, « est analogue à celui que pose le roi dans le conte de fées, en disant à la princesse de venir en n'étant ni nue ni habillée, et elle est venue portant un filet de pêche. Cela pourrait avoir été appelé pas nu et cependant pas

non plus habillé. Il ne savait pas réellement ce qu'il voulait qu'elle fasse, mais, lorsqu'elle est venue, il a été forcé d'accepter ce qu'elle avait fait. C'était de la forme "Faites quelque chose que je serai enclin à appeler 'ni nu ni habillé'." C'est la même chose avec le problème mathématique. "Faites quelque chose que je serai enclin à accepter comme une solution, bien que je ne sache pas pour le moment à quoi cela ressemblera". » (Notes de cours de Margaret Macdonald,1935, inédit.)

Une énigme est de la forme « Cherchez un *x* tel que l'on puisse dire de *x* que... », dans laquelle on trouve à la place des points de suspension l'énoncé d'une série de conditions dont on ne voit pas immédiatement si elles peuvent ou non être satisfaites et comment elles peuvent l'être. On peut songer à l'énigme du Sphinx : quel est l'animal dont on peut dire qu'il marche sur quatre pieds le matin, sur deux à midi et sur trois le soir ? Ou à celle des pêcheurs qui, debout sur le rivage en train d'essayer de prendre des poissons, disent qu'ils n'ont plus ceux qu'ils ont pris, mais qu'au contraire ils ont ceux qu'ils n'ont pas encore pu prendre. Mais, bien entendu, celui qui formule une énigme connaît généralement la réponse, alors que, dans l'exemple du conte de fées, que cite Wittgenstein, et dans les exemples mathématiques auxquels il songe, on ne sait pas s'il y a ou non une réponse. Le roi pourrait avoir voulu, par exemple, s'assurer que la princesse ne viendrait pas en lui imposant une condition à première vue impossible à satisfaire. La solution d'une énigme consiste dans un bon nombre de cas à montrer qu'une condition à première vue complètement paradoxale et même contradictoire peut néanmoins être satisfaite.

Descartes dit que, lorsqu'on cherche à résoudre un problème et, plus particulièrement, une énigme, « il faut se garder de supposer plus de choses et de plus précises qu'il n'en a été données[1] ». Concrètement parlant, cela signifie qu'il faut se garder de donner un sens trop précis et trop littéral aux termes dans

[1] René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, in *Œuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, p. 93.

lesquels la question est formulée : « Par exemple, dans l'énigme du Sphinx, il ne faut pas croire que le mot pied désigne uniquement les pieds véritables des animaux, mais il faut voir aussi s'il ne peut pas s'appliquer à d'autres choses, comme cela se passe en réalité pour les mains des enfants et le bâton des vieillards, car les uns et les autres s'en servent comme de pieds pour marcher. De même, dans l'énigme des pêcheurs, il faut prendre garde que l'idée des poissons n'ait occupé à ce point notre esprit qu'elle nous empêche de penser à ces animaux, que les pauvres portent souvent sur eux sans le vouloir, et qu'ils jettent quand ils les ont pris » (*ibid.*). La solution d'une énigme exploite le plus souvent la marge d'indétermination et les possibilités d'extension que comporte le sens d'un ou plusieurs mots familiers et peut même sembler, dans certains cas, impliquer une véritable création de sens. Rien dans la sémantique actuelle des mots « nu » et « habillé » ne permettait probablement de prévoir avec certitude que le roi serait prêt à appliquer le moment venu et avec le sentiment de ne pas pouvoir faire autrement l'expression « ni nu ni habillé » à une personne vêtue en tout et pour tout d'un filet de pêche ; et rien non plus, bien entendu, n'excluait cette éventualité. Mais ce qui est remarquable est que la solution s'impose avec une telle évidence et que, lorsqu'elle est acceptée, elle donne l'impression de représenter une possibilité qui avait d'une certaine façon toujours déjà été contenue dans la signification du mot et à laquelle on aurait pu et dû penser immédiatement.

Il y a un sens auquel l'usage nouveau et l'application inédite étaient déjà virtuellement donnés dans la signification ancienne et également un sens auquel ils ne l'étaient pas. On pourrait dire, en reprenant la distinction qui a été utilisée par les linguistes chomskyens, que, dans certains cas, il est tout simplement impossible de dire si l'usage nouveau constitue un exemple de créativité gouvernée par les règles (existantes) ou de créativité qui change les règles. On est généralement tenté de dire que l'usage nouveau qui est accepté immédiatement devait déjà être compris en un certain sens dans la

signification ancienne ou que les faits nouveaux qui sont apparus à propos de la sémantique du mot doivent avoir été réels depuis le début, et attendaient simplement l'occasion d'être reconnus. Mais, comme le remarque Wittgenstein, c'est vrai, si l'on entend par là simplement que nous sommes naturellement enclins à effectuer certaines déterminations conceptuelles ou sémantiques ; c'est, en revanche, de la mythologie, si cela signifie que nous devions déjà avoir en tête toutes les possibilités, y compris celles qui étaient à première vue les plus imprévisibles : « On dit, il est vrai, "tout cela réside déjà dans notre concept" de la règle, par exemple — mais cela veut dire alors : nous sommes enclins à *ces* déterminations de concept. Car qu'avons-nous donc dans la tête, qui contienne déjà toutes ces déterminations ?! » (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, p. 409).

L'idée de la trisection de l'angle nous vient, dit Wittgenstein, de la façon suivante. Nous pouvons bisecter un angle, le diviser en quatre parties, etc. Nous avons donné un sens aux propositions qui décrivent ce genre de choses. Et la question se pose alors de savoir si nous pouvons également donner un sens à la proposition « Je trisecte cet angle » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939*, p. 88). C'est un exemple typique d'une situation dans laquelle nous essayons de savoir s'il existe ou non un moyen de « continuer correctement » pour le cas nouveau qui se présente ; et la réponse à laquelle nous parvenons est, en l'occurrence, négative. La proposition n'avait au départ qu'un sens purement verbal, résultant d'une analogie superficielle avec des propositions de la même forme auxquelles nous avions déjà donné un sens ; et la question était de savoir s'il est possible ou non de lui donner aussi un sens mathématique réel. Le point important, pour Wittgenstein, est ici que la réponse, qu'elle soit positive ou négative, ne consiste jamais dans la simple découverte de quelque chose qui était déjà là (une impossibilité, dans le deuxième cas, et une possibilité, dans le premier) et implique toujours, de notre part, une création d'une certaine sorte, qui ressemble fortement au genre d'innovation caractéristique qu'implique généralement la résolution d'une énigme. Cora Diamond a certainement raison de remarquer qu'une des raisons pour lesquelles on a tendance à attribuer à la philosophie de Wittgenstein un caractère intrinsèquement conservateur réside dans l'ignorance de sa philosophie des mathématiques (*The Realistic Spirit*, p. 34). Les mathématiques, telles qu'il les conçoit et les décrit, constituent en premier lieu une activité qui consiste à créer sans cesse de nouveaux concepts et à introduire de nouveaux usages, à instaurer des connexions nouvelles, à tracer de nouvelles routes (et à en fermer d'autres), etc. Et c'est, pour lui, une chose qui se passe également déjà, de façon moins explicite, moins systématique et moins spectaculaire, dans l'usage le plus ordinaire du langage. Nous avons appris à utiliser les mots d'une certaine façon et nous les utilisons ensuite de façons nouvelles, mais avec l'impression de le faire en conformité avec ce que nous avons appris et même d'une façon qui était prévue et voulue par ce qui nous a été enseigné.

Lorsque la description de l'objet est, si l'on peut dire, transparente, on n'a pas besoin d'attendre de l'avoir trouvé pour savoir exactement ce que l'on devait chercher. Mais, lorsqu'elle est au contraire énigmatique, le problème est d'abord de savoir s'il est possible de lui donner un sens et, si oui, lequel ; et c'est, d'une certaine façon, la réponse elle-même qui donne son sens à la question. Expliquer à quelqu'un le sens dans lequel on doit comprendre la question revient à lui donner déjà la réponse. C'est, pour Wittgenstein, la différence qui existe entre chercher (et éventuellement trouver) un lion blanc d'après une image qui représente un animal de cette sorte et chercher (et trouver) la construction du pentagone régulier avec la règle et le compas, et également entre chercher une licorne d'après un dessin (et découvrir qu'il n'en existe pas) et chercher la construction de l'heptagone régulier avec la règle et le compas (et découvrir qu'elle est impossible). La description de l'heptagone régulier est quelque chose de très différent de celle d'un lion blanc ou d'une licorne : « Dans le cas du lion blanc, vous pouvez dire à quoi il ressemblera,

lorsque vous l'aurez trouvé. Mais il n'en va pas de même dans le cas de l'heptagone. Dans le cas de l'heptagone, ce serait comme décrire le Pôle Est. Le résultat de la recherche de la construction est que l'on trouve que la question est dénuée de sens » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939*, p. 64).

On pourrait aussi exprimer la différence en disant que, si on demande de trouver, par exemple, la forme de l'objet qui, dans cette pièce, est entièrement rouge ou celle du visage de l'homme qui est le plus vieux, la forme qui satisfait la condition pourrait aussi ne pas la satisfaire et le fait qu'elle la satisfasse est une propriété (ou une relation) externe de la forme, alors que, dans le cas de la construction du polygone régulier de *n* côtés avec la règle et le compas, la forme a, au contraire, une relation interne avec les conditions (*ibid.*, p. 78). Cela n'aurait pas de sens de supposer qu'elle puisse ne pas les satisfaire ou de parler d'un objet de forme différente qui puisse le faire. L'objet cherché est par essence l'objet de la construction et il ne le serait pas, s'il était différent de ce qu'il est. Il n'y a, en fait, aucune différence réelle entre dire que la condition peut être satisfaite et dire qu'il y a un objet qui la satisfait effectivement. Si le polygone régulier cherché est simplement possible, alors il est également réel ; et s'il n'existe pas, alors il est impossible. Cela résulte directement du fait que, s'il peut satisfaire la condition imposée, il la satisfait nécessairement, et s'il ne la satisfait pas, il est impossible qu'il le fasse. En d'autres termes, il n'y a pas en mathématiques la différence qui existe dans le cas normal entre décrire un objet dont on ne sait pas encore quel il est et le nommer une fois qu'on l'a trouvé. Wittgenstein cherche à nous dissuader de considérer la description « heptagone régulier construit avec la règle et le compas » comme une description qui *ne peut pas* être satisfaite. Si l'on revient au cas de la princesse, ce qu'il faut dire d'elle n'est pas qu'elle trouve une chose qui satisfait une description, mais qu'elle « trouve un moyen de faire des mots du roi une description » (Cora Diamond, « Riddles and Anselm's Riddle », in *The Realistic Spirit*, p. 270). Dans le cas des mots « heptagone

régulier construit avec la règle et le compas », nous renonçons finalement, pour de bonnes raisons, à essayer de les transformer en une description.

Puisque les propositions mathématiques effectuent, selon Wittgenstein, des déterminations de sens (*Sinnbestimmungen*) et ont pour fonction de nous dire ce que cela a un sens et ce que cela n'a pas de sens de dire, résoudre un problème mathématique typique du genre de ceux auxquels il songe consiste à décider s'il est possible ou non de donner un sens à une expression, sans avoir au départ une garantie quelconque que la solution existe ni une idée réelle de ce qu'elle est. L'impression qu'elle donne, une fois qu'elle est trouvée, est du genre de celle du roi devant la réponse de la princesse. Une des caractéristiques les plus remarquables des problèmes mathématiques, au sens dont il s'agit, est qu'on ne sait pas ce qu'est la solution avant de l'avoir effectivement découverte et par conséquent on ne sait pas non plus réellement ce que l'on cherchait avant de l'avoir trouvé, même si on l'accepte généralement sans la moindre hésitation comme étant cela même que l'on cherchait. Le roi, dans le conte de fées, s'est senti obligé d'accepter une solution qu'il n'avait en aucune façon anticipée. Mais il arrive aussi fréquemment, en mathématiques, que l'on découvre qu'il ne pouvait pas y avoir de solution et l'impression que l'on a, dans les cas de ce genre, est que l'impossibilité de la solution implique rétrospectivement celle de la recherche elle-même. « Smith a cherché la trisection de l'angle » ne semble finalement pas très différent de « Smith a cherché le wouhou ». Il y a cependant également un sens auquel on peut dire que la démonstration d'impossibilité constitue la réponse au problème de Smith, parce que, justement, il cherchait une chose dont il ne savait pas au départ si elle pouvait ou non exister. Wittgenstein dit qu'en réponse à la question « Que vouliez-vous au juste ? », quelqu'un pourrait répondre : « Je vois. Je ne voulais rien. J'étais trompé par une analogie » (*ibid.*, p. 90).

Dans l'expression « heptagone régulier construit avec la règle et le compas », tous les mots ont un sens et ils sont, de

plus, combinés d'une façon qui est parfaitement conforme aux règles de la grammaire. Si on est enclin à faire une différence importante entre les non-sens du type (3) et les non-sens du type (5), on dira probablement que, dans le cas de « heptagone régulier construit avec la règle et le compas », comme dans celui de « César est un nombre premier », on a affaire à des non-sens du type (3), et non du type (5) : il y a un conflit entre la signification des mots concernés qui fait que l'expression construite en les combinant de la façon dont on l'a fait ne peut pas avoir de sens. Mais il y a aussi une différence importante, qui consiste en ceci que, dans le deuxième cas, le non-sens est immédiatement reconnaissable, alors que, dans le premier, il est loin de l'être, puisque c'est seulement au terme d'une démonstration en bonne et due forme que nous prenons conscience de son existence. Là encore, cependant, si on considère les choses à la façon de Wittgenstein, ce qu'il faut dire est plutôt que l'expression n'a pas de sens parce que nous n'avons pas donné de sens à certains de ses constituants.

Le problème semble être, il est vrai, que non seulement nous ne leur avons pas donné de sens, mais encore la démonstration a montré que nous ne pouvions pas leur en donner un. Wittgenstein estime pourtant qu'il serait plus exact de dire que la démonstration nous a persuadés de ne pas essayer de leur en donner un. Elle nous a simplement fourni une excellente raison de ne pas faire une chose que nous pourrions toujours, au moins en théorie, décider de faire, si nous y tenons. Rien ne nous interdit en soi d'appeler une chose « construction d'un heptagone régulier effectuée avec la règle et le compas », même s'il est vrai que la décision de le faire aurait des conséquences qui sont particulièrement difficiles à accepter.

C'est manifestement un point de désaccord important entre Wittgenstein et Turing. Turing pense que la démonstration montre qu'il y a une chose que nous ne pouvons réellement pas faire, à savoir donner un ensemble d'instructions susceptibles de conduire à un résultat qui mériterait d'être appelé « construction de l'heptagone régulier effectuée avec la règle et le compas ». Wittgenstein soutient que Turing est d'accord

avec lui sur tous les faits, mais pas sur la façon de les présenter. Il est d'accord sur les faits, parce que Wittgenstein est convaincu comme lui et comme tout le monde par la démonstration d'impossibilité que l'expression « heptagone régulier construit avec la règle et le compas » doit être purement et simplement exclue du langage. Mais il ne l'est pas sur la présentation, parce qu'il reste persuadé que ce que nous avons découvert est que nous ne pouvions pas faire une chose qui semblait à première vue possible.

Quand nous disons qu'on ne peut pas construire un heptagone régulier avec la règle et le compas, nous voulons dire qu'il est impossible de faire pour un heptagone régulier quelque chose d'analogue à ce que l'on peut faire pour un pentagone régulier ou un heptacaïdécagone régulier. Mais la démonstration nous persuade, justement, qu'il n'y a en pareil cas rien d'analogue, en ce sens qu'« analogue » ne signifie rien dans le cas précis. Il n'y a pas une chose analogue dont on se rend compte simplement qu'elle n'existe pas ou est impossible. Avant la démonstration, on pouvait parler d'une chose analogue pour l'heptagone régulier à ce qu'on a fait pour le pentagone régulier, mais après la démonstration on ne le peut plus. L'effet de la démonstration est que l'on renonce à donner un sens quelconque à l'expression « chose analogue pour l'heptagone régulier à ce qu'on a fait pour le pentagone régulier ». Ce n'est pas comme si l'expression avait eu un sens et que l'on ait cherché à savoir s'il lui correspond ou non quelque chose dans la réalité. Car ce que l'on se proposait de faire était justement de lui donner un sens et la démonstration nous a convaincus de renoncer à l'idée de le faire. Nous n'avions au départ qu'une simple analogie linguistique entre les deux expressions « pentagone régulier construit avec la règle et le compas » et « heptagone régulier construit avec la règle et le compas » et la démonstration nous a dissuadés de chercher quelque chose de plus, autrement dit, a réduit définitivement la deuxième expression au statut de construction qui ne tire son importance apparente que de l'analogie superficielle qu'elle a avec la première.

Ce que la démonstration nous montre est qu'à moins que nous ne soyons disposés à abandonner une quantité considérable de connexions familières qui existent entre nos expressions, toute « solution » à laquelle nous pourrions songer apparaîtra inévitablement comme tout à fait artificielle et dépourvue d'intérêt. La démonstration nous dit : « Si, comme on peut le supposer, vous voulez conserver ceci, alors vous ne pouvez pas faire cela. » Comme le note Cora Diamond : « Premièrement, si une démonstration par *reductio* nous amène à rejeter une expression — "le plus grand nombre premier", par exemple, ou "la trisection de l'angle", ou encore "un langage privé" — ce n'est pas parce que l'expression exprime quelque chose qui ne peut pas être trouvé ou fait. Et — c'est un point qui n'est pas réellement différent du premier — la démonstration ne part pas d'une quelconque supposition (*assumption*) que l'expression exprime quelque chose qui peut être trouvé ou fait. Nous ne supposons pas qu'elle a un sens. (Vous pourriez dire que nous jouons à utiliser une expression de cette forme comme une supposition.) — Si cela nous tracasse de savoir comment il peut y avoir des connexions nécessaires entre des expressions qui peuvent être rejetées comme dénuées sens, nous pouvons dire que les connexions nécessaires utilisées dans une démonstration de cette sorte, ou dans le développement des conditions qui permettent d'appliquer la description énigmatique à une chose, sont en quelque sorte des *promesses* de connexions nécessaires. "Une chose qui ressemble à cela sera une connexion nécessaire, si j'obtiens ce que je veux" » (*Riddles and Anselm's Riddle*, p. 276).

Au terme du processus, ce qui ressemblait fortement à une description peut donc apparaître comme n'étant pas réellement une description et ce qui ressemblait fortement à une question, comme étant en réalité une simple apparence de question. Une fois de plus, nous risquons d'être victimes de l'illusion que nous avons dû donner un sens à l'expression pour pouvoir raisonner sur elle et que nous avons découvert et reconnu à la fin que ce sens était en réalité un sens impossible ou inexistant. Le traitement que Wittgenstein donne des cas de cette sorte est d'une grande importance pour la compréhension de ce qui constitue, selon lui, la solution d'un problème philosophique, parce qu'il pense que ce qui se passe avec un bon nombre d'énoncés philosophiques est tout à fait analogue à cela : ce qui les rend importants n'est réellement que l'analogie superficielle qu'ils ont avec des phrases de notre langage qui ont, pour leur part, réellement un sens et un usage.

Un point crucial concernant la solution d'une énigme est que l'on doit savoir non seulement qu'il s'agit de la solution cherchée, mais également en quoi et de quelle façon cela constitue la solution. Il ne servirait à rien de savoir, par exemple, qu'*homme* constitue la solution de l'énigme du Sphinx, si on ne comprend pas pourquoi. On peut donc très bien avoir la solution devant les yeux et même l'avoir eu devant les yeux depuis toujours, sans pour autant comprendre que c'était la solution. C'est très précisément, pour Wittgenstein, ce qui se passe avec ce qu'il pense être la solution des problèmes philosophiques. Il est certainement éclairant de songer au cas de la résolution d'une énigme et à ce qu'on appelle « trouver le mot de l'énigme » pour comprendre ce qu'il veut dire, lorsqu'il remarque que : « Le philosophe essaie de trouver le mot qui libère (*das erlösende Wort*), c'est-à-dire le mot qui nous permet enfin d'appréhender ce qui a toujours, de façon insaisissable, pesé sur notre conscience » (*The Big Typescript*, p. 180). La solution d'un problème philosophique ne dépend pas d'une forme de théorisation particulière et, comme celle d'une énigme, elle a, d'une certaine façon, toujours été déjà là et à notre portée. La difficulté principale est de la reconnaître, lorsqu'elle vous est proposée. Et on peut, bien entendu, avoir une propension très forte à refuser de la reconnaitre comme étant réellement la solution. C'est même exactement la réaction à laquelle on peut s'attendre dans la plupart des cas.

Cora Diamond discute un exemple très caractéristique d'énigme, qui est emprunté à Shakespeare (*Mesure pour*

mesure, Acte IV, Scène 2). Le bourreau Abhorson, cherchant à persuader son interlocuteur qu'il appartient par sa fonction, au même titre que les tailleurs, à la catégorie des artistes, argumente de la façon suivante :

> « *Every true man's apparel fits your thief : if it be too little for your thief, your true man thinks it big enough ; if it be too big for your thief, your thief thinks it little enough : so every true man's apparel fits your thief.* »

On peut considérer ce discours comme une illustration assez remarquable de ce qu'on appelle familièrement « parler par énigmes ». Le problème n'est pas comme dans la situation normale, connaissant la signification d'une suite de propositions, de déterminer si elles sont vraies ou fausses, mais plutôt de décider quelle signification inédite doit être donnée à un ou plusieurs des mots qu'elles comportent pour qu'elles puissent apparaître comme vraies. La solution ne consiste pas nécessairement, bien entendu, à introduire un usage réellement nouveau, il peut s'agir simplement d'un usage un peu inhabituel auquel on ne pense pas spontanément dans ce contexte. La difficulté particulière que comporte l'interprétation du passage cité est évidente, comme le prouve, par exemple, la divergence considérable entre la traduction suivante :

> « Toute cravate de bourreau convient à un voleur. Si elle est trop petite pour le voleur, le bourreau la trouve assez grande ; si elle est trop grande pour le voleur, le bourreau la trouve assez petite ; ainsi toute cravate de bourreau convient à un voleur » (J. Houbart et J. L. Richard).

et celle qui est suggérée par la note de l'édition Penguin :

> « L'argument est obscur, mais repose apparemment sur le droit qu'avait le bourreau de réclamer les vêtements de ses victimes. Le sens général semble être que l'honnête homme croit que tout est assez bon pour le bourreau, alors que le bourreau croit que rien n'est assez bon pour lui. Mais la démonstration d'Abhorson est manifestement incomplète » (p. 173).

Dans la première « solution », le mot « apparel » (vêtement) est supposé être utilisé de façon insolite pour désigner la corde du bourreau et « true man » semble être interprété comme signifiant à peu près « homme de l'art » ou « homme de métier ». Dans la deuxième, le mot « apparel » a son sens habituel et « true man » veut dire « honnête homme » (l'antithèse du voleur, et non de l'homme qui fait les choses en amateur). Cora Diamond propose une troisième solution, qui consiste à exploiter la possibilité pour un cercueil d'être traité et désigné comme un vêtement (cf. en français l'expression « tailler un costume en sapin ») :

> « "Vêtement" reçoit ici un nouvel usage : ce vêtement n'est pas fait de laine, il n'est pas cousu ou tissé ou tricoté. Mon édition de la pièce dit dans une note concernant la description de ce vêtement, qui n'est pas présentée explicitement comme une énigme, "interprétation incertaine", mais elle est incertaine uniquement parce que le responsable de l'édition n'a pas ranimé en lui la familiarité qu'il avait autrefois (s'il a été un enfant comme nous tous) avec le jeu de langage qui consiste à proposer des énigmes, c'est-à-dire à fabriquer de nouveaux usages et à jouer avec eux de certaines façons. Le jeu de langage que nous avons appris à jouer avec le mot "vêtement" ne contient pas de règle indiquant qu'un cercueil compte comme un vêtement, et, si on veut dire que les règles de la "résolution d'énigmes" lui permettent de compter comme un vêtement, c'est une façon de rendre obscur le degré auquel ce qu'on appelle "règles" est différent dans les deux cas. Parler d'un cercueil quelconque, aussi grand ou petit qu'il puisse être, comme n'étant ni trop grand ni trop petit pour le voleur, et donc comme lui convenant, est un nouvel

usage de "convenir", et il en est de même lorsqu'on parle d'une proposition comme convenant à un fait (*fitting a fact*). Nous pourrions mettre en parallèle avec *cet* usage de "convenir" l'usage d'"être en accord" dans "La logique doit nous enseigner l'usage correct de l'entendement, celui dans lequel il est en accord avec lui-même." Un usage réflexif d'"être en accord", comme celui de Kant, considère comme acquise la familiarité avec ce qui a été autrefois lui-même un mouvement d'une nouvelle espèce, à savoir l'usage de "convenir" ou "être en accord" pour la pensée en relation avec ce sur quoi elle porte. Ce que j'ai appelé antérieurement des développements de l'idée de la logique comme nous montrant l'usage de l'entendement dans lequel il est en conformité avec lui-même pourrait tout aussi bien avoir été décrit comme des solutions de l'énigme : "Quand l'entendement est-il en accord avec lui-même ?" » (*The Realistic Spirit*, p. 33-34.)

Nous avons ici une exemplification de ce qu'on pourrait appeler l'aspect positif de la démarche philosophique, celui qui consiste à formuler une énigme d'une certaine sorte et à proposer comme solution l'adoption d'un usage nouveau pour une expression familière. Mais, puisque, pour Wittgenstein, dans les exemples les plus typiques de propositions philosophiques qu'il critique, la faute consiste en ceci qu'aucun sens n'a été donné à un ou plusieurs des mots qu'elles contiennent, ce qu'il faut dire est probablement que les philosophes ont une tendance fâcheuse à proposer comme une solution ce qui constitue en réalité une énigme. Il n'est assurément pas impossible *a priori* d'essayer de donner un sens (autrement dit, un usage) à ce qu'ils disent. Mais ce qui est important est qu'eux-mêmes, contrairement à ce qu'ils croient, ne l'ont pas fait et que, si on essayait *réellement* de le faire, on y renoncerait probablement en constatant pour finir que le résultat ne pourrait être, dans le meilleur des cas, que beaucoup trop artificiel ou incongru pour être encore intéressant.

Dans une remarque de 1931, Wittgenstein propose la comparaison suivante : « Les philosophes sont souvent comme des petits enfants, qui commencent par griffonner avec leur crayon des traits quelconques sur un papier et demandent ensuite à l'adulte "Qu'est-ce que c'est ?" — On en est arrivé là ainsi : l'adulte avait très souvent dessiné quelque chose à l'enfant et dit : "C'est un homme", "C'est une maison", etc. Et à présent l'enfant trace aussi des traits et demande : "Qu'est-ce donc à présent que *cela*[1] ?" On pourrait voir dans la façon de faire de l'enfant une pratique qui a un rapport avec le jeu qui consiste à formuler des énigmes. On donne une description (énigmatique) qui est supposée représenter un objet et on demande à quelqu'un : « Qu'est-ce que c'est ? » Et, à la limite, on prononce ou écrit simplement des phrases qui n'ont aucun sens qui puisse être reconnu ou deviné ; et on demande à quelqu'un : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » C'est, pour l'adulte, une façon, qui ressemble effectivement à celle de l'enfant, de prolonger, avec une naïveté qui se croit savante, le jeu qu'il a appris à jouer avec les mots, dans leur usage réel et effectif ; et c'est aussi, selon Wittgenstein, une assez bonne description de la condition et de la pratique usuelle du philosophe.

[1] *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977, p. 39.

9. Que peut-on vouloir dire lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est impossible ?

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte qu'il y a une difficulté intrinsèque qui semble s'opposer à la formulation d'une assertion qui a pour but d'énoncer que quelque chose est impossible. Car, pour qu'elle ait un sens, il faudrait que l'on puisse décrire ce qui est impossible ; et justement on ne le peut pas. Pour pouvoir dire que la proposition p exprime une impossibilité, autrement dit, qu'elle n'a pas de sens, ne faut-il pas d'abord avoir donné un sens à p ou, en tout cas, avoir envisagé une possibilité de sens pour p ? L'opposition entre « être doué de sens » et « ne pas avoir de sens » se révèle ici à nouveau très différente de l'opposition entre « être vrai » et « être faux ». Pour que « - p » ait un sens, il faut que « p » ait un sens. « -p » dit que la possibilité qui est exprimée par « p » n'est pas réalisée. La signifiance de la proposition négative présuppose celle de la proposition positive. Et Wittgenstein admet, du reste, également la réciproque. C'est ce qu'exprime ce qu'on a appelé le principe de la négation signifiante : un énoncé n'a de sens que si sa négation en a également un. On ne peut exprimer dans des propositions authentiques que ce qui pourrait aussi être autrement. Or les choses se passent de façon bien différente, lorsqu'on dit d'une proposition p qu'elle n'est pas seulement fausse, mais impossible. Car ce que dit la proposition « p est impossible » ou « Il est impossible que p » est justement que p n'a pas de sens.

Wittgenstein a été particulièrement sensible au paradoxe qui résulte de cette situation et est revenu à maintes reprises sur le problème qu'il pose. Dans les *Leçons* des années 1932-1935, par exemple, il dit :

> « Il est étrange que nous disions ce que c'est, qui est impossible, par exemple que le dessus de cheminée ne peut pas être jaune et vert en même temps. En parlant de ce qui est impossible, il nous semble que nous concevions l'inconcevable. Lorsque nous disons qu'une chose ne peut pas être verte et jaune au même moment, nous excluons quelque chose, mais quoi ? Si nous devions découvrir quelque chose que nous décririons comme vert et jaune, nous dirions immédiatement que ce n'était pas un cas exclu. Nous n'avons pas exclu un cas quel qu'il soit, mais plutôt l'usage d'une expression. Et ce que nous excluons n'a pas de semblance de sens. La plupart d'entre nous croient qu'il y a un non-sens qui a du sens, et un non-sens qui n'en a pas — que c'est un non-sens qui n'est pas du même genre que de dire « Ceci est vert et jaune au même moment » et de dire "Ab sur Ah". Mais ce sont des non-sens dans le même sens, la seule différence étant dans la façon dont sonnent les mots[1]. »

Ce qui nous incite à faire une différence importante entre les deux cas est le fait que, lorsque nous avons affaire à un énoncé comme « Aucun objet ne peut être vert et jaune au même moment », nous avons l'impression que nous essayons de faire une chose, que nous nous rendons compte que nous n'y réussissons pas et que l'énoncé enregistre simplement l'échec complet de la tentative. Mais si l'impossibilité dont il s'agit est une impossibilité de l'espèce que Wittgenstein appelle « logique » ou « grammaticale », ce que nous ne pouvons pas faire est aussi une chose que nous ne pouvons pas essayer de faire. Car nous ne savons pas, en l'occurrence, ce qu'il est question d'essayer de faire. Rien, en effet, n'a été décrit ou même simplement suggéré par l'expression dont la proposition a pour effet d'exclure l'usage : « Nous pourrions demander : à

[1] *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald, edited by Alice Ambrose, B. Blackwell, Oxford, 1979, p. 64.

quoi ressemble une structure impossible ? Peut-elle être décrite ? Lorsque nous appelons une chose quelconque impossible, il n'y a rien que nous appelions sa description » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge,1939*, p. 148). Il y a une différence radicale entre la proposition « On ne peut pas traverser l'Atlantique à la nage », qui présuppose que cela ait un sens de parler de traverser l'Atlantique à la nage, et la proposition « On ne peut pas trouver un nombre premier qui soit le dernier », qui est une façon impropre d'affirmer qu'on ne peut pas parler d'un nombre premier qui soit le dernier, que cette expression « nombre premier qui est le dernier » ne dit ou ne décrit, justement, rien.

Wittgenstein ne nie pas, bien entendu, qu'il faille faire une différence entre les non-sens qui sont reconnaissables immédiatement et ceux qui, comme dans le cas des mathématiques, ne peuvent être exclus qu'au terme d'une suite d'opérations plus ou moins compliquées et dont le résultat peut être, au moins du point de vue psychologique, tout à fait inattendu. Mais le point important est que le non-sens est toujours le non-sens d'une expression exclue, et non d'un sens impossible, d'un sens qui en quelque sorte n'a pas de sens. Le danger est ici de croire que le non-sens qui a été finalement exclu par la démonstration était au départ un non-sens qui avait du sens ou qui, pour reprendre l'expression de Wittgenstein, avait une semblance de sens, et qui apparaît à la fin comme un non-sens qui décidément n'a pas de sens. Comme je l'ai déjà dit, Wittgenstein soutient qu'il n'y a pas de degrés dans l'impossibilité ou le non-sens, que tout ce qui est impossible ou dénué de sens l'est au même degré et de la même façon, même s'il n'apparaît pas immédiatement comme tel :

> « Les règles pour l'usage des mots peuvent exclure certaines combinaisons, et cela de deux façons : (1) lorsque ce qui est exclu est reconnu comme non-sens dès qu'il est entendu, (2) là où des opérations sont requises pour nous permettre de le reconnaître comme non-sens. Le fait que la négation d'une tautologie complexe soit une contradiction est découvert par les mêmes moyens par lesquels on trouve que $x^2 + 6x + 7$ *a deux racines entières* est vrai. Nous pourrions croire, par exemple, que "S a x paires de chaussures, avec $x^2 = 2$" a un sens, parce que nous aurions le sentiment que nous pourrions extraire un sens de cette phrase en résolvant l'équation quadratique $x^2 = 2$. Le fait que nous ne voyions pas ce qu'est le résultat est une raison de croire que nous pourrions appeler la phrase une espèce de non-sens différente de "tables, chaises, chaussures". Le mot « non-sens » est utilisé pour exclure certaines choses, et pour des raisons différentes. Mais il ne peut pas être vrai qu'une expression est exclue et cependant pas tout à fait exclue — exclue parce qu'elle désigne l'impossible, et pas tout à fait exclue parce qu'en l'excluant nous devons penser l'impossible. Nous excluons des phrases comme "C'est à la fois vert et jaune" parce que nous ne voulons pas les utiliser. Bien entendu, nous pourrions donner un sens à ces phrases. J'ai dit antérieurement que ce qui est possible ou impossible est une question arbitraire. Nous pourrions instaurer comme règle, par exemple, que "Vert et jaune peuvent être à la même place au même moment" devra avoir un sens » (*Wittgenstein's Lectures, Cambridge,1932-1935*, p. 64).

Encore une fois, on peut toujours, au moins en théorie, décider de donner un sens à une expression. « Théoriquement, dit Wittgenstein, vous pourriez toujours dire d'un symbole qu'il a un sens, mais si vous faisiez cela, alors vous seriez requis d'expliquer son sens, c'est-à-dire de montrer l'usage que vous lui donnez, la façon dont vous opérez avec lui » (*ibid.*, p. 20). Et vous risquez de vous apercevoir à ce moment-là que vous ne souhaitez pas vraiment faire un usage réel, effectif, quelconque de l'expression. Quand Wittgenstein dit que la question de savoir ce qui est possible ou impossible est arbitraire, il ne veut pas dire que, lorsque nous décidons d'exclure une expression comme dénuée de sens, nous le faisons sans aucune raison. Nous avons, au contraire, générale-

ment les meilleures raisons qui soient pour cela, même si, en y réfléchissant, nous pouvons avoir l'impression que les raisons ne sont pas évidentes ou ne sont pas suffisantes. Ce que Wittgenstein critique est une façon de se représenter la situation qui est liée directement à la conception naturelle du non-sens. Pour lui, « p est impossible » et « p n'a pas de sens » veulent dire simplement la même chose. Mais ce que l'on pense généralement est plutôt que p (la phrase p) n'a pas de sens, parce que ce que dit p est une impossiblité, et que ce soit une impossibilité est un fait d'une certaine sorte. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans le fait qu'une chose soit possible ou impossible. Une phrase ou une expression n'a pas de sens, parce qu'elle représente ou désigne une impossibilité ; et une impossibilité est en quelque sorte un fait concernant, cette fois, la signification elle-même, le fait que des significations combinées d'une certaine façon ne donnent pas un sens qui en résulte, mais un non-sens. Et c'est ce « fait » qui constitue la raison pour laquelle l'expression doit être exclue du langage, alors que, pour Wittgenstein, lorsque nous disons qu'une expression n'a pas de sens ou exprime une impossibilité, nous voulons dire simplement qu'elle est exclue du langage, que nous ne lui avons pas donné et ne souhaitons pas lui donner un usage dans notre langage. Lorsqu'on dit, comme il le fait, que les règles de la grammaire sont arbitraires, il faut comprendre qu'elles ne sont pas justifiées de la façon à laquelle on songe, autrement dit par des faits concernant la signification qui les ont imposées et dont elles découlent, ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'elles ne sont pas justifiées du tout.

Supposons, en effet, que nous cherchions, par exemple, à justifier le fait que notre système des couleurs comporte quatre couleurs primaires en disant que c'est parce qu'il y a *réellement* quatre couleurs primaires, et non pas trois ou cinq. Si la proposition « Il y a quatre couleurs primaires » est une proposition authentique et qui a réellement un sens, alors sa négation doit être dans le même cas. La proposition « Il n'y a pas quatre couleurs primaires, mais (par exemple) cinq » a

donc un sens. Mais ce que nous sommes en train de dire est, dans ce cas, que cette proposition est douée de sens, mais fausse, alors que ce que nous cherchions à énoncer et à justifier est précisément le fait qu'elle a été exclue du langage comme dénuée de sens. Il semble donc que nous ne puissions pas tenter de justifier les propositions de la grammaire sans être condamnés *ipso facto* à les violer.

« La grammaire, dit Wittgenstein, n'est pas l'expression de ce qui est le cas, mais de ce qui est possible ; il y a donc un sens auquel la possibilité est la forme logique[1]. » L'idée importante est qu'on ne peut pas faire à leur tour des règles de la grammaire des propositions qui énoncent que quelque chose est ou n'est pas le cas, non plus, bien entendu, dans la réalité, mais dans un univers de significations ou de possibilités qui occupe une position intermédiaire entre le langage et la réalité. On pourrait dire aussi que l'on peut se demander, à propos d'une proposition ordinaire, si ce qu'elle décrit est ou non réel ; mais on ne peut pas se poser à propos des propositions de la grammaire une question analogue, qui serait de savoir si les possibilités et les impossibilités qui y sont exprimées sont les bonnes, c'est-à-dire sont bien les possibilités et les impossibilités *réelles*. C'est une idée qui occupe dans la philosophie de Wittgenstein une position tout à fait centrale et qui est pourtant régulièrement ignorée ou incomprise. David Pears l'exprime de la façon suivante : « Le rejet par Wittgenstein de la théorisation quasi-scientifique en philosophie découle en droite ligne de la façon dont il a construit son premier système, c'est une chose qui émerge simplement de façon plus claire dans sa deuxième philosophie. La théorie du langage du *Tractatus* indique comment les phrases tirent leur sens du fait d'être connectées à des possibilités. Or nous pouvons nous demander dans la science pourquoi certaines de ces possibilités sont réalisées comme faits, alors que d'autres ne

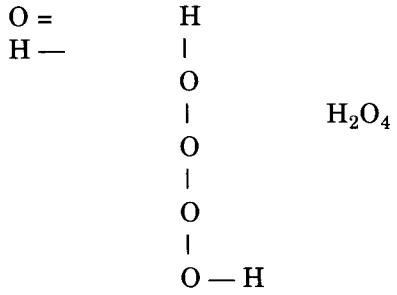
[1] *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, From the Notes of John King and Desmond Lee, edited by Desmond Lee, B. Blackwell, Oxford, 1980, p. 10.

le sont pas. C'est parce que nous pouvons identifier des possibilités particulières dans la zone qui entoure le monde des faits et suivre leurs vicissitudes. Mais en dehors de cette zone il n'y a pas une zone supplémentaire qui contient des candidats identifiables à la possibilité, au sujet desquels nous pouvons nous demander dans la métaphysique pourquoi certains d'entre eux arrivent à la possibilité réelle, alors que d'autres ne le font pas. La zone extérieure est tout simplement un vide indifférencié[1]. » L'erreur de la métaphysique consiste, dans ces conditions, à concevoir sa tâche comme se situant dans la continuité de celle de la science et comme consistant à faire pour les possibilités quelque chose d'équivalent à ce que la science fait pour les faits, à savoir à se demander quelles sont celles des possibilités possibles, si l'on peut dire, qui sont en outre réelles et pourquoi.

Dire que la zone externe constitue un vide indifférencié revient à dire que la possibilité n'a pas d'existence en dehors du langage et ne constitue pas une chose qui attend d'être reconnue dans le langage et pourrait malheureusement aussi, le langage étant ce qu'il est et les règles de la grammaire ce qu'elles sont, ne pas l'être réellement et correctement. C'est ce qui se passerait si les possibilités et les impossibilités qui ont été décrétées par la grammaire n'étaient pas les vraies. Wittgenstein objecte à cela que « p est possible » ne signifie pas autre chose que « p a un sens » et « p a un sens » ne peut pas signifier autre chose que : « p occupe une position et remplit une fonction dans le langage » :

«Si vous voulez comprendre ce qu'est la possibilité logique, une bonne analogie est la possibilité chimique. Prenez une formule de structure en chimie:

[1] David Pears, *The False Prison*, A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1987-1988, p. 215-216.



"H_2O_4 est chimiquement possible, bien qu'il n'existe pas." Cela étant, qu'est-ce qui est possible à propos de H_2O_4 s'il n'existe pas ? Est-il dans ce cas un peu plus réel par le fait d'être possible ? Est-il plus proche de l'existence que HO_2 ? Vous pourriez dire : "Y a-t-il des stades de l'existence ?" (cf. "Cela n'est pas arrivé, mais c'était tout à fait possible, ce qui est déjà quelque chose!") Quelle est l'utilité de cette idée que c'est une possibilité chimique ? Y a-t-il ici aussi une réalité qui est de la nature d'une ombre ? Et où est l'ombre ? — Les chimistes ne pourraient-ils pas croire qu'il y a un monde dans lequel il y a un H_2O_4, bien qu'il ne soit pas passé à la réalité ?

N'y a-t-il pas ici une réalité en forme d'ombre — que vous avez réellement dessinée ? Votre *langage* n'est-il pas la réalité faite d'ombre (*shadowy reality*) ?

Lorsque vous dites que " H_2O_4"est possible, vous voulez dire simplement que c'est un signe dans votre système. Ce système de valences n'a pas été choisi au hasard, mais parce qu'il s'accordait bien avec les faits. Mais une fois qu'il a été choisi, ce qui est possible est ce dont il y a une image dans le langage des valences. Nous avons adopté un langage dans lequel cela a un sens de dire " H_2O_4..." ce n'est pas vrai, mais cela a un sens.

Exactement la même chose est vraie de la possibilité géométrique. Dire qu'une ligne droite peut être tracée, c'est dire que cela a un sens de parler de tracer une ligne droite » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge,1939*, p. 146).

De façon générale, le « il y a » de l'existence mathématique signifie, en toute rigueur, simplement que l'on peut parler de façon douée de sens d'une certaine chose et sa négation qu'on ne le peut pas :

> « Une proposition comme "Il n'y a pas de dernier nombre cardinal" *choque* le sens naïf et bon à juste titre. Si je demande "Quel était le dernier homme de la procession ?" et que la réponse est "Il n'y a pas de dernier", alors ma pensée s'embrouille ; qu'est-ce que cela veut dire "Il n'y a pas de dernier"? Si la question avait été "Quel était le porte-drapeau ?", alors j'aurais compris la réponse "Il n'y a pas de porte-drapeau". Et c'est sur le modèle d'une telle réponse qu'est formée l'autre *dénuée de sens/qui embrouille le sens*. Nous sentons, en effet, avec raison : là où il peut être question d'un dernier, il ne peut pas y avoir : pas de dernier. Mais cela veut dire naturellement que la proposition devrait s'énoncer correctement : cela n'a pas de sens de parler d'un "dernier nombre cardinal", cette expression est formée de façon illégitime » (*Wiener Ausgabe*, Band 4, p. 78).

Réfléchissant sur ce problème (celui du passage de ce qu'il appelle les « nombres des petits enfants » (*Kleinkinder-Zahlen*) à la suite entière des nombres naturels) dans les toutes dernières années de sa vie, Frege écrit : « Que la suite des nombres entiers s'interrompe à un moment donné, n'est pas seulement faux, nous trouvons cela absurde. Il doit y avoir là une connaissance *a priori* qui est impliquée. Mais cela n'a pas besoin d'être, comme je l'ai d'abord supposé, une connaissance à partir de principes purement logiques. Cela peut être aussi une connaissance à partir de la source de connaissance géométrique » (« Zahlen und Arithmetik » (1924-1925), in *Nachgelassene Schriften*, p. 297). Le fait que la proposition « Il y a un dernier nombre entier » soit absurde signifie que cette proposition est la négation d'une vérité *a priori*, mais pas nécessairement d'une vérité *a priori* qui est de nature purement

logique. Pour Wittgenstein, comme on vient de le voir, l'absurdité n'est pas, en l'occurrence, celle de la fausseté *a priori*, qui fait paraître la différence avec le cas de la procession beaucoup plus petite qu'elle ne l'est en réalité, mais celle du non-sens pur et simple. Ce qui n'est pas satisfaisant est de considérer que la question « Quel est le dernier nombre entier ? » a un sens et que, pour des raisons quelconques (qui peuvent être ou ne pas être purement logiques), la réponse est simplement qu'il n'y en a pas.

Comment faut-il se représenter, dans ces conditions, la différence qui doit être faite entre une combinaison chimique qui simplement n'existe pas et une combinaison qui, en outre, ne peut pas exister, parce que l'expression qui la décrit est dénuée de sens ? « Comparez, écrit Wittgenstein, "logiquement possible" avec "chimiquement possible". On pourrait appeler chimiquement possible par exemple une combinaison pour laquelle il y a une formule de structure avec les bonnes valences (par exemple H-O-O-O-H). Une telle combinaison n'existe naturellement pas nécessairement ; mais même à une formule HO_2 il ne peut correspondre quelque chose de moins dans la réalité qu'aucune combinaison » (*Philosophische Untersuchungen*, § 521). Si une formule décrit une combinaison impossible, on s'attend à ce que ce qui lui correspond dans la réalité soit quelque chose de moins que la non-existence, puisque la combinaison concernée n'est pas simplement inexistante, mais impossible. Ce qui lui correspond dans la réalité devrait être quelque chose comme l'impossibilité d'exister. Dans la façon usuelle de se représenter les choses, la possibilité est quelque chose de moins que la réalité, une sorte d'ombre de la réalité, et l'impossibilité est quelque chose de moins que la non-réalité, quelque chose comme la non-réalité nécessaire ou la réalité impossible, en dépit du fait que, comme le remarque Wittgenstein, à une formule qui décrit une combinaison impossible il correspond exactement la même chose qu'à une formule qui décrit une combinaison possible, mais inexistante, à savoir, simplement *aucune* combinaison. Où doit-on, par conséquent, chercher la différence ?

La réponse de Wittgenstein est que la possibilité n'est justement pas une forme affaiblie de l'existence et l'impossibilité une forme aggravée de la non-existence. Une combinaison possible est une combinaison pour laquelle il y a une formule de structure avec les bonnes valences dans le langage de la chimie et une combinaison impossible une combinaison pour laquelle il n'y en a pas et dont la description a été par conséquent exclue du langage de la chimie. C'est le système de représentation qui fait la différence entre ce qui peut être décrit, qu'il existe ou non, et ce qui ne le peut pas. Et le système de représentation est adopté sous la pression directe de la réalité en général, autrement dit, d'une multitude de faits de l'espèce la plus diverse qui le rendent particulièrement naturel ou utile, et non sous la pression de possibilités et d'impossibilités qui sont situées entre lui et la réalité et qu'il est dans l'obligation de représenter correctement. Lorsque nous parlons d'une chose comme possible ou impossible, nous avons *déjà* adopté ou nous sommes en train d'adopter un certain système de représentation. Et ce que nous pouvons essayer de dire pour justifier notre système de représentation ne peut jamais prendre la forme espérée d'une confrontation avec le système des possibilités et des impossibilités « réelles », mais fait nécessairement encore partie de la représentation elle-même.

L'idée que Wittgenstein critique est celle qui veut que la réalité à laquelle les propositions de la grammaire ont à rendre des comptes soit constituée, justement, par la possibilité elle-même. Nous commettons, selon lui, une confusion philosophique, lorsque nous cherchons à les justifier en invoquant une réalité de forme quelconque qui doit être cherchée en dehors du langage et qui se situe entre lui et la réalité, au sens ordinaire du terme. (Pour pouvoir décrire correctement la réalité, au sens usuel, le langage doit d'abord représenter correctement une autre réalité, qui est celle de la possibilité.) Dire que la possibilité et l'impossibilité doivent être cherchées et peuvent être trouvées *dans* le langage lui-même n'est pas pour autant une façon de dire qu'elles résident « seulement »

dans le langage, en voulant dire par là qu'elles ne sont peut-être pas réelles et que nous n'avons pas de garantie qu'elles le soient. La solution du problème philosophique consiste à chercher ce dont nous avons besoin à un endroit où nous ne pensions pas à le faire et où ne croyions pas qu'il pouvait se trouver, en dépit du fait que c'est, contrairement à notre idée préconçue, bel et bien là qu'il se trouve réellement.

Les remarques de Wittgenstein sur cette question constituent la solution finale qu'il donne à une difficulté qui résultait déjà inévitablement de la constatation faite par Frege que la pensée possède des caractéristiques et comporte des distinctions essentielles qui ne peuvent pas faire à leur tour l'objet de pensées. Il serait absurde de considérer que les propriétés et les différences en question sont arbitraires et n'ont pas de rapport avec la nature des choses. Frege dit clairement que des distinctions comme celles qui existent entre fonction et objet, entre concept et relation, entre concept du premier degré et concept du second degré sont fondées profondément dans la nature des choses. Mais il est tentant de conclure du fait qu'elles ne peuvent pas être représentées dans des pensées — et cela signifie, même pas dans des pensées qui sont seulement difficiles ou impossibles à exprimer — portant sur une réalité logique extérieure au langage et qui est susceptible de les rendre vraies ou fausses, que le langage et sa logique ont pu disposer en quelque sorte librement de la situation et décider à peu de chose près ce qu'ils voulaient. Ni Wittgenstein, qui dit, dans le *Tractatus*, que le langage ordinaire est, du point de vue logique, parfaitement en ordre, tel qu'il est, ni Frege n'ont pourtant le moindre doute sur le fait que ce sont bien les propriétés, les distinctions et l'ordre logiques eux-mêmes qui sont présents dans le langage, dans n'importe quel langage, et non des propriétés, des distinctions et un ordre qui pourraient avoir été décrétés arbitrairement par lui. De la même façon, les possibilités et les impossibilités qui sont exprimées dans les propositions de la grammaire, si elles ne sont pas réelles, au sens où elles le seraient si elles reflétaient les caractéristiques d'une réalité logique extérieure au

langage et indépendante de lui, ne sont pas non plus irréelles, au sens où elles le seraient si elles résultaient simplement de décisions arbitraires qui ont été laissées au (seul) langage et imposées par lui. Comme le note Cora Diamond, il y a une alternative que le réalisme et l'antiréalisme ont tendance à accepter tous les deux et dont Wittgenstein, à la suite de Frege, s'est efforcé, au contraire, depuis le début de sortir : « *Il y a* une réalité logique indépendante de et extérieure à nos modes de pensée et d'expression, *ou il n'y en a pas* et les structures logiques de notre pensée et expression sont fondamentalement arbitraires » (« What Does a Concept-Script Do ? », in *The Realistic Spirit*, p. 142).

Le problème particulier que pose la langue naturelle est que, lorsque des mots qui ont un sens ont été combinés entre eux de façon réglementaire, on a l'impression que la combinaison obtenue doit elle aussi avoir un sens, même si celui-ci ne nous apparaît pas immédiatement. Et si elle n'en a pas, c'est parce qu'il s'agissait en réalité d'une combinaison impossible, pour des raisons analogues à celles qui font qu'une combinaison chimique est impossible, et qui aurait dû par conséquent être exclue, si la langue naturelle était aussi bien faite que celle de la chimie. Wittgenstein critique sans ménagement cette idée dans la *Grammaire philosophique :*

> « "Nombre décimal illimité irrégulier". La conception que l'on a est toujours celle qui veut que nous n'ayons besoin que de mettre ensemble des mots de notre langue usuelle, et que l'assemblage ait du même coup un sens que nous devons maintenant examiner — si d'aventure il ne nous était pas déjà tout à fait clair. C'est comme si les mots étaient les ingrédients d'une combinaison chimique, que nous mélangeons, qui peuvent être combinés entre eux, et que nous devions à présent justement étudier les propriétés de la combinaison concernée. Celui qui dirait qu'il ne comprend pas la combinaison "nombre décimal illimité irrégulier", on lui répondrait : "Ce n'est pas vrai, tu la comprends très bien ! Ne sais-tu pas ce que les mots 'irrégulier', 'illimité' et 'nombre décimal' veulent dire ?! — Eh bien dans ce cas tu comprends également leur combinaison." Et par "compréhension" on veut dire ici qu'il sait appliquer ces mots dans certains cas et peut-être *leur associe une représentation*. En réalité celui qui met ensemble ces mots et demande "ce que signifie cela" fait quelque chose d'analogue à ce que font les petits enfants qui griffonnent sur un papier des traits irréguliers, le montrent à l'adulte et demandent : "Qu'est-ce que c'est ?"[1] »

Autrement dit, 1) ce n'est pas parce que des mots ont un sens qu'en les combinant d'une façon qui correspond aux règles de la grammaire linguistique on obtient une combinaison qui a, elle aussi, un sens, qui reste peut-être simplement à découvrir, à peu près comme on découvre les propriétés d'une combinaison chimique que l'on vient d'obtenir : la combinaison obtenue n'a pas forcément un sens, il peut être nécessaire de lui en donner un et on peut très bien s'imaginer que cela a été fait, alors qu'en réalité ce n'est pas le cas ; et 2) si on obtient une combinaison dénuée de sens, ce n'est pas parce que les ingrédients de la combinaison, les significations des mots combinées de la façon dont elles le sont, ne s'accordent pas entre elles et ne donnent pas comme résultat une signification composée à partir d'elles. Mais il faut encore ajouter à cela que 3) il peut arriver et il arrive fréquemment qu'une combinaison de mots ait un sens qui est immédiatement reconnaissable et reconnu effectivement, en dépit du fait qu'il ne peut être interprété comme une fonction compositionnelle de la signification familière de ses parties et de leur mode de composition. L'utilisation d'un mot dans un contexte propositionnel ne joue pas simplement un rôle de désambiguïsation qui permet de sélectionner, dans le cas où il en a plusieurs, celle de ses significations existantes qu'il a dans le contexte en question. Elle peut avoir également pour effet de produire une modification ou

[1] *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe, Band 4, p. 483.

une extension de sens, qui ne requièrent cependant pas nécessairement une explication supplémentaire pour pouvoir être comprises et acceptées. Tout comme nous apprenons la signification des mots en apprenant à les utiliser dans des phrases, nous apprenons à donner un sens nouveau à un mot ancien par l'intermédiaire de phrases dans lesquelles nous le voyons utilisé de façon nouvelle.

C'est une des objections qui ont été régulièrement avancées contre la possibilité de formuler un ensemble de règles formelles susceptibles d'effectuer une fois pour toutes la démarcation entre les expressions qui ont un sens et celles qui n'en ont pas. Le principe de compositionnalité du sens semble indispensable pour rendre compte d'une forme essentielle de créativité linguistique : nous ne pourrions pas comprendre immédiatement des phrases que nous n'avons jamais rencontrées auparavant, si leur signification ne résultait pas de façon fonctionnelle de la signification de leurs constituants et de l'arrangement de ceux-ci. Mais, en même temps, le principe aurait pour effet de rendre impossible une autre forme, non moins importante, de créativité, s'il signifiait qu'une phrase ne peut avoir de signification autrement que de cette façon, puisqu'il existe également de nombreux cas, en particulier tous ceux dans lesquels un mot est utilisé avec un sens métaphorique nouveau, qui, apparemment, ne satisfont pas cette exigence et où le sens d'une expression complexe n'est pas, comme dans le cas normal, prévisible et calculable à partir d'une signification connue que ses constituants possèdent déjà. La compréhension semble aller du sens que nous reconnaissons à la phrase à celui que nous donnons à ses parties, plutôt qu'en sens inverse.

Il est généralement difficile, dans les cas de cette sorte, de décider si c'est réellement un sens nouveau, et non pas plutôt simplement un usage nouveau qui a été introduit. C'est la deuxième chose que Wittgenstein choisit de dire, lorsqu'il discute le cas des mots qui sont utilisés dans ce qu'il appelle un sens « secondaire », comme par exemple lorsque nous nous sentons enclins à dire d'une voyelle qu'elle a une couleur

déterminée ou d'un jour de la semaine (mercredi) qu'il est « gras », par opposition à un autre (mardi), qui est, au contraire, « maigre »[1]. Rien d'autre que la signification usuelle des mots « gras » et « maigre » n'est, selon lui, impliqué dans cet usage d'un type inédit : « Je veux utiliser *ces* mots (dans leurs significations usuelles pour moi) *ici* » (*Philosophische Untersuchungen*, p. 556). En pareil cas, c'est la volonté d'utiliser les mots de cette façon qui constitue l'expérience première : il n'y a pas de raison de croire que l'on doit d'abord concevoir le jour comme gras et ensuite exprimer cette conception à l'aide d'un mot ou d'un geste (*The Blue and Brown Books*, p. 157). Et, si je devais expliquer le mot, je ne pourrais le faire autrement que de la façon tout à fait ordinaire. C'est dans une signification qu'il a déjà que le mot « gras » est appliqué à « mercredi », et non dans une signification nouvelle que son application à un exemple comme mercredi pourrait montrer. Wittgenstein conteste que le sens secondaire doive être considéré comme un sens « transposé » ou métaphorique, en donnant comme raison le fait que ce que nous voulons dire dans les cas de ce genre ne pourrait pas être exprimé à l'aide d'autres mots que ceux que nous voulons utiliser : si je dis que la voyelle *e* est pour moi jaune, « je n'entends pas : "jaune" dans un sens transposé — car je ne pourrais pas du tout exprimer ce que je veux dire autrement qu'à l'aide du concept "jaune" » (*ibid.*, p. 557). Je pourrais, il est vrai, essayer d'expliquer ce que je veux dire, lorsque je dis de mercredi qu'il est gras, en remplaçant le mot « gras » par un synonyme ; mais celui-ci devrait être utilisé lui-même dans un sens secondaire. On peut reconnaître le mot « gras » comme doué de sens dans cet usage sans pour autant être capable de l'expliquer à l'aide de mots utilisés dans leur sens primaire. La relation qui existe entre le sens primaire et le sens secondaire n'est pas du même type que celle qui existe

[1] En français, notamment à cause des expressions « mardi gras » et « mercredi des cendres », c'est sans doute plutôt de mardi que l'on serait enclin à dire qu'il est gras et de mercredi qu'il est maigre.

entre un sens littéral (« couper un fil ») et un sens figuré (« couper la parole »), car, dans le deuxième cas, on n'est pas obligé d'utiliser l'expression figurée, alors que, dans le cas de « La voyelle *e* est jaune », on n'a pas ce genre de choix, ce qui signifie que le mot « jaune » *n'est pas* utilisé de façon figurée[1]. Si j'avais donné un sens nouveau au mot « jaune » dans ce contexte, je devrais pouvoir l'expliquer à l'aide d'autres mots et me servir de ceux-ci pour exprimer ce que je veux dire. Mais ce n'est pas le cas.

Dans les utilisations secondaires comme dans les métaphores, les mots sont appliqués à des objets qui se situent la plupart du temps en dehors et même à première vue assez loin du domaine de ceux à propos desquels on nous a appris à les utiliser. Cela n'empêche pourtant pas nécessairement quelqu'un qui a appris à utiliser le mot « gras » sur les exemples dont on se sert normalement pour cela d'être irrésistiblement enclin à l'utiliser également à propos d'un objet à première vue aussi « anormal » ou aussi inattendu qu'un jour de la semaine. Wittgenstein admet que cette propension peut avoir pour cause des associations purement accidentelles et liées directement à l'histoire personnelle de l'individu concerné, comme par exemple le fait qu'il a eu, étant enfant, un professeur obèse les mercredis et un professeur mince les mardis. Mais ce qui compte ici est le fait que cette tendance existe, et non l'explication que l'on peut donner de son existence (*ibid.*, § 795). Et ce n'est pas une inclination à associer simplement le mot « gras » à mercredi ou à établir une corrélation entre les deux mots : celui qui dit que, pour lui, mercredi *est* gras veut dire réellement ce qu'il dit.

La différence avec le cas de la métaphore semble être qu'avec celle-ci le changement d'usage s'accompagne d'un changement de signification, alors que, dans les utilisations secondaires, si on voulait dire que l'usage étendu est allé de

[1] Cf. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, in *Werkausgabe*, Band 7, § 799, *Philosophische Untersuchungen*, p. 556.

pair avec un changement de signification, on ne serait pas capable d'indiquer la signification différente qui a été donnée à l'expression. Mais, si la différence entre un usage secondaire et une métaphore est supposée être qu'une métaphore peut en principe être paraphrasée et expliquée, alors qu'un usage secondaire ne le peut pas, c'est une différence dont la réalité n'est certainement pas évidente dans tous les cas. Davidson, par exemple, a soutenu que, contrairement à ce que l'on suppose généralement, dans la métaphore elle-même les mots ne sont pas utilisés dans un sens qui pourrait être qualifié de nouveau et spécial : « Les métaphores veulent dire ce que les mots, dans leur interprétation la plus littérale, veulent dire et rien de plus[1] ». Il ne sert à rien, lorsqu'on cherche à expliquer la manière dont les mots fonctionnent dans la métaphore, de faire appel à des significations métaphoriques ou figurées ou à des espèces particulières de vérité, comme la vérité poétique ou métaphorique. Les mots, dans les métaphores, peuvent très bien avoir leur signification ordinaire et les phrases, si elles sont vraies ou fausses, l'être également de la façon normale et ordinaire. La différence se situe au niveau de l'usage qui est fait du mot, et non de sa signification, qui peut parfaitement rester inchangée : « Je crois que la métaphore appartient exclusivement au domaine de l'usage. C'est une chose qui est produite par l'emploi imaginatif des mots et des phrases et qui dépend entièrement des significations ordinaires de ces mots et par conséquent des significations ordinaires des phrases qu'elles embrassent » (*ibid.*, p. 247). Les métaphores disent donc littéralement ce qu'elles ont à dire et ne comportent pas de message caché ou qui aurait même simplement besoin d'être interprété : « ...Une métaphore *dit* uniquement ce qui se montre sur sa figure — habituellement une fausseté patente ou une vérité absurde. Et cette vérité ou fausseté évidente n'a pas besoin de paraphrase — sa signification est donnée dans la signification littérale des mots » (*ibid.*, p. 259).

[1] Donald Davidson, « What Metaphors Mean », in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 245.

Mais ce que Davidson conteste, en réalité, n'est pas qu'une métaphore puisse être interprétée et même éventuellement avoir besoin de l'être. C'est plutôt l'idée que l'interprétation a pour fonction, en l'occurrence, d'expliciter un message ou un contenu cognitif spécifique qui appartient en propre à l'expression métaphorique. Il ne faut pas confondre ce qu'une métaphore dit avec les effets qu'elle produit sur nous, les aspects des choses que nous n'avions pas remarqués auparavant et dont elle nous fait prendre conscience, les analogies et les ressemblances surprenantes sur lesquelles elle attire notre attention, etc. : « Le mot d'esprit ou le rêve ou la métaphore peuvent, comme une image ou un coup sur la tête, nous faire apprécier un fait — mais ce n'est pas en représentant, ou en exprimant, le fait » (*ibid.*, p. 262). Si ce que la métaphore nous fait remarquer ou voir est de type propositionnel et constitue un fait (ce qui n'est, du reste, sûrement pas le cas le plus fréquent), l'explicitation de la métaphore peut nous dire de quel fait il s'agit et éventuellement provoquer ou faciliter la reconnaissance de celui-ci, mais ce qu'elle explicite n'est pas un contenu métaphorique que la phrase posséderait en plus de sa signification ordinaire.

Il subsiste néanmoins une différence évidente avec le cas de l'usage secondaire, puisque quelqu'un qui tenterait d'expliquer la caractéristique de mercredi sur laquelle l'attention est attirée, lorsqu'on dit de lui qu'il est gras, ne pourrait pas le faire autrement qu'en réutilisant ce même mot. On ne pourrait pas dire de lui qu'il a simplement trouvé la façon la plus parlante d'exprimer un fait qui, pour son existence, ne dépend pas de la distinction que nous faisons, par ailleurs, entre des personnes corpulentes et des personnes minces. Le fait brut, si l'on peut dire, est ici que l'on veut utiliser ce mot précis dans son sens familier. De plus, quelqu'un qui maîtrise parfaitement le jeu de langage que nous jouons normalement avec des mots comme « clair » et « foncé », « gras » et « maigre », peut réagir immédiatement dans un sens déterminé, mais également n'avoir pas d'opinion ou même manifester une incompréhension totale, lorsqu'on lui demande de classer les

voyelles *a, e, i, o, u* par ordre de clarté décroissante ou de dire si, pour lui, c'est mercredi qui est gras et mardi maigre, plutôt que l'inverse. Et on ne pourrait pas dire, comme on le ferait sans doute dans le cas d'une métaphore, que c'est parce qu'il est incapable de percevoir une caractéristique ou un fait déterminés sur lesquels l'expression a pour but d'attirer l'attention, qu'il considère celle-ci comme tout à fait incongrue ou dénuée de sens. Une des raisons que l'on peut avoir de dire que celui qui utilise l'expression « plus clair » à propos de deux voyelles la « comprend » dans un autre sens que quelqu'un qui l'utilise à propos de deux objets colorés est qu'il pourrait sembler que nous avons besoin d'un sens particulier pour apprécier les différences de clarté entre les couleurs et d'un autre sens, que tout le monde ne possède pas nécessairement, pour apprécier les différences de clarté entre les voyelles. Mais dire de quelqu'un qu'il est incapable de percevoir la deuxième espèce de relation revient, en fait, simplement à dire qu'il ne veut pas utiliser l'expression de cette façon, et non que quelqu'un qui le fait la comprend nécessairement d'une autre manière (cf. *The Blue and Brown Books*, p. 139). Il se trouve que certains peuvent trouver naturel et d'autres, au contraire, tout à fait bizarre de continuer de cette façon, après avoir appris à utiliser l'expression à propos d'objets colorés.

Wittgenstein dit que seul celui pour qui le mot a sa signification primaire l'utilise dans sa signification secondaire (*Philosophische Untersuchungen*, p. 557). Et il donne comme exemple de cette relation le fait que c'est seulement à quelqu'un qui a appris à calculer, par l'écrit ou oralement, que l'on peut faire comprendre, à l'aide de ce concept du calcul, ce que c'est que calculer de tête (*ibid.*). Il parle également d'une « utilisation secondaire » du concept de douleur, lorsque celui-ci est appliqué à des objets inertes comme des poupées ou des marionnettes (*ibid.*, § 282). La différence entre l'utilisation ordinaire et celle-là est, dit-il, comparable à celle qui existe entre des enfants qui jouent au train en sachant ce qu'est un train et les enfants d'une tribu à laquelle le train est inconnu et qui a simplement emprunté le jeu à d'autres sans savoir

qu'il imite quelque chose. « On pourrait dire, écrit-il, que le jeu n'a pas le même *sens* pour eux que pour nous » (*ibid.*).

Le point crucial dans tous ces exemples est, pour Wittgenstein, le fait que la maîtrise de l'usage secondaire est subordonnée à celle de l'usage primaire et dérivée par rapport à elle. Mais il est, en revanche, la plupart du temps difficile de dire dans quelle mesure la signification secondaire peut également être considérée comme préformée ou impliquée dans la signification primaire. On ne peut certainement pas s'attendre à rencontrer chez tous ceux qui connaissent la signification primaire du mot « gras » une propension aussi déterminée que celle dont Wittgenstein fait état dans son propre cas à qualifier mercredi de gras et mardi de maigre ou même simplement une disposition à l'appliquer à des objets de cette sorte. Quelqu'un qui connaît la signification première d'un mot peut lui donner spontanément un usage second ou en comprendre immédiatement un, lorsqu'il le rencontre pour la première fois, et le trouver parfaitement normal ; mais il peut aussi être totalement déconcerté par lui. Un usage métaphorique peut aussi, il est vrai, susciter la perplexité ou l'incompréhension. Mais on ne pourrait certainement pas comparer le handicap dont souffre quelqu'un qui est incapable, par exemple, de jouer le jeu de langage spécifique qui consiste à attribuer des couleurs déterminées aux voyelles avec l'infirmité que constituerait, si elle était concevable, une incapacité de comprendre et d'utiliser les mots de façon métaphorique. L'aptitude à la métaphore, surtout si, comme le pense Davidson, elle n'implique aucune innovation concernant la signification proprement dite, qui reste exactement celle que tout le monde connaît, et n'exige aucune autre inventivité que celle dont le locuteur normal est capable de faire preuve dans l'usage le plus ordinaire, ne semble pas être une sorte de supplément qui viendrait s'ajouter à quelque chose de plus fondamental, mais une partie constitutive de la maîtrise du langage elle-même[1].

[1] Les théoriciens qui se sont intéressés de près au rôle que joue ...

... la métaphore dans l'acquisition du langage ont insisté sur le fait que la métaphore devrait être considérée comme un phénomène linguistique tout à fait naturel et normal et que les processus impliqués dans la compréhension de l'usage métaphorique ne sont pas différents de ceux qui sont impliqués dans la compréhension de l'usage littéral. Cf. par exemple David E. Rumelhart, « Some Problems with the Notion of Litteral Meaning », in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 78-90. Voir également ce que dit sur ce point Quine : « C'est une erreur (...) de concevoir l'usage linguistique comme litéral dans son corps principal et métaphorique dans ses ornements. La métaphore ou une chose du même genre gouverne à la fois la croissance du langage et la façon dont nous l'acquérons » (« Postscript on Metaphor », in *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, England, 1981, p. 188-189. Il est évident qu'un usage métaphorique n'est pas forcément plus nouveau ou nouveau dans un autre sens qu'un usage littéral.

10. L'idée du « corps de signification » et le « mécanisme » du non-sens

L'aspect le plus déconcertant de la conception que Wittgenstein développe au début des années trente à propos de la possibilité et de l'impossibilité (logiques) réside certainement dans son idée que toutes les impossibilités correspondent à des exclusions ou à des interdits grammaticaux et que toutes les choses que la grammaire, au sens où il utilise le mot, a exclues sont exclues de la même façon et dans le même sens. Dans son compte rendu des leçons que Wittgenstein a données au cours des années 1930-1933, Moore avoue avoir été fortement perturbé par l'usage assez spécial que Wittgenstein faisait de l'expression « règle de grammaire » et avoir essayé en vain de lui faire admettre qu'en tout cas il n'utilisait pas cette expression dans son sens ordinaire. Moore estimait qu'il fallait distinguer au moins deux sens auxquels on peut dire qu'une règle de grammaire a été violée : (1) le sens usuel, qui fait référence à une règle grammaticale reconnue et explicite, comme celle qui interdit par exemple de dire « Si j'aurais su, j'aurais pas venu », et (2) le sens auquel on peut dire que l'affirmation qu'une portion du champ visuel est occupée au même moment par deux couleurs différentes viole une règle de la grammaire. Une incorrection grammaticale, comme celle qui est commise dans le cas (1) repose sur des règles connues et elle n'empêche généralement pas la compréhension de la phrase. Une transgression grammaticale de l'espèce (2) semble à première vue bien différente : si elle pèche contre une règle grammaticale, il s'agit d'une règle qu'on ne trouve dans aucune grammaire, qu'on n'éprouve pratiquement jamais le besoin de formuler et qui peut même rester tout à fait informulée ; mais elle a pour effet de rendre incompréhensible et inimaginable ce qu'elle

exclut, à savoir la co-occurrence de deux couleurs différentes au même endroit dans le champ visuel. D'une façon dont on comprend très bien qu'elle ait surpris Moore, Wittgenstein nie, cependant, qu'il y ait une différence aussi importante qu'on le croit généralement entre les deux espèces de règles :

> « L'expression correcte est "Cela n'a pas de sens de dire..." ; mais d'ordinaire nous utilisons un mode d'expression défectueux qui consiste à parler d'une règle de grammaire. Ainsi cela n'a pas de sens de dire "Cette table est aussi identique que l'autre". Voir ce qui se passe si on utilise le même échiquier et les mêmes pièces que nous le faisons pour les échecs, mais en faisant des mouvements qui ne sont pas prévus par les règles.
>
> Nous avons le sentiment que le premier mésusage auquel Moore fait référence est anodin, mais le second vicieux. Mais en fait les deux sortes de règles sont des règles dans le même sens. Ce qui se passe est simplement que certaines d'entre elles ont fait l'objet d'une discussion philosophique et d'autres non. Si nous discutons une règle, nous devons l'énoncer.
>
> Ces difficultés proviennent d'une fausse analogie. Ainsi le puzzle selon lequel nous ne "pouvons pas" mesurer le temps est dû à l'analogie du temps physique. Nous sommes enclins à dire que nous *ne pouvons pas* imaginer ou penser quelque chose, et nous sous-entendons que nous *pourrions* l'exprimer correctement si nous en avions l'expérience. Dire que "quelque chose est logiquement impossible" ressemble à une proposition. Ainsi, si nous disons que nous ne pouvons pas penser ensemble rouge et bleu dans le même espace visuel, nous avons l'impression d'*essayer* de le faire, comme si nous *parlions* du monde physique ; nous nous dupons d'une certaine façon nous-mêmes et croyons que cela *peut* être fait.
>
> Les règles grammaticales sont toutes de la même espèce, mais ce n'est pas la même erreur, si un homme viole l'une d'entre elles, que s'il en viole une autre. S'il uti-

lise "j'aurais"au lieu de "j'avais", cela ne provoque pas de confusion ; mais, dans l'autre exemple, l'analogie avec l'espace physique (cf. deux personnes sur la *même* chaise) entraîne une confusion. Lorsque nous disons que nous ne pouvons pas penser à deux couleurs à la même place, nous commettons l'erreur de croire que c'est une proposition, bien que cela n'en soit pas une ; et nous n'essaierions jamais de dire cela si nous n'étions pas induits en erreur par une analogie. Il est trompeur d'utiliser les mots "ne peut pas" parce que cela suggère une mauvaise analogie. Nous devrions dire "Cela n'a pas de sens de dire..."

La règle concernant rouge et bleu ((2) ci-dessus) est une règle concernant l'usage du mot "et"; et nous ne dirions que "j'aurais" ((1) ci-dessus) n'a pas de sens que si quelqu'un disait que cela pose un problème philosophique » (*Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, p. 97-98).

Wittgenstein indique clairement dans ce passage et dans des remarques du même genre que l'on trouve à d'autres endroits dans ses écrits qu'il vaudrait mieux, selon lui, s'abstenir d'utiliser des expressions comme « On ne peut pas... » à propos de l'impossibilité logique, parce que cela incite déjà fortement à traiter une impossibilité logique à peu près comme s'il s'agissait d'une impossibilité empirique. On croit que, là aussi, on ne peut pas faire une chose déterminée, que l'on peut cependant essayer de faire, mais sans y parvenir, comme lorsqu'on essaie vainement de faire asseoir deux personnes sur la même chaise. Nous n'avons pas, par exemple, d'expérience correspondant à ce qu'on pourrait appeler « éprouver la douleur de quelqu'un d'autre » ; mais il nous semble que, si nous en avions une, nous serions capables de la reconnaître et de l'exprimer correctement. Et c'est cela qui nous fait croire que la proposition « On ne peut pas éprouver la douleur de quelqu'un d'autre » décrit une expérience qui, dans les faits, nous est refusée, alors que ce qu'elle dit est plutôt simplement que cela n'a pas de sens de parler d'éprouver

la douleur de quelqu'un d'autre. « Étrange, écrit Wittgenstein, que l'on doive pouvoir dire que tel ou tel état de choses est impensable! Même si nous voyons dans la pensée essentiellement un accompagnement de l'expression, les mots qui indiquent l'état de choses impensable dans cet énoncé doivent donc bien être sans accompagnement. Quelle espèce de sens l'énoncé doit-il donc avoir ? À moins qu'il ne dise que ces mots n'ont pas de sens. Mais dans ce cas ce n'est pas, quasiment, leur sens qui est dénué de sens ; ils sont exclus de notre langage, comme par exemple n'importe quel bruit arbitraire ; et la raison de leur élimination *expresse* ne peut consister que dans *la tentation où nous sommes* de les confondre avec une phrase de notre langage[1]. » Wittgenstein ne voit manifestement ici que deux possibilités : (1) abandonner la conception naturelle du non-sens, qui oblige à traiter le non-sens comme un sens qui, en quelque sorte, n'a pas de sens, et (2) retomber dans une forme suspecte de psychologisme, qui consiste à traiter une suite de mots qui indique un état de choses impensable comme ayant malgré tout un sens, qui consiste dans l'impression que l'on a de chercher à se représenter une chose déterminée, sans toutefois y parvenir.

La position de Wittgenstein sur la question du non-sens est évidemment liée de façon directe à la critique qu'il formule au début des années trente contre l'idée de ce qu'il appelle le corps de signification (*Bedeutungskörper*) que le mot a derrière lui et dont il n'est que la surface apparente. Lorsqu'on combine des mots entre eux, on essaie du même coup de combiner entre eux dans l'espace les corps de signification respectifs qu'ils ont derrière eux, mais on n'y réussit pas forcément. Une suite de mots ne donne un assemblage doué de sens que si cet assemblage est la surface visible d'un assemblage possible de leurs corps de signification à l'arrière-plan. C'est cela qui crée la possibilité du non-sens. Des mots peuvent exprimer un sens impossible, à peu près comme on dirait une construction géométriquement impossible dans l'espace de la signification :

[1] *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe, Band 4, p. 130.

« Considérez l'analogie suivante : entre un cube ou une pyramide avec une surface peinte, derrière laquelle il y a un corps invisible, et un mot et la signification derrière lui. Toute position dans laquelle cette surface pourrait être placée dépendra de la position du corps solide qui est derrière elle. Nous sommes tentés de croire que, si nous savons qu'un cube est derrière la surface peinte, nous pouvons connaître les règles qui gouvernent l'arrangement de cette surface avec d'autres surfaces. Mais ce n'est pas vrai. On ne peut pas déduire la géométrie du cube de la contemplation du cube. Les règles ne suivent pas d'un acte de compréhension » (*Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, p. 50).

Si les surfaces peintes constituent des faces de solides de formes diverses, les arrangements possibles de ces surfaces dépendent entièrement des arrangements possibles des solides correspondants. Si on connaissait ceux-ci, les règles de la grammaire, qui déterminent quelles sont les combinaisons de surfaces, c'est-à-dire de mots, qui sont permises et ont un sens et quelles sont celles qui sont exclues, en découleraient immédiatement. Mais ce que Wittgenstein conteste est précisément que les règles de la grammaire découlent de significations et soient responsables envers des significations préexistantes. Cela n'est pas possible, puisqu'avant la grammaire il n'y a pas de signification qui puisse rendre la grammaire obligatoire : la signification ne détermine pas la grammaire, elle est constituée par elle. Contrairement à ce que l'on est tenté de croire, la reconnaissance des obligations imposées par la grammaire ne résulte donc pas de la connaissance ou de la compréhension de significations qui la précèdent.

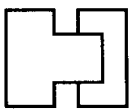
Lorsque nous disons qu'on ne peut pas utiliser les mots « non » et « pomme » dans la combinaison « non-pomme », nous pensons à nouveau implicitement à une impossibilité quasi-physique, comparable à l'impossibilité d'ajuster l'une à l'autre deux pièces qui n'ont pas les formes requises. La terminologie

que Frege utilise, lorsqu'il parle d'expressions saturées et d'expressions non-saturées, semble être inspirée plutôt de la chimie ; mais l'image qu'il a en tête est évidemment du même type que celle dont on vient de parler. Dans les leçons des années 1932-1935, Wittgenstein dit :

« Considérons à nouveau la négation, en particulier la négation de "pomme". Quel est le critère qui permet de dire que nous l'avons nié ? Si le critère est seulement le fait d'écrire "non" devant "pomme", alors nous l'avons fait. Si le critère est que la combinaison de signes soit utile, alors, de toute évidence, elle peut être rendue utile. S'il est requis que l'expression soit accompagnée par une certaine sensation ou un certain geste, alors pourquoi cela ne devrait-il pas arriver ? Aucun de ces critères n'est satisfaisant. Nous voulons que "non" soit *utilisé* d'une certaine façon. Vous étiez désarçonnés par mon usage de "non" avec "pomme" ; mais cela ne pouvait pas avoir été parce que nous ne l'utilisons pas ainsi, étant donné que nous le faisons parfois. Ce que vous devez vouloir dire est que vous ne voulez pas l'utiliser de cette façon. Vous voulez dire que l'usage du mot "non" ne va pas avec l'usage du mot "pomme" » (p. 144).

Il y a ici deux façons très différentes de se représenter la situation, entre lesquelles nous hésitons :

« La difficulté est que nous oscillons entre deux aspects : (1) que *pomme* est une chose ou une idée qui est comparable à une forme déterminée, que la négation lui soit ou non préfixée, et que la négation est comme une autre forme qui s'ajuste ou ne s'ajuste pas à elle :



(2) que ces mots sont caractérisés par leur usage, et que la négation n'est pas complétée, avant que son usage avec « pomme » ne soit complété. Nous ne pouvons pas demander si les usages de ces deux mots vont ensemble, car leur usage est donné uniquement lorsque l'usage de l'expression complète « non pomme » est donné. Car l'usage qu'ils ont, *ils l'ont ensemble*. Les deux idées entre lesquelles nous hésitons sont deux idées concernant la signification (1) qu'une signification est d'une certaine façon présente pendant que les mots sont prononcés, (2) qu'une signification n'est pas présente, mais est définie par l'usage du signe. Si les significations de « non » et « pomme » constituent ce qui est présent lorsque les mots sont prononcés, nous pouvons demander si les significations de ces mots vont ensemble ; et ce sera une question d'expérience. Mais si la négation doit être définie par son usage, cela n'a pas de sens de demander si « non » va avec « pomme » ; l'idée d'aller avec doit disparaître. Car l'usage que cela a est son usage dans la combinaison » (*ibid.*).

Lorsque nous disons que nous ne pouvons pas utiliser « non pomme » comme nous pouvons utiliser « — (les pommes sont rouges) », nous ne décrivons pas, bien que nous ayons l'impression de le faire, ce que nous ne pouvons pas au juste. Wittgenstein commente la situation de la façon suivante :

> « Ce qui ne peut pas être décrit parce qu'il est défendu par les règles, on ne peut pas le faire. Mais maintenant en disant que nous ne pouvons pas utiliser "non pomme" comme nous pouvons utiliser "— (les pommes sont rouges)", nous n'avons pas décidé comment nous devons savoir quand utiliser "—" et "pomme". L'usage de "pomme" lui-même exclut-il la négation ? Nous fixons la grammaire de "pomme" et "non" en considérant le reste de leurs usages. Mais la question demeure de savoir comment nous devons les utiliser dans un cas où nous ne les avons pas

> utilisés. Ce que nous devons faire est énoncer des règles, et à ce moment-là cela ne serait plus une question de savoir si "non" s'applique ou ne s'applique pas à "pomme", mais de savoir s'il y a un usage fixé au préalable.
>
> Fixer l'usage du signe de la négation veut dire décider ce que l'on doit mettre à l'intérieur des parenthèses : — ( ). Si nous disons que nous ne voulons pas mettre un nom de fruit à la place du blanc, alors nous avons fixé cela et pas plus. Supposez que je trace un cercle et dise qu'il peut y avoir des pommes partout dans l'univers, mais pas dans le cercle. Cela ne pourrait-il pas signifier "non pomme" ? Cela dépendra de la façon dont l'usage est fixé. Mais nous n'ajustons pas l'une à l'autre des choses séparées comme des corps solides séparés » (*ibid.*, p. 145).

Le problème provient donc du fait que nous devons fixer l'usage des mots « non » et « pomme » dans un contexte déterminé. Ce que nous ne pouvons pas faire est parler d'un usage qui interdit de les utiliser dans ce contexte, car justement nous ne les utilisons pas dans ce contexte ; nous ne pouvons pas parler d'un usage de « non » et « pomme » dans le contexte « non pomme », puisque, précisément, il n'y a pas d'usage de la combinaison « non pomme ». Autrement dit, ou bien nous avons donné un usage à la combinaison « non pomme », ce qui est tout à fait possible, même si ce n'est peut-être pas d'un grand intérêt, et, du même coup, nous en avons donné un aux mots « non » et « pomme » dans cette combinaison ; ou bien nous n'avons rien fait de tel et, dans ce cas, il ne peut être question d'usages de « non » et de « pomme » qui seraient ou ne seraient pas compatibles dans la combinaison en question. Ce que nous devons décider est, en l'occurrence, uniquement si nous voulons ou non utiliser les mots dans cette combinaison et de quelle façon. Un usage nouveau que nous souhaitons introduire aura, bien entendu, des comptes à rendre à ceux qui existent déjà et il peut être, de ce point de vue, peu intéressant ou même inacceptable ; mais il n'a pas de comptes à rendre à une signification indépendante, conçue comme une

sorte de solide qui a une forme déterminée qui lui permet ou, au contraire, lui interdit de s'ajuster avec d'autres à l'arrière-plan des signes. L'impossibilité de mettre ensemble « non » et « pomme », si la grammaire a exclu cette combinaison, n'a donc rien à voir avec une impossibilité physique ; et elle n'est pas non plus une impossibilité simplement plus radicale que l'impossibilité physique : « L'impossibilité de mettre ensemble les deux pièces semble du même ordre que l'impossibilité physique, elle est seulement plus impossible! Si on fixe l'usage de "pomme" d'une manière telle qu'il exclut l'usage de "non" devant lui, alors l'impossibilité de mettre les deux ensemble n'est pas comme l'impossibilité d'un ajustement physique » (*ibid.*, p. 146).

On commettrait, de toute évidence, une erreur complète si on essayait de réduire ce que dit Wittgenstein à la constatation triviale du fait que nous aurions très bien pu utiliser le mot « non » pour désigner autre chose que la négation et lui faire désigner une chose qui permettrait à la combinaison « non pomme » d'être une combinaison douée de sens et autorisée. Même les partisans de la conception qu'il récuse peuvent évidemment admettre qu'en ce sens-là un mot n'a, effectivement, pas d'autre signification que celle que nous lui avons donnée. Mais, pour lui, lorsqu'on parle de donner un sens à un mot, cela ne doit surtout pas être compris comme suggérant qu'il existe un monde de significations qui est antérieur au langage et dont il nous appartient de distribuer comme nous l'entendons les éléments sur les expressions de notre langage. Comme le dit Alberto Coffa : « La loi de la double négation *est* vraie en vertu des significations de la négation et de l'implication ; mais nous ne devons pas interpréter cela comme disant que la *raison pour laquelle* la loi est vraie est que la négation et l'implication sont ce qu'elles sont. Le chemin sémantique explicatif ne va pas d'"objets" wittgensteiniens ou de significations à des lois qui les concernent et ensuite à notre comportement linguistique raisonnable, mais en sens inverse, de notre comportement linguistique à des significations. Le niveau explicatif ultime en sémantique

n'est pas donné par des références à la non-saturation ou à la forme d'objets ou de significations, mais par la référence à l'activité donatrice de sens d'êtres humains, une activité qui trouve sa réalisation dans l'adhésion qu'ils donnent à des règles[1]. » Si les significations, au sens dont il s'agit, ont été introduites dans un but qui est essentiellement explicatif, on voit très bien pourquoi Wittgenstein, du début des années trente, où il lui est arrivé de dire que la notion de signification était devenue tout bonnement désuète, jusqu'à la fin de son itinéraire philosophique, s'est demandé tout à fait sérieusement jusqu'à quel point nous avons simplement besoin d'elles.

Dans la mesure où il estime que toutes les prohibitions de la grammaire sont finalement du même type et qu'il n'y a pas lieu de considérer certaines d'entre elles comme réflétant des impossibilités plus fondamentales ou plus radicales que d'autres, Wittgenstein donne l'impression de négliger ouvertement des distinctions qui, du point de vue philosophique, ont été généralement considérées, au contraire, comme essentielles. Husserl, par exemple, soutient qu'il ne faut surtout pas confondre la véritable absence de signification, celle des expressions comme « vert est ou », qui, à proprement parler, ne sont pas des expressions, avec ce qu'il appelle « l'*impossibilité* a priori *d'un sens remplissant* [2] », qui est la caractéristique des expressions contradictoires comme « cercle carré ». Une expression a une signification dans le deuxième sens, « quand un remplissement *possible*, en d'autres termes la possibilité d'une illustration intuitive, formant une unité, correspond à son intention » (*ibid.*) Elle n'en a pas, lorsqu'au contraire « nous appréhendons l'impossibilité idéale de ce remplisse-

[1] Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, To the Vienna Station, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 267.

[2] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, traduction française par Hubert Elie, Lothar Kelkel et René Schérer, P. U. F., Paris, 1959-1963, Recherche I, p. 65. J'ai parfois modifié quelque peu la traduction.

ment de signification en vertu du vécu de l' "incompatibilité" des significations partielles dans l'unité de remplissement intuitionnée » (*ibid.*).

Il faut donc, d'après Husserl, distinguer soigneusement deux espèces de vécus : le vécu de l'impossibilité du sens remplissant et celui de l'impossibilité de la signification elle-même. Husserl conteste la tendance que nous avons à qualifier de « dépourvues de signification », au premier sens, des expressions contradictoires ou comportant des incompatibilités évidentes. Il y a au moins deux raisons déterminantes qui s'opposent à cette façon de faire. (1) Aux yeux de Husserl, avoir une signification et viser un objet veulent dire, pour une expression, la même chose. Dans ce cas-là, comment serait-il possible de dire d'une expression contradictoire, comme « un carré rond », qu'elle vise un objet qui, en vertu de sa signification elle-même, ne peut pas exister, si on doit considérer cette expression comme dépourvue de signification ? Husserl approuve donc, sur ce point, entièrement la réaction de Marty, qui se demande comment on pourrait, si les mots n'ont pas de sens, comprendre la question de savoir si une chose de l'espèce considérée existe ou non et y répondre par la négative. Une expression comme « un carré rond » doit avoir une signification, mais l'incompatibilité qui existe entre les significations partielles qui la composent élimine *a priori* la possibilité pour un objet de lui correspondre. (2) Si on pense qu'une expression comme « un carré rond » est dépourvue de signification, on devra également considérer comme dépourvues de signification toutes les expressions dont les mathématiciens établissent par des démonstrations parfois très compliquées qu'« elles sont sans objet » (*ibid.*, p. 64), et cela signifie, bien entendu, *a priori*, et non pas simplement pour des raisons empiriques, sans objet. On devra donc être prêt à nier, par exemple, qu'une expression comme « décaèdre régulier » désigne simplement un concept. D'après Husserl, ce qui se passe en pareil cas n'est pas que l'expression apparaît, au terme de la démonstration, comme une expression dénuée de sens, mais plutôt que son sens apparaît comme ayant été

construit d'une façon qui recélait une contradiction qui n'était pas immédiatement reconnaissable et qui a pour effet d'empêcher *a priori* qu'un objet puisse lui correspondre.

J'ai déjà donné une idée de la réponse de Wittgenstein à ce genre d'arguments. Pour lui, l'analogie entre « un carré vert » et « un carré rond » et entre « un octaèdre régulier » et « un décaèdre régulier » n'est pas que, dans chacun des deux couples, la première et la deuxième expression visent un objet de la même nature, un carré d'une certaine sorte dans le premier cas et un polyèdre régulier d'une certaine sorte, dans le deuxième, avec cette différence que l'objet, qui peut être, dans le premier cas, un objet existant, ne peut l'être dans le deuxième. Elle consiste simplement dans la similitude qui existe entre deux expressions construites de la même manière à partir de constituants qui, pris individuellement, ont une signification qui nous est familière. Quant à ce que les mathématiciens établissent, c'est bien que l'expression « décaèdre régulier » n'a pas de sens, et cela veut dire pas plus de sens que l'expression « tables, chaises, chaussures », et non pas simplement qu'elle vise un objet qui ne peut pas exister.

Husserl soutient, pour sa part, qu'il est indispensable de faire une distinction nette entre ce qui n'a pas de sens, le nonsens proprement dit (*das Unsinnige*) et l'absurdité ou le contre-sens (*das Widersinnige*). Dans le premier cas, celui de « Vert est ou », c'est la signification elle-même qui est impossible ; dans le deuxième, celui de « un carré rond », « la signification elle-même existe » (*Recherche IV*, p. 122), mais l'objet ne peut exister. Husserl écrit : « La combinaison *un carré rond* donne lieu vraiment à une signification unitaire, qui a son mode d'être dans le monde des significations idéales, mais c'est une évidence apodictique qu'à la signification existante ne peut correspondre aucun objet existant. Si par contre nous disons *un rond ou ; un homme et est*, etc., il n'existe même pas là de significations qui correspondent à ces assemblages comme leur sens exprimé. Les mots qu'on a rassemblés éveillent sans doute en nous la représentation indirecte d'une

certaine signification unitaire exprimée par eux, mais nous avons en même temps l'évidence apodictique qu'une telle signification ne peut exister, que des parties de signification de cette nature et combinées de cette manière sont incompatibles dans une signification unitaire » (*ibid.*, p. 121).

Ce que Husserl appelle la « morphologie pure des significations » a pour but d'exclure le non-sens, et non le contre-sens, c'est-à-dire de séparer les significations qui ne peuvent exister de celles qui existent, de façon complètement indépendante de la question de savoir si ces dernières sont « objectives » ou « sans objet » (*ibid.*, p. 129). Dans le langage qu'utilise Bolzano, on peut dire qu'il est essentiel de faire une distinction entre les expressions linguistiques auxquelles ne correspond aucune représentation (objective) et celles auxquelles correspond une représentation qui est simplement sans objet (*gegenstandlos*), parce que l'existence d'un objet de cette sorte est exclue par la nature de la représentation elle-même. C'est le cas, pour Bolzano, de « rien » et également d'expressions comme « carré rond » et « vertu verte »: « Nous nous représentons sans doute et nous devons nous représenter quelque chose par des expressions de cette sorte ; mais ce n'est pas l'*objet* de ces expressions, mais la représentation en soi. Ces exemples montrent, du reste, immédiatement par eux-mêmes et de façon évidente qu'aucun objet ne peut leur correspondre, parce qu'ils lui attribuent des caractéristiques qui se contredisent l'une l'autre. Seulement il pourrait y avoir aussi des représentations qui sont sans objet non pas précisément parce qu'elles attribuent à leur objet des déterminations contradictoires, mais pour n'importe quelle autre raison. Ainsi, des représentations comme "montagne d'or", "un cep de vigne qui est en fleur en ce moment précis" sont peut-être sans objet, bien qu'elles ne contiennent justement rien de contradictoire » (*Wissenschaftslehre*, § 67). Ce qu'il faut dire, en pareil cas, pour Bolzano, est que les expressions en question ont une matière (*Stoff*), qui est constituée par la représentation en soi correspondante et que l'on a malheureusement tendance à confondre avec leur objet, ce qui peut inciter à considérer soit qu'elles n'ont

pas de matière et ne sont par conséquent pas des représentations authentiques, sous prétexte qu'elles n'ont pas d'objet, soit que, puisqu'elles ont une matière, elles doivent avoir également un objet. La signification d'une expression peut déterminer un objet, existant ou non, susceptible de lui correspondre dans la réalité ; mais elle peut aussi être constituée d'une manière telle qu'elle exclut *a priori* qu'un objet puisse lui correspondre ; et c'est pourquoi il est essentiel de ne pas céder à la tentation de considérer comme purement et simplement dépourvues de signification des expressions comme « carré rond » et « vertu vicieuse ». Les représentations objectives (ou « en soi ») constituent, chez Bolzano, les parties constituantes des « propositions en soi » et elles jouent un rôle qui peut être comparé à celui des sens frégéens. À une expression qui est proprement dénuée de sens comme « un rond ou » ne correspond aucune représentation objective, parce que l'existence de celle-ci est rendue impossible par la nature des constituants dont elle est supposée être composée. Mais à une expression qui associe deux idées contradictoires (comme « carré rond ») ou disparates (comme « vertu verte ») il ne correspond simplement aucun objet.

Nous savons ce que c'est pour un objet que d'être une vertu et également ce que c'est pour un objet que d'être vert. Mais il n'en résulte apparemment pas que nous sachions également ce que c'est pour un objet que d'être une vertu et d'être vert, autrement dit, d'être une vertu verte. Mais ne pourrait-on pas dire aussi bien que nous le savons, mais savons également qu'un objet de ce genre ne peut pas exister, de même que, pour prendre un autre exemple du même type, puisque nous savons ce que c'est que d'être un géranium et ce que c'est que d'être honnête, nous savons, du même coup, ce que serait un géranium honnête, s'il existait, et également qu'il n'en existe pas (comparer avec « être un honnête géranium ») ? On a envie de dire que ce n'est pas du tout la même chose de classer dans la catégorie des expressions dénuées de sens une expression comme « être un géranium honnête » et de dire qu'il est seulement nécessairement faux d'un objet quelconque qu'il soit un

géranium honnête, ou encore que l'expression a bel et bien un sens et que c'est précisément à cause de lui qu'elle ne peut pas avoir d'objet. Mais la difficulté est qu'il n'est pas simplement impossible de trouver un objet de ce genre, mais, plus radicalement, d'en chercher simplement un. Si l'expression a un sens, cela devrait avoir également un sens de chercher un objet qui lui corresponde, même s'il n'en existe pas ; et si cela n'en a pas, cela ne peut être que parce que l'expression a été exclue du langage. Or « exclu », pour Wittgenstein, ne peut pas vouloir dire, dans les cas de cette sorte, « à moitié exclu », comme ce serait le cas si ce que Husserl appelle le « contresens » devait être considéré encore comme un sens d'une certaine sorte, un sens dans lequel un objet est en quelque sorte décrit et en même temps rendu impossible par la description. Wittgenstein dit qu'une assertion comme « On ne peut pas imaginer un blanc transparent ou de l'eau blanche » (Runge) veut dire qu' « on ne peut pas décrire (par exemple peindre) à quoi ressemblerait une chose claire blanche, et cela signifie : on ne sait pas quelle description, quelle représentation (*Darstellung*) ces mots exigent de nous[1] ». On ne peut donc pas dire que les expressions de cette sorte décrivent une chose (impossible). Ce qu'il faut dire est plutôt qu'il est impossible d'en extraire une description de quoi que ce soit. Il semble naturel de considérer que des expressions comme « un blanc transparent », « de l'eau blanche » ou « un vert rougeâtre » constituent des descriptions au moins verbales et que nous sommes simplement incapables de faire correspondre à celles-ci des représentations psychologiques ou picturales quelconques. Mais ce serait, d'après Wittgenstein, dire déjà beaucoup plus que nous ne le devrions, puisque, pour lui, si ces expressions sont exclues, c'est de l'univers de celles que nous reconnaissons et utilisons comme des descriptions, et non pas simplement de celui des descriptions qui peuvent avoir un objet. Et il va sans dire que, pas plus qu'il n'est sensible à l'importance de la distinction

[1] *Bemerkungen über die Farben*, B. Blackwell, Oxford, 1977, I, § 23.

qui doit être faite, selon Husserl, entre le non-sens et le contresens ou l'absurdité, Wittgenstein ne semble spécialement préoccupé ou même simplement intéressé par la nécessité de distinguer entre l'absurdité formelle ou analytique (« un carré qui n'est pas carré ») et l'absurdité matérielle ou synthétique (« un carré rond »). Ces distinctions pourraient avoir un intérêt, du point de vue des explications différentes qui peuvent être données de l'exclusion de non-sens qui semblent effectivement bien différents. Mais elles ne créent pas de distinction ni de stratification ou de hiérarchie philosophiquement intéressantes entre des espèces différentes de non-sens.

Il est bien connu que les théories compositionnelles de la signification se heurtent à des difficultés sérieuses, lorsqu'elles essaient de passer de l'intention à la réalisation, autrement dit, de formuler un ensemble de règles qui ont pour prétention de tracer une fois pour toutes et indépendamment des circonstances de l'usage une ligne de démarcation qui sépare les combinaisons de mots douées de sens de celles qui ne le sont pas. « Il n'y a pas, écrivent Hacker et Baker, de principes d'une généralité acceptable qui formulent des conditions nécessaires et suffisantes pour que des combinaisons de mots aient un sens. C'est un fait notoire que les tentatives de construction de théories générales des catégories tendent vers la conclusion absurde qu'il y a autant de catégories qu'il y a de mots et, de toute façon, les locuteurs compétents n'invoquent pas de règles de cette sorte pour justifier la discrimination qu'ils effectuent entre le sens et le non-sens. L'idée qu'une phrase a *invariablement* un sens ou *invariablement* n'a pas de sens est chimérique, et défendre ce dogme en catégorisant des phrases intuitivement mal formées comme nécessairement fausses mène d'une absurdité à une autre. Ce sont des difficultés sérieuses pour le compositionnalisme. Car il serait absurde de se replier sur la position qui consiste à dire que *toute* combinaison de mots individuellement doués de sens a un sens[1]. »

[1] G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Language, Sense and Nonsense*...

Cette situation, remarquent Hacker et Baker, peut susciter deux espèces de réactions qui semblent l'une et l'autre sans espoir. La première est celle qui consiste à défendre une forme d'anarchisme sémantique et à nier la légitimité d'une distinction entre le sens et le non-sens. La deuxième, plus plausible, consiste à soutenir qu'il n'y a pas de restrictions de sélection propres à la sémantique : seules les combinaisons de mots mal formées sont dénuées de sens, alors que les combinaisons qui sont ordinairement exclues comme étant des non-sens sémantiques sont plutôt nécessairement fausses. Selon cette deuxième conception, des phrases comme « D'incolores idées vertes dorment furieusement », « Ce géranium est honnête » ou « Voilà un arc-en-ciel mort » sont anormales uniquement de la même façon que « Ce paillasson est à la fois rond et carré » et « Deux est premier et n'est pas premier ». Elles ne sont pas vraies et, à la différence des faussetés de l'espèce usuelle, elles ne *peuvent* pas l'être, pour des raisons qui résultent directement de la nature de la signification qu'elles expriment. Le fait que Husserl ne considère justement pas les deux dernières phrases comme présentant le même type d'anomalie sémantique est ici secondaire. La chose importante dans toutes ces phrases est le fait que l'on renonce à les exclure comme dénuées de sens et décide de dire que c'est en vertu du sens qu'elles ont qu'elles ne peuvent s'appliquer aux objets dont elles parlent. Contrairement à ce que l'on croit parfois, Wittgenstein n'accepte certainement pas la première des deux solutions qui viennent d'être envisagées, puisqu'il considère la distinction entre le sens et le non-sens non seulement comme réelle, mais également comme première et irréductible, ce qui constitue, du reste, précisément la raison pour laquelle il est vain d'essayer de la faire reposer sur des *lois* du sens qui pourraient être exposées dans une *théorie* quelconque. Et il n'accepte pas davantage la deuxième possibilité, puisqu'il pense que, si une expression est exclue, ce

··· A Critical Investigation into Modern Theories of Language, B. Blackwell, Oxford, 1984, p. 336-337.

n'est jamais en vertu du résidu de sens que son caractère grammaticalement bien formé pourrait sembler lui garantir ou du sens qu'elle devrait avoir, si elle en avait un. La distinction importante est celle qui existe entre les expressions qui sont utilisées et celles qui ne le sont pas ; et il n'est pas satisfaisant de dire d'une expression qu'elle a un sens ou un reste de sens, même si elle n'est pas ou pas encore utilisée de façon quelconque. Or, si une expression de ce genre doit avoir un usage, c'est un usage qui ne peut que lui être conféré par une détermination positive qui reste encore à effectuer. Une expression pour laquelle nous n'avons pas d'usage n'a pas de sens ; et une expression dénuée de sens n'a *aucun* sens, tant que nous ne lui en avons pas donné effectivement un.

Le problème qui se pose, aux yeux de Wittgenstein, est celui de l'image qu'il y a derrière des conceptions comme celles de Bolzano et de Husserl. La distinction que fait Husserl entre le non-sens et le simple contresens repose sur la différence qui doit être faite entre deux façons dont les significations partielles peuvent se faire obstacle ou se contredire, lorsqu'on essaie de les combiner en une signification complexe. Il y a des cas dans lesquels les significations sont tout simplement empêchées par elles-mêmes de se combiner en une signification quelconque et d'autres dans lesquels elles réussissent effectivement à le faire, mais d'une façon qui entraîne l'impossibilité pour un objet ou un état de choses quelconques de satisfaire les exigences qu'implique le résultat obtenu. On pourrait dire, en utilisant l'image que Wittgenstein critique, celle de la « machinerie logique » qui est supposée être à l'œuvre derrière les symboles, que le non-sens correspond au cas dans lequel les constituants de la signification ne sont même pas susceptibles de s'assembler comme les parties d'un mécanisme et le contresens au cas dans lequel ils le font bel et bien, mais d'une manière telle que le mécanisme, en quelque sorte, « se bloque ». Un exemple typique de la deuxième espèce semble être la contradiction logique. La raison pour laquelle Wittgenstein conteste l'importance philosophique d'une distinction comme celle dont il s'agit est qu'elle implique l'accep-

tation préalable de l'idée que la signification peut être dissociée complètement de l'usage et mener une existence autonome qui lui permet en quelque sorte d'accompagner le mot dans toutes les phrases dans lesquelles il apparaît et dans toutes les situations dans lesquelles elles sont susceptibles d'être utilisées. C'est, comme on l'a vu, sur cette idée que repose la croyance à l'existence de non-sens qui résultent de façon spécifique de la signification des mots qui y sont utilisés.

Pour ne pas risquer un malentendu sérieux, il est important de rappeler que Husserl ne croit évidemment pas plus que Frege et Wittgenstein à l'existence de non-sens bien formés. Mais ce n'est pas, comme eux, parce qu'il rejette la conception naturelle du non-sens ; c'est parce que les expressions que l'on pourrait être tenté de désigner de cette façon ne sont, pour lui, en aucune façon dénuées de sens. Si on considère une phrase comme « Cet arbre est vert », dont la forme est « Cet S est p », on peut substituer à la variable S n'importe quel contenu de signification de forme nominale et à la variable p n'importe quel contenu de forme adjectivale, sans que la phrase obtenue cesse de posséder une signification unitaire. C'est seulement lorsqu'on ne respecte pas la catégorie des matériaux de signification que l'unité de sens se perd. C'est ce qui se passe si on remplace, par exemple, une matière nominale par une matière adjectivale, relationnelle ou propositionnelle. Mais des phrases du type « Cet or, ce nombre algébrique, ce corbeau bleu, etc., est vert » et, de la même façon, « César est un nombre premier » ne comportent aucune transgression catégorielle en ce sens-là et sont par conséquent tout à fait douées de sens. Husserl dit que, lorsque nous permutons librement les matériaux de signification en restant à l'intérieur de leur catégorie, nous pouvons assurément obtenir comme résultat « des significations fausses, stupides, ridicules », mais certainement pas une absence de signification (*Recherche IV*, p. 113). Il peut, naturellement, y avoir des distinctions supplémentaires à faire à l'intérieur des catégories de signification elles-mêmes, pour expliquer ce qui fait que les significations obtenues sont dans certains cas fausses, idiotes ou risibles, mais il ne peut y

avoir aucun doute sur le fait que ce sont bien des significations. En revanche, si nous construisons des « phrases » comme « Dieses leichtsinnig ist grün », « Intensiver ist rund », « Dieses Haus ist gleich », nous n'obtenons qu' « une suite de mots dans laquelle chaque mot, en tant que tel, a sans doute un sens, ou renvoie à un contexte de sens complet, mais il nous est principiellement impossible d'obtenir un sens unitaire complet » (*ibid.*, p. 113-114). Comme on le voit, lorsque des mots mis ensemble d'une certaine façon ne produisent aucun sens, c'est bien à cause de la signification qu'ils ont et, plus précisément, de la forme de cette signification, et non de leur absence de signification, qu'ils le font. Contrairement à ce que Wittgenstein dit à propos d'exemples comme « Socrate est identique », Husserl considère que « Das Haus ist gleich » est un non-sens à cause de la forme de signification de « gleich », qui est celle d'une expression relationnelle, et non pas parce que nous ne lui avons pas donné la signification adjectivale qui permettrait de donner un sens à la phrase.

Il y a, d'après Wittgenstein, deux façons dont nous pouvons penser à la signification d'un mot : 1) la signification comme étant une représentation, une image ou, en tout cas, une chose qui est supposée correspondre au mot, et 2) la signification comme étant l'usage du mot. Et aucune de ces deux choses ne semble susceptible de donner lieu à un blocage du genre de celui auquel on songe, que celui-ci ait pour effet, comme c'est le cas dans la contradiction, de rendre impossible la vérité seule ou plus radicalement, comme c'est le cas avec les expressions qui sont réellement dénuées de sens, la signification elle-même : « ...Qu'est-ce donc qui est supposé coincer (*jam*) ? Les images ou l'usage ? De l'*usage* vous ne pouvez pas dire qu'il coince, parce que vous avez le droit de fixer l'usage comme vous voulez. Mais comment des *images* pourraient-elles coincer ? Il n'y a qu'une façon dont elles le pourraient, et c'est une façon psychologique.

Le phénomène du coinçage consiste dans le fait que nous disons que ça coince : que nous disons : "Oh, c'est une contradiction et nous ne pouvons rien faire avec elle", etc. Le phéno-

mène n'est pas, pour ainsi dire, quelque part ailleurs et observé par nous dans une autre sphère » (*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939*, p. 191).

Ici aussi, la confusion qui nous menace est celle qui nous pousse à comprendre « On ne peut pas en même temps être assis et ne pas être assis » sur le modèle d'une impossibilité factuelle comme « Je ne peux pas parler et manger en même temps », autrement dit, comme s'il y avait dans le premier cas également quelque chose qu'on ne peut pas faire, mais cette fois en vertu d'une chose qu'on est tenté d'appeler le *sens* même de la contradiction. « L'idée, dit Wittgenstein, est que, quand je vous donne un ordre, il y a les mots — ensuite quelque chose d'autre, le sens des mots — ensuite votre action. Et c'est ce qui se passe avec "Asseyez-vous et ne vous asseyez pas", on suppose qu'en plus des mots et de ce qu'il fait, il y a aussi le *sens* de la contradiction — cette chose à laquelle il ne peut obéir » (*ibid.*, p. 185). Ce qu'il faut se garder de faire ici est d'imaginer « une sorte de collision logique » (*ibid.*, p. 184) et de croire que c'est ce qui explique que l'on ne puisse rien faire avec la contradiction : « Nous comparons de façon tout à fait naturelle une contradiction à une chose qui coince. Je dirais que, quoi que nous puissions donner et concevoir comme une explication de *ce qui fait* qu'une contradiction ne marche pas, c'est toujours simplement une autre façon de dire que nous ne voulons pas qu'elle marche » (*ibid.*, p. 187).

Ce que Wittgenstein dit ici peut être considéré, en un certain sens, comme le dernier stade, le plus radical, et le point d'aboutissement ultime de la critique du psychologisme qui avait été inaugurée par Frege. Car ce qu'il suggère est que c'est seulement une impression psychologique que nous fait la situation qui nous amène à parler d'un télescopage ou d'un blocage qui se produit, à l'arrière-plan des mots, entre les significations elles-mêmes. Une façon adéquate de décrire ce qui se passe, du point de vue psychologique, peut-être de parler d'une sorte de collision qui se produit entre des représentations associées aux mots. Mais la tentation de transposer cela à un univers de

significations qui sont supposées ne pas « aller entre elles » ne peut reposer, justement, que sur la persistance d'une confusion entre la signification et la représentation mentale, autrement dit, sur un reliquat de psychologisme. Comme on a pu le constater, Wittgenstein ne mentionne que deux façons différentes dont on peut regarder la signification et il considère que toute conception qui traite celle-ci comme étant autre chose que l'usage lui-même reste inévitablement liée, en fin de compte, à l'idée de la signification comme constituée par une chose qui est « dans l'esprit » ou a lieu « dans l'esprit », avec toutes les difficultés et les inconvénients qu'elle comporte : « Je ne dis pas que " 'Loup' est un loup" n'a pas de signification. Je ne sais pas comment décider cela. Mais je dirai qu'il n'a pas d'usage — bien que dans certaines circonstances (quand "Loup" est un nom, par exemple) il puisse en avoir un. Nous ne distinguons pas entre avoir une signification et ne pas avoir de signification, mais entre être utilisé et ne pas être utilisé. C'est très important lorsque, par exemple, la question se pose de savoir si les mathématiques sont simplement un jeu avec des symboles ou si elles dépendent de la signification de leurs signes. Cette question disparaît lorsqu'on cesse de penser à la signification comme étant une chose qui est dans l'esprit. Si vous dites "Le signe '2' n'a pas de signification", voulez-vous dire que nous ne comptons pas les chaises ? Ou voulez-vous simplement distinguer entre les mathématiques et leur application ? Il n'est pas question de leur donner une signification indépendamment d'une application » (*ibid.*, p. 223). D'une contradiction, par exemple, Wittgenstein admet qu'il ne sait pas si l'on doit ou non dire qu'elle n'a pas de signification. Mais ce qui est certain est qu'elle n'a pas d'usage et qu'il vaudrait mieux éviter de la considérer comme une « proposition erronée » (« Les choses ne sont sûrement pas ainsi », etc.) et, qui plus est, erronée en vertu de sa signification elle-même.

C'est, effectivement, là que réside le point décisif. Devons-nous accepter l'idée d'une autre sphère, qui n'est pas celle des mots et pas non plus psychologique, la sphère des significations, dans laquelle se produisent les blocages que nous

croyons observer ? Wittgenstein, justement, ne croit pas que nous le devions. Tout comme il y a une morphologie des formes linguistiques, qui traite des lois de formation des expressions, on a tendance à supposer qu'il doit y avoir une morphologie des significations elles-mêmes. La morphologie pure des significations est une théorie des formes de signification possibles ; et il ne serait sans doute pas nécessaire de solliciter beaucoup cette expression pour y retrouver l'idée que les significations sont des configurations d'une certaine sorte, qui sont capables de s'ajuster entre elles selon des lois qui leur sont propres et qu'il s'agit de découvrir et d'énoncer. Aussi naturelle et habituelle qu'elle puisse être, cette idée devrait, selon Wittgenstein, susciter un peu plus de méfiance qu'elle ne le fait généralement.

Husserl, comme on l'a vu, parle, dans le cas d'expressions comme « un rond ou », de la représentation indirecte d'une *certaine* signification unitaire exprimée par les mots. « Nous ne possédons alors, précise-t-il, qu'une représentation indirecte, tendant à la synthèse de ces significations partielles en une signification une, et par là, du même coup, l'évidence (*Einsicht*) qu'à une telle représentation ne peut jamais correspondre un objet, c'est-à-dire qu'une signification du genre de celle qui est visée ici ne peut exister » (*Recherche IV*, p. 122). Ce que nous avons, en pareil cas, est donc uniquement une représentation à travers laquelle la réalisation d'une synthèse entre les significations partielles est simultanément visée et reconnue comme impossible. On pourrait caractériser la position de Wittgenstein comme consistant à soutenir qu'on ne voit pas ce qui pourrait empêcher d'appliquer une analyse du même genre au cas des expressions qui, comme « un carré rond », ne sont pas dénuées de sens, mais simplement absurdes. Car il n'est pas du tout certain que ce à quoi nous avons affaire dans ce cas-là ne soit pas à nouveau simplement la représentation d'une signification unitaire qui résulterait de la synthèse des significations partielles, si elle était effectuable, et en même temps se révèle immédiatement impossible. Autrement dit, ne risquons-nous pas de commettre, ici

aussi, la confusion que Husserl dénonce entre la représentation et la signification de la complexion verbale concernée ? Nous pouvons croire à tort qu'une expression a une signification, si nous prenons la représentation pour la signification elle-même. Mais ne pourrions-nous pas croire aussi, pour des raisons qui sont précisément de ce genre, qu'une expression contradictoire comme « un carré rond » a une signification et que, comme le dit Husserl, le contresens en général n'est pas du tout un non-sens, mais « un domaine partiel de ce qui est doué de sens ? » (*ibid.*, p. 121.)

« Dans sa fonction normale, écrit Husserl, l'expression évoque sa signification ; mais dans les cas où la compréhension fait défaut, l'expression provoquera, peut-être en raison de sa ressemblance sensible (*sinnlich*) avec des expressions significatives (*bedeutsam*), ou comprises, la représentation impropre d'une "certaine" signification qui s'y rapporte, alors que l'on constate précisément l'absence de la signification elle-même » (*ibid.*, p. 121). On peut supposer que des non-sens comme « un rond ou » ou « un homme et est » suscitent une représentation ou une impression de signification à cause de la ressemblance formelle qu'ils ont avec des expressions comme « un rond blanc » et « un homme et elle ». Or cette explication ou ce diagnostic — l'analogie de l'expression avec d'autres qui ont une importance pour nous ou qui sont réellement comprises — sont précisément, comme il a été expliqué plus haut, ceux que Wittgenstein propose d'étendre à tous les non-sens qui réussissent à conserver une apparence de sens. Pourquoi ne serait-ce pas essentiellement la ressemblance linguistique qui existe entre « un rond carré » et « un rond blanc » qui nous incite à supposer que nous parvenons à associer à la première expression non pas seulement une représentation mentale ou, en tout cas, un complexe de représentations de cette sorte, mais également une signification proprement dite ?

Dans les *Recherches logiques*, la distinction des significations dépendantes et des significations indépendantes n'est introduite par Husserl qu'après la distinction générale des objets dépendants et des objets indépendants et constitue une

application de celle-ci au domaine de la signification. La théorie des touts et des parties de signification ne pouvait trouver son fondement que dans la théorie générale des touts et des parties qui avait été élaborée au préalable. Les lois qui ont cours dans ce que Husserl appelle la « sphère des complexions de signification » et qui ont pour tâche de séparer en elles le sens et le non-sens (*Recherche IV*, Introduction) ne sont pas encore les lois logiques, au sens propre du terme. Elles fournissent à la logique les « formes de signification possibles », c'est-à-dire « les formes *a priori* de significations complexes, douées d'un sens unitaire, dont les "lois logiques", au sens prégnant du terme, règlent ensuite la *vérité "formelle"*, ou l'*"objectivité"* » (*ibid.*, p. 85). Tout comme les lois logiques déterminent ce qui est exigé *a priori* et sur la base de la forme pure par l'unité possible de l'objet, les lois de la complexion des significations déterminent « ce qu'exige la *simple unité du sens*, autrement dit, selon quelles formes *a priori* des significations appartenant aux différentes catégories de signification se réunissent en une signification une, au lieu de donner un non-sens chaotique » (*ibid.*, p. 86).

C'est justement cette sorte de parallélisme qu'il est impossible de conserver, si l'on cesse de traiter les significations comme étant elles-mêmes des objets d'une certaine sorte et, plus précisément, des objets qui correspondent aux expressions dont elles sont les significations. Le parallélisme ne signifie pas, bien entendu, que le caractère simple ou composé des significations pourrait être un simple reflet du caractère simple ou composé des objets « représentés » sur le mode du signifier, une possibilité que Husserl écarte résolument (*ibid.*, § 2), mais seulement que des lois de composition spécifiques opèrent *a priori* dans la sphère des significations et que ce sont elles qui servent de fondement à celles qui gouvernent la sphère des expressions, que la grammaire moderne croit pouvoir étudier d'une façon qui se réfère exclusivement à la psychologie et aux autres sciences empiriques. Il y a des lois (et non pas seulement des règles) qui nous empêchent de combiner comme nous le voulons les significations et également, puisqu'une expression ne mérite réellement d'être appelée de ce nom que lorsqu'elle a un sens, les expressions elles-mêmes : « C'est seulement de certaines façons, déterminées au préalable, que les significations vont ensemble et constituent à nouveau des significations douées d'un sens unitaire, alors que les autres possibilités combinatoires sont exclues par des lois : elles ne donnent qu'un amas de significations, au lieu d'une signification une » (*ibid.*, p. 111). Les lois en question sont des lois d'essence : c'est en vertu de ce qu'elles *sont* que les significations peuvent ou ne peuvent pas aller ensemble. Pour Wittgenstein, au contraire, les significations ne sont rien en elles-mêmes et, si l'on en juge d'après les remarques qu'il fait à propos d'une expression comme « non pomme », nous sommes théoriquement libres de combiner des expressions comme nous l'entendons, à charge pour nous de leur *donner* un sens, si nous le voulons, dans le contexte concerné. L'usage est assurément soumis, comme on l'a vu, à certaines exigences de cohérence et de systématicité, mais pas à des contraintes résultant de significations qui seraient susceptibles par elles-mêmes de le rendre possible ou impossible.

Au début des années trente, Wittgenstein s'était reproché (à tort ou à raison) de n'avoir pas distingué aussi strictement qu'il aurait fallu un état de choses ou un fait d'un objet complexe, une confusion qui persiste aussi longtemps que le fait est assimilé à un composé d'une certaine sorte et considéré comme ayant des parties dont il constitue l'assemblage :

> « On peut par exemple — de façon compréhensible pour d'autres — parler de *combinaisons de couleurs et de formes* (par exemple des couleurs rouge et bleu avec les formes carré et cercle) tout comme de combinaisons de différentes formes ou corps. Et ici nous avons la racine de l'expression trompeuse, d'après laquelle un fait est un complexe d'objets. On *compare* donc ici le fait qu'un homme soit malade avec l'assemblage de deux choses dont l'une représente l'homme, l'autre la maladie. Et je peux seulement

dire : gardons-nous de cette image, ou d'oublier qu'il s'agit d'une image.

Ou bien l'on doit dire qu'il en va ici du mot "combinaison" ou "complexe" comme du mot "nombre", qui est utilisé, lui aussi, de différentes façons (ou, si l'on veut, dans différentes significations) — plus ou moins ressemblantes du point de vue logique » (*Wiener Ausgabe*, Band 4, p. 12 ; cf. *Philosophische Grammatik*, p. 199-201).

Or il est clair que, si on considère le sens propositionnel comme une entité qui est du même type que la phrase et structurée comme elle, et qui occupe une position intermédiaire entre elle et le fait, il est difficile de résister à la tentation de le concevoir, lui aussi, sur le modèle d'une combinaison de formes ou de corps d'une certaine espèce. C'est précisément ce qui, en plus de l'idée (ou de l'image qui suggère) que dans le vouloir-dire et la compréhension le langage acquiert une dimension supplémentaire (la profondeur), engendre la mythologie du corps de signification. Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein dit que la position de la pensée ou du sens propositionnel par rapport à la phrase ne peut justement être comparée ni à celle d'un son qui retentit à un moment donné ni à celle d'une combinaison articulée de sons : «L'intention *dans laquelle* on agit n'"accompagne" pas l'action, pas plus que la pensée n'"accompagne" le discours. Pensée et intention ne sont ni "articulées" ni "inarticulées", ni comparables à un son isolé qui résonne pendant l'action ou le discours, ni à une mélodie » (p. 557-558). C'est ce qui fait que, corrélativement, l'appréhension de la signification, la compréhension et le vouloir-dire ne peuvent pas non plus être des expériences quelconques, ni des expériences ponctuelles qui ont lieu à un moment précis, comme l'audition d'un son ou l'occurrence d'une représentation associée à un mot que l'on entend, ni des expériences complexes qui résultent de la combinaison d'expériences de cette sorte.

Dans le premier des deux cas qui ont été distingués plus haut (le non-sens proprement dit), on a, d'après Husserl, l'évi-

dence apodictique de la non-existence de la signification, dans le deuxième (le simple contresens) celle de la non-existence de l'objet qui correspondrait, s'il existait, à la signification. Cela suppose, bien entendu, qu'aussi bien dans une expression comme « un rond ou » que dans une expression comme « un carré rond », on soit en mesure de donner aux mots leur signification familière, qui est déterminée indépendamment du contexte particulier de l'expression considérée, et de se rendre compte que, dans le premier cas, ces significations ne peuvent se combiner en une signification unitaire, alors que, dans le deuxième, on a bien une signification unitaire, mais qui est telle qu'aucun objet ne peut la satisfaire. Ce que Wittgenstein nie est justement que nous devions avoir donné un sens aux mots qui composent l'expression pour pouvoir constater, dans le premier cas, qu'elle n'a pas de sens et, dans le deuxième, que, si elle a bien un sens, elle ne peut cependant pas avoir d'objet. Dans les deux cas, l'absence de sens de l'expression résulte de celle d'un ou plusieurs de ses constituants, et non du sens de ceux-ci ; et, par conséquent, les non-sens qui ont une « semblance de sens » ne sont pas plus près que les autres d'avoir un sens.

Cela n'oblige cependant aucunement à ignorer ou à négliger la différence considérable qu'il y a entre l'effet que produit sur nous un non-sens (*Unsinn*) véritable et celui que nous fait une simple absurdité (*Widersinn*). Mais Wittgenstein pense que cette réaction devrait, justement, être analysée et clarifiée, et non pas utilisée immédiatement pour construire une théorie. Un même point ou un même endroit ne peuvent pas posséder en même temps deux couleurs, deux tensions de vapeur, deux vitesses, deux tensions électriques, etc., différentes. Mais si nous parlons d'un point ou d'un endroit pour lesquels cette impossibilité est une réalité, nous proférons, semble-t-il, simplement une contradiction ou une absurdité, et non pas un non-sens intégral. Or ce qu'il faudrait se demander est précisément sur quoi repose exactement cette impression et ce qu'elle signifie :

« Si donc "f (x)" dit que x est en ce moment à un endroit déterminé, alors "f (a) . f (b)" est par conséquent une contradiction. Mais pourquoi appelé-je "f (a) . f (b)" une contradiction, puisque p . -p est tout de même bien la forme de la contradiction ? Cela signifie-t-il simplement que le signe "f (a) . f (b)" n'est pas une proposition, comme "ffaa" n'en est pas une ? Notre difficulté est uniquement que nous avons pourtant le sentiment qu'il y a là un sens (*daß hier ein Sinn vorliegt*), même si c'est un sens dégénéré (Ramsey). Que, si je mets "et" entre deux phrases/énoncés, cela doit donner naissance à un être vivant et non à quelque chose de mort, comme si j'avais écrit par exemple "a . f". C'est une sensation très remarquable et qui se situe à une très grande profondeur. On devrait essayer de se mettre au clair sur ce que veulent dire les mots "qu'il y a là un sens".

Pour décider si "fa . fb" est un non-sens comme "a . f", on pourrait procéder ainsi : est-ce que p . - (fa . fb) = p, ou bien est-ce que la partie gauche de cette égalité (et donc l'égalité) est un non-sens ? — Ne puis-je pas décider comme je veux ?

Puis-je écrire la règle qui est à la base de tout cela ainsi :

fa = (fa . -fb) ? C'est-à-dire : de fa suit -fb » (*Wiener Ausgabe*, Band 4, p. 229).

Dans la *Sixième Recherche*, Husserl distingue entre les significations possibles (réelles) et les significations impossibles (imaginaires). Mais il entend cette fois par possibilité (réalité) d'une signification le fait qu'il lui corresponde un sens remplissant ou « une intuition complète dont la matière est identique à la sienne » (p. 129) : « Quand, par exemple, nous réalisons, sur la base de l'intuition, la signification de l'expression *surface blanche*, nous avons l'expérience vécue de la réalité de ce concept, le phénomène intuitif représente véritablement quelque chose de blanc et une surface, et cela précisément en tant que surface blanche ; et c'est ainsi que l'intuition remplissante ne représente pas seulement, en

général, une surface blanche, mais fait de celle-ci, au moyen de son contenu, une donnée intuitive, et cela d'une manière aussi complète que l'exige l'intention de signification » (*ibid.*, p. 131).

Quant à l'impossibilité, elle ne doit pas seulement être définie comme négation de la possibilité, mais « réalisée au moyen d'un fait phénoménologique propre » (*ibid.*). Ce fait phénoménologqie propre doit être cherché dans la sphère du conflit ou de l'inconciliabilité entre contenus.

Le corrélat de la conciliabilité des contenus est la « possibilité » des *significations* complexes. Par exemple, la conciliabilité des espèces « rougeur » et « rondeur » fait que l'expression « rouge et rond » exprime une signification possible, même si les deux espèces ne se trouvent jamais réunies empiriquement. En revanche, l'incompatibilité du rouge et du vert rend impossible ou imaginaire la signification de l'expression « rouge et vert ». Husserl précise, cependant, que, lorsqu'on parle de conciliabilité en ce qui concerne les significations, il ne s'agit pas seulement de la possibilité qu'elles se concilient en un tout de significations — car il s'agirait là plutôt simplement de la conciliabilité grammaticale pure logique, au sens de la IV[e] *Recherche* —, mais de la conciliabilité des significations en une signification possible, c'est-à-dire une signification qui est à son tour conciliable avec une intuition correspondante en l'unité d'une connaissance objectivement adéquate (*ibid.*, p. 133). On peut dire, par conséquent, que, si une expression comme « un objet rouge et vert » n'a pas de sens, c'est parce qu'elle tente d'exprimer une signification qui est en réalité impossible ou imaginaire. L'absence de sens tire son origine d'une impossibilité, et cette impossibilité repose en dernière analyse sur un certain type de factualité ou de vérité concernant en l'occurrence les significations elles-mêmes. Celles-ci, dans l'exemple considéré, même si on peut les considérer comme conciliables en un tout, au sens de la grammaire pure logique, ne produisent qu'un tout de signification résultant qui n'est pas conciliable avec une intuition correspondante dans une unité de type cognitif, et c'est ce qui

fait que la signification doit être considérée comme impossible ou imaginaire. Elle est possible et même réelle, si l'on veut, au sens de la grammaire pure logique ; mais elle est impossible, si l'on entend par « signification possible » une signification constituée d'une manière telle qu'elle n'exclut pas, en vertu de sa constitution elle-même, la possibilité d'une intuition corrélative. La conception de Wittgenstein est évidemment bien différente : elle cherche, au contraire, comme j'ai essayé de le montrer, à discréditer l'idée que les possibilités et les impossibilités que nous serions tentés d'appeler « de surface » (le fait que certaines combinaisons de mots sont autorisées et d'autres non) reflètent des possibilités et des impossibilités profondes concernant des choses qui se passent à l'arrière-plan du langage, qu'il s'agisse des significations elles-mêmes ou de leur « remplissement » possible ou impossible.

La défense d'une conception du non-sens comme celle dont il s'agit ne peut, bien entendu, que s'accompagner d'une méfiance prononcée à l'égard de l'idée que la signification d'une phrase est quelque chose comme un tout composé des significations de ses parties. En dernier ressort, c'est bien cette façon de voir les choses, qui est tout à fait naturelle, aussi longtemps que l'on continue à se représenter la signification comme une entité qui, d'une manière ou d'une autre, correspond au mot à l'arrière-plan du langage, qui suscite la méfiance de Wittgenstein : « La signification n'est pas l'expérience vécue que l'on a lors de l'audition ou de la prononciation du mot, et le sens de la phrase n'est pas le complexe de ces vécus. — (Comment le sens de la phrase "Je ne l'ai toujours pas vu" se compose-t-il à partir des significations de ses mots ?) La phrase est composée des mots, et cela suffit » (*Philosophische Untersuchungen*, p. 500-501).

Si la signification du mot était constituée par une représentation mentale ou une idée qui lui est associée et la compréhension de la phrase par une sorte de défilé des significations, ainsi comprises, devant l'esprit, alors la conception naturelle du non-sens ne serait pas seulement naturelle, mais également très plausible. Mais Wittgenstein semble considérer qu'elle ne l'est, justement, qu'à cette condition et ne peut par conséquent pas survivre à une critique sérieuse de l'idée de la signification sur laquelle elle s'appuie. Tant qu'il n'est question de rien d'autre que de psychologie et de ce qui se passe à ce niveau, il est possible à la rigueur de parler d'un mécanisme et d'agencements et de mouvements de ses éléments les uns par rapport aux autres qui conduisent à des situations de blocage. Mais il n'existe pas, en plus de cela, un mécanisme logique dont les éléments sont constitués par des significations et dans lequel on peut observer des effets du même genre. Une fois que l'on a abandonné la première façon de considérer le sens pour la deuxième (celle de la signification comme étant l'usage), il n'est pas possible de conserver la description et l'image qui vont avec la première et la façon dont elles rendent compte de la possibilité et de la nature du non-sens. Wittgenstein ne croit pas à l'existence d'une troisième voie entre une conception de la signification qui reste en fin de compte psychologiste et une autre, qui ne l'est plus, mais prive en même temps de tout point d'appui et de toute justification réels l'idée qu'il y a derrière la conception naturelle du non-sens. Il résulte de cela, entre autres choses, qu'il n'existe aucun moyen de transposer à des sens frégéens ou à des idéalités de signification husserliennes le langage qui décrit de façon naturelle le mécanisme du non-sens, considéré du point de vue de la psychologie des états et des processus mentaux qui accompagnent l'usage des mots.

Wittgenstein constate que quelqu'un qui ne serait pas en mesure de dire que le mot allemand « sondern » peut être un verbe ou une conjonction ou de construire des phrases dans lesquelles il est tantôt l'un, tantôt l'autre, ne pourrait venir à bout de certains exercices scolaires simples. Mais ce qui n'est pas exigé d'un élève est qu'il *appréhende* le mot de telle ou telle façon en dehors d'un contexte quelconque et soit capable de rendre compte de la façon dont il l'a appréhendé (*ibid.*, p. 491). L'élève apprend le sens des mots et il apprend, du même coup, à les utiliser pour construire des phrases et à

utiliser les phrases en question. Mais quelle est la part de vérité et la part de mythologie philosophique qu'il y a dans la description qui suggère qu'il apprend, ce faisant, à composer des significations et à se rendre compte que, dans certains cas, la composition ne peut avoir lieu et ne produit aucun résultat ? On peut avoir le sentiment que, tout comme la signification de la phrase se compose à partir de celle de ses constituants, elle se décompose ou se désintègre, lorsqu'on donne à l'un de ceux-ci une signification qui n'est pas la bonne. C'est ce qui se passe, semble-t-il, si on prononce la phrase « Die Rose ist rot », en donnant à « ist » le sens de « ist gleich ». Wittgenstein dit que, si le mot « ist » a été expliqué à l'élève comme signe d'égalité, alors il n'a pas appris à utiliser la phrase « Die Rose ist rot », pas plus qu'il n'a appris à utiliser une suite de mots dénuée de sens. Il y a néanmoins une part de vérité dans l'idée qu'il arrive que le sens, en quelque sorte, se désintègre. Mais elle se réduit à peu près à ce qui peut être illustré par un exemple du type suivant : on peut dire à quelqu'un que, s'il veut formuler de façon expressive (*ausdrucksvoll*) l'exclamation « Ei, ei ! », il ne doit pas penser, ce disant, à des œufs (*ibid.*, p. 491-492).

Si je dis « Monsieur Allemand n'est pas un Allemand », je comprends le premier « Allemand » comme un nom propre et le deuxième comme un nom commun. Il semble que quelque chose de différent doit avoir lieu dans mon esprit au moment où je prononce le premier et au moment où je prononce le deuxième (sauf si j'énonce la phrase à la manière d'un perroquet). Que se passerait-il si j'essayais maintenant de faire l'inverse, autrement dit, de comprendre le premier « Allemand » comme un nom commun et le deuxième comme un nom propre ? Lorsque je prononce la phrase en permutant ainsi les significations ou, en tout cas, m'efforce de le faire, son sens se défait. Mais il se défait *pour moi*, et non pour la personne à qui je donne l'information. Je peux tenter de prononcer la phrase en faisant en sorte d'avoir à chaque fois devant l'esprit la bonne signification (celle qui résulte de la permutation que j'ai décidé d'effectuer), mais cela ne prouve

nullement que, dans l'usage ordinaire des mots, ce qui a lieu dans mon esprit soit constitué par le fait que la signification se présente à chaque fois à lui en même temps que le mot que je prononce (*ibid.*, p. 493).

Bien entendu, l'expérience de la signification n'est pas la signification et, à strictement parler, on ne devrait pas exprimer la conception que Wittgenstein rejette en disant qu'elle traite la signification de la phrase comme étant le complexe des vécus de signification associés à ses mots. La signification de la phrase est constituée des significations associées à ses mots, et non des expériences vécues auxquelles elles donnent lieu dans l'esprit du locuteur ou de l'auditeur. Mais il est clair que les vécus de signification doivent se combiner dans le vécu de signification complexe d'une façon qui correspond à la façon dont les significations elles-mêmes se combinent dans la signification complexe. Si la signification faisait l'objet d'une expérience et si le vouloir-dire était une expérience de la signification, qui accompagne l'usage des mots, cette expérience devrait être structurée d'une façon qui reflète la composition des significations. Que l'on parle ici de signification ou d'expérience vécue de la signification, ne fait donc pas une grande différence, puisque, du point de vue de Wittgenstein, il s'agit au fond de la même idée, considérée sous deux aspects différents.

Une fois rendue suspecte cette idée, il est évidemment difficile de continuer à dire que l'expérience du non-sens est quelque chose comme l'expérience de l'impossibilité de combiner entre eux des vécus de signification dans l'esprit ou des significations partielles dans un univers de significations. Car, comme on l'a vu, lorsque des mots ne vont pas ensemble, ce n'est pas parce que leurs significations ne vont pas ensemble, ou parce que, comme nous disons, nous pouvons bien les prononcer ou les écrire, mais pas les penser, mais parce que nous ne donnons pas de sens à leur combinaison, parce que nous l'excluons de notre langage. Il y a des règles, celles de la grammaire, au sens usuel du terme, qui gouvernent la composition des mots et qui excluent comme impos-

sibles certaines combinaisons. Peut-il y avoir en plus de cela des règles qui gouvernent, cette fois, la composition des significations elles-mêmes et dont résultent des exclusions d'une autre sorte ? Wittgenstein ne le croit pas ; et c'est, bien entendu, la raison pour laquelle il pense que le sens auquel il utilise le mot « grammaire » n'est pas aussi éloigné qu'on pourrait le croire du sens usuel, comme ce serait le cas si la grammaire ordinaire s'occupait en quelque sorte essentiellement des mots et la grammaire philosophique de ce qui se passe en profondeur dans la troisième dimension, celle des significations elles-mêmes :

> « "Le concept S n'est pas un S." Est-ce un non-sens ? Eh bien, je ne sais pas ce que quelqu'un qui dit cela veut dire par là : c'est-à-dire, de quelle façon il a l'intention d'utiliser cette phrase. Je peux m'imaginer mainte utilisation facile à concevoir pour elle — "Mais tu ne *peux* justement pas l'utiliser ou même simplement la penser d'une manière telle que par les mots 'Le concept S' et par le deuxième 'S' on *veuille dire* la même chose que tu veux dire *habituellement* par ces mots". C'est là que réside l'erreur. On pense ici comme si on avait devant les yeux *cette* comparaison : les mots dans la phrase vont ensemble, c'est-à-dire, on peut écrire la suite de mots dénuée de sens ; mais la signification de chaque mot est un *corps* invisible, et ces corps de signification ne vont pas ensemble. ("Le vouloir-dire donne à la phrase une dimension supplémentaire".)
>
> D'où l'idée que l'on ne peut pas penser la phrase, car dans la pensée je devrais maintenant *composer* les significations des mots en un sens, et cela ne va pas. (Puzzle.).
>
> Mais la contradiction n'est-elle pas défendue par la loi de contradiction ? — "non (p & non-p)" ne défend en tout cas rien. C'est une tautologie. Mais si nous interdisons une contradiction, alors nous excluons les formes contradictoires de notre langage. Nous éliminons ces formes. » (*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, §§ 42-44).

Après avoir insisté autant que je l'ai fait sur la nécessité de distinguer rigoureusement la signification des mots des représentations et des autres phénomènes psychiques concomitants qui sont associés à leur usage, il est indispensable, pour conclure ce chapitre, d'apporter quelques précisions sur au moins deux points qui ont donné lieu à des méprises sérieuses et encouragé des critiques beaucoup trop faciles de la position de Wittgenstein. 1) Le rejet du psychologisme, même poussé au degré extrême auquel on le rencontre chez lui, ne signifie certainement pas que les représentations psychologiques ne jouent aucun rôle et n'ont aucune importance dans l'utilisation normale du langage. Il n'est pas contestable que cela ferait une différence considérable pour nous, si notre usage des mots n'était pas accompagné la plupart du temps de représentations diverses. Mais cela ne change rien au fait crucial, qui est que la représentation est une chose et la signification en est une autre. Au début des années trente, à une époque où l'idée du langage comme calcul était encore très présente et très influente dans les réflexions de Wittgenstein, il s'est défendu explicitement de chercher à rendre tout à fait négligeables le rôle et la fonction des représentations « On doit (...) se garder d'appeler les représentations qui accompagnent l'usage d'un mot des phénomènes concomitants accessoires — pour ainsi dire des déchets. Elles peuvent être tout à fait essentielles et importantes, mais pour nous elles n'ont *un intérêt* que pour autant qu'elles sont à nouveau des éléments d'un calcul, donc des symboles. Et, en tant que telles, elles sont à *égalité de prérogatives* (gleichberechtigt) avec les mots, mais ne sont pas "les significations" des mots » (*Wieneraus-gabe*, Band 3, p. 293). On peut calculer avec des représentations comme on calcule avec des mots et ce genre de calcul peut même jouer un rôle très important pour nous dans certaines circonstances; mais cela signifie, justement, que les

représentations peuvent avoir un statut qui est comparable à celui des mots eux-mêmes, et non à celui de leurs significations. 2) Que la compréhension et le vouloir-dire ne soient pas des expériences n'exclut aucunement qu'il puisse y avoir des expériences tout à fait caractéristiques et très importantes qui méritent réellement d'être appelées des « expériences de la signification » (*Bedeutungserlebnisse*). Mais, là encore, cela n'autorise nullement à conclure que le concept de la compréhension est le concept d'une expérience (celle de la signification, précisément).

Il y a incontestablement des exemples divers de situations dans lesquelles nous parlons de la signification comme d'une chose qui peut faire l'objet d'une expérience spécifique. La signification d'un mot peut être expérimentée dans certaines circonstances de façon plus ou moins forte. (« À ce moment-là, j'ai *senti* ce que le mot... signifie réellement »). Dans certains cas, la propension irrésistible que l'on a à utiliser certains mots ne décrit pas l'expérience, mais fait partie en quelque sorte de l'expérience elle-même. Il y a des sensations et des expériences dans lesquelles la signification d'un mot semble entrer directement comme constituant et que nous ne pourrions pas caractériser autrement qu'en utilisant le concept de signification (dans un sens secondaire). Rien de tout cela, cependant, ne pourrait suffire à justifier l'idée philosophique préconçue qui veut que, lorsque j'utilise des mots de façon douée de sens, le sens dans lequel je les utilise doive faire à chaque fois l'objet d'une expérience d'une certaine sorte. Il n'est pas très réaliste de supposer que ce qui est peut-être vrai lorsque je concentre mon attention sur les mots pris isolément reste également vrai lorsque je les considère dans le flux du discours. Wittgenstein prend l'exemple de la phrase « Ich zweifle nicht, daß das oft geschieht » et pose la question : « Si tu dis cela dans un dialogue, peux-tu croire réellement qu'en parlant tu distingues entre les significations des mots "daß" et "das"? » (*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 191). Ce qui est trompeur est le fait de qualifier d'« expériences vécues » des choses comme le vouloir-dire,

l'intention, etc., alors qu'on appelle aussi de cette façon des choses qui en diffèrent totalement, comme par exemple ce que je me suis dit ou représenté à certains moments, et qui peuvent, pour leur part, réellement être caractérisées comme des expériences vécues (*ibid.*, § 188). Et ce qui est intéressant, dans certaines utilisations que nous faisons de mots comme « vouloir dire » ou « signification » « ne réside pas dans le concept de la "signification" d'un mot, mais dans la série de phénomènes psychologiques analogues qui, en général, n'ont rien à voir avec la signification des mots » (*ibid.*, § 358).

On ne répétera probablement jamais assez que Wittgenstein ne songe à contester la réalité d'aucune des expériences plus ou moins spécifiques qui, pour le sujet parlant, accompagnent son utilisation des mots. Ce qu'il dit est simplement que les expériences vécues que l'on peut avoir lors de la prononciation des mots et ce qu'on appelle le vouloir-dire, la compréhension, l'intention, etc., n'ont pas du tout le même intérêt ni la même fonction. Il est vrai que nous parlons aussi de « signification » et de « vouloir-dire » à propos de « ce *jeu* de l'expérience vécue des mots » (*Philosophische Untersuchungen*, p. 556). Mais, lorsque nous disons que nous avons prononcé le mot dans *cette* signification, en voulant dire par là que sa prononciation a été accompagnée d'une expérience de telle ou telle sorte, nous utilisons une expression qui a été empruntée à l'autre jeu de langage et transférée à celui-là. Qu'un Allemand puisse entendre (*meinen*) un mot comme par exemple le mot « Bank » tantôt dans un sens (celui d'établissement financier), tantôt dans un autre (celui de banc), n'est pas ce qui est en question ici, car cela ne fait aucun doute. Ce qu'il faut se demander est uniquement si, en disant cela, on parle nécessairement de deux expériences vécues différentes qu'il doit avoir eues lors de la prononciation du mot. Wittgenstein pense précisément que les deux questions « Qu'avez-vous voulu dire en prononçant le mot ? » et « De quelle façon spécifique avez-vous expérimenté le mot en le prononçant ? » sont bien plus différentes et plus distantes l'une de l'autre qu'on est généralement tenté de le supposer. Le mot allemand « Weiche » peut représenter tantôt un substantif, tan-

tôt un verbe (à l'impératif), tantôt un adjectif et être entendu tantôt dans un de ces sens, tantôt dans un autre. Et il se peut qu'en faisant très attention à ce qui se passe pendant que l'on parle, on découvre qu'on l'expérimente aussi tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. « Mais, remarque Wittgenstein, est-ce que cela ne me montre pas aussi que souvent dans le flux de la parole je n'en ai *pas du tout* d'expérience vécue ? » (*ibid.*, p. 555-556). L'absence probable d'un vécu verbal de l'espèce indiqué ne m'interdit, en fait, nullement d'affirmer que j'entends effectivement le mot tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, ou de l'expliquer après coup de cette manière (l'explication de mot ne renvoie pas à une expérience et à un point du temps auquel elle a eu lieu).

Wittgenstein parle d'un « rêve du langage » à propos des expériences vécues dont nous avons tendance à croire qu'elles constituent le vouloir-dire et qu'elles doivent accompagner invariablement l'usage des mots, lorsque nous ne nous contentons pas de les prononcer, mais leur donnons réellement un sens. Comparé au nôtre, le discours de quelqu'un qui est atteint de l'incapacité qu'il appelle « Bedeutungsblindheit » pourrait donc être caractérisé comme une sorte de parole sans rêve : « Si je compare le fait que la *signification* nous passe devant l'esprit (das Vorschweben der *Bedeutung*) avec un rêve, alors notre parole est donc d'ordinaire sans rêve.

Celui qui est "aveugle à la signification" serait par conséquent quelqu'un qui parlerait toujours sans rêve » (*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 232).

Les considérations qui portent sur le cas hypothétique de la *Bedeutungsblindheit* ont pour but de déterminer l'étendue exacte de ce qui manquerait à un utilisateur du langage qui serait privé entièrement de ce qu'on peut appeler « l'expérience vécue de la signification dans l'*usage* du langage » (*ibid.*, § 202). À première vue, dit Wittgenstein, rien de très important. Il pourrait utiliser les mots exactement comme nous le faisons, en donnant probablement l'impression de le faire simplement de façon moins vivante et un peu plus

« automatique » que nous (*ibid.*, § 198). Il pourrait tout à fait utiliser les mots « le coq » en voulant dire une fois la volaille et une autre fois le cuisinier. Mais il ne dirait pas qu'il a expérimenté le mot « coq » au moment où il l'a prononcé d'une façon spéciale dans le premier cas et d'une autre dans le deuxième. Celui qui dit « quand j'ai entendu le mot, il signifiait pour moi... » fait référence à un point déterminé du temps et à une utilisation particulière du mot. Ce qui serait perdu par quelqu'un qui est privé de la possibilité d'expérimenter la signification est la relation à un moment précis, mais pas la possibilité de dire qu'il a compris le mot dans cette utilisation d'une certaine façon (*ibid.*, § 175). Il pourrait, de la même façon, répondre à la question « Qui avez-vous voulu dire ? », posée après qu'il a prononcé simplement le nom d'un homme, en disant « Je veux dire... », mais sans doute pas « J'ai voulu dire... » (*ibid.*, § 182).

Le comportement linguistique que l'on peut prêter à l'« aveugle à la signification » devrait donc nous amener à relativiser considérablement l'importance de ce qui, dans la compréhension et l'usage normaux, peut être observé en fait de sensations, d'impressions et d'expériences vécues plus ou moins typiques. « Si la phrase est prononcée dans des circonstances différentes, constate Wittgenstein, de sorte que le mot "Bank" signifie une fois manifestement *ceci*, une autre fois autre chose, — est-ce que quelque chose de spécial doit avoir lieu lors de l'audition de la phrase pour que tu la comprennes ? Toutes les *expériences vécues* de la compréhension ne sont-elles pas recouvertes par l'usage, par la pratique du jeu de langage ? Et cela signifie uniquement : des expériences vécues de cette sorte ne nous intéressent pas du tout ici » (*ibid.*, § 184). Elles ne nous intéressent pas ici. Mais cela n'exclut pas qu'elles puissent devenir au plus haut point intéressantes et importantes dans certaines utilisations du langage. On ne pourrait assurément pas comparer la « cécité significationnelle » à une infirmité comme la cécité visuelle, puisqu'elle n'équivaut pas du tout à une impossibilité de « percevoir » la signification des mots et de les utiliser comme nous

le faisons. Si elle est comparable à l'absence d'un sens, ce n'est pas au sens de la cécité ou de la surdité, mais plutôt de quelque chose comme l'absence de sens musical ou d'oreille musicale. Wittgenstein se demande aussi si elle ne pourrait pas être comparée à une incapacité du genre de celle de quelqu'un qui, bien qu'il comprenne parfaitement le langage, ne comprend pas une indication comme celle de Schumann : « Wie aus der Ferne » (*Davidsbündlertänze*), à la différence de l'indication « Nicht zu geschwind » (« Pas trop rapide ») (*ibid.*, § 250).

Celui qui est privé de l'*Erlebnis* de la signification sera insensible à tout ce qui fait de celle-ci une chose que l'on peut non seulement connaître, mais également « vivre » de façon plus ou moins intense, autrement dit, à tout ce qui confère au mot une physionomie particulière et unique et le rend irremplaçable dans certains cas, par exemple dans un contexte poétique. « Le visage familier d'un mot, écrit Wittgenstein, la sensation qu'il a sa signification recueillie en lui, est un modèle de sa signification, — il pourrait y avoir des êtres humains à qui tout cela est étranger. (Il leur manquerait l'attachement à leurs mots.) — Et comment ces sentiments s'expriment-ils chez nous ? — Dans la manière dont nous choisissons et apprécions les mots » (*Philosophische Untersuchungen*, p. 560). Il pourrait donc en principe y avoir « un langage dans l'utilisation duquel l' "âme" des mots ne joue aucun rôle. Dans lequel, par exemple, il nous est indifférent de remplacer un mot par un mot nouveau inventé arbitrairement » (*ibid.*, § 530). Mais ce n'est évidemment pas *notre* langage.

L'« aveugle à la signification » serait, pour sa part, affecté d'une forme d'indifférence à l'égard des mots qui l'empêcherait de donner un sens à certaines questions que nous posons et de participer à certains jeux de langage que nous jouons. Il serait, par exemple, fermé à toutes les considérations qui relèvent de ce qu'on peut appeler la « physiognomonie » des noms propres, à la capacité qu'a un nom propre de se voir conférer en quelque sorte par projection certaines des propriétés de l'individu qu'il désigne et de devenir ainsi plus ou moins inséparable de sa désignation. (Peut-on imaginer aujourd'hui que Beethoven

s'appelle autrement que « Beethoven » et Schubert que «Schubert »? Difficilement, si le nom propre « Beethoven » a acquis lui-même certains traits typiques de l'homme ou de ses œuvres, autrement dit un visage ou un caractère qui pourraient être qualifiés de beethovenien, et le nom propre « Schubert » quelque chose de proprement schubertien.) Wittgenstein dit que, dans les cas de cette sorte, « le mot devient un geste ; une forme architectonique » (*ibid.*, § 341). Celui qui, comme l'« aveugle à la signification », ne comprendrait pas cela, nous aurions tendance à le qualifier de « prosaïque » (*ibid.*, § 342). Tout comme il serait peu sensible au pouvoir expressif des noms propres, l'« aveugle à la signification » serait beaucoup moins affecté que nous ne sommes susceptibles de l'être par certaines modifications de l'orthographe d'un mot, qui nous donnent l'impression d'altérer ou de détruire complètement sa physionomie familière. Et il serait également incapable de percevoir le sel de certaines de nos plaisanteries, celles qui, précisément, sont liées à la présence d'expériences vécues particulières de la signification des mots utilisés : « Si l'on ne *vivait* pas la signification des mots, comment pourrait-on alors rire des plaisanteries verbales (*Wortwitze*) [Hairdresser and Sculptor.][1] — On rit de ce genre de plaisanteries : et dans cette mesure (par exemple) on pourrait dire qu'on vit la signification » (*Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, I, § 711). Parlant des mots que se disent les amoureux, Wittgenstein note qu'ils sont eux-mêmes « chargés » de sentiments et que, bien qu'ils résultent de l'éducation, ils n'en sont pas moins devenus irremplaçables, parce qu'ils ont été proprement *assimilés* : « Mais cela n'est-il pas un mythe ?! — Non, car les caractères de l'assimilation sont justement que je veux utiliser *ce* mot et de préférence aucun plutôt qu'un mot qui m'a été imposé, et d'autres réactions semblables » (*ibid.*, § 712).

[1] Allusion à la plaisanterie anglaise : « What is the difference between a hairdresser and a sculptor ?— A hairdresser curls up and dyes, and a sculptor makes faces and busts ».

La capacité de « vivre » la signification des mots est donc une chose pour laquelle on peut utiliser comme critère la présence de réactions d'une certaine sorte et l'aptitude à jouer des jeux de langage d'un type particulier. Mais elle ne constitue certainement pas elle-même le critère qui permet de dire en général de quelqu'un qu'il utilise les mots de façon douée de sens et en voulant dire réellement quelque chose par eux. Car le vouloir-dire n'est justement pas de la nature d'une expérience vécue et a des conséquences bien différentes de celles d'une expérience quelconque. Cette constatation se révèle très importante, lorsqu'on se demande, comme le fait Wittgenstein, ce que peut bien signifier le fait de « découvrir qu'une expression n'a pas de sens », en dépit de l'impression que l'on pouvait avoir de vouloir bel et bien dire quelque chose par elle (cf. *Philosophische Untersuchungen*, § 511). Il y a des raisons sérieuses de se méfier, de façon générale, de cette idée que ce qui donne un sens à une expression est essentiellement le vouloir-dire lui-même, la présence d'une intention de signification que nous avons (ou croyons avoir) en l'utilisant, et que, par conséquent, toutes les phrases par lesquelles nous pensons vouloir dire quelque chose doivent nécessairement avoir un sens quelconque. On a tendance à croire que, si on ne peut pas penser ou vouloir dire quelque chose par une suite de mots dénuée de sens, toute suite de mots par laquelle on veut dire quelque chose doit être d'une manière ou d'une autre douée de sens. Si c'était tout à fait vrai, il serait difficile de comprendre comment on peut avoir besoin dans certains cas et, en particulier, en philosophie de découvrir qu'une expression qu'on utilise n'a pas de sens. Mais nous serions certainement moins tentés de considérer que, toutes les fois que nous avons l'impression de vouloir dire quelque chose par une phrase, nous le faisons effectivement, si nous tenions compte de la confusion qui est facilement commise entre le vouloir-dire ou l'intention proprement dits et la simple présence du genre d'expériences psychiques caractéristiques qui normalement les accompagnent, mais ne peuvent en aucun cas jouer le rôle que nous leur attribuons.

11. Le non-sens, le jeu, l'ironie et la philosophie

Je me suis concentré dans ce travail à peu près exclusivement sur ce que certains appelleraient (dans un sens à la fois très vague et plus ou moins péjoratif) le problème « logique » du non-sens et je n'ignore pas qu'il faudrait sans doute écrire un autre livre pour avoir une chance de réussir à désarmer l'hostilité de ceux qui suspectent *a priori* ce type d'approche et contestent dans son principe la possibilité même de traiter le non-sens de cette façon. Si l'on en croit Deleuze « ... Le tort des logiciens, quand ils parlent de non-sens, c'est de donner des exemples décharnés laborieusement construits par eux-mêmes et pour les besoins de leur démonstration, comme s'ils n'avaient jamais entendu une petite fille chanter, un grand poète dire, un schizophrène parler. Misère des exemples dits logiques (sauf chez Russell, toujours inspiré de Lewis Carroll). Mais là encore l'insuffisance du logicien ne nous autorise pas à refaire une trinité contre lui, au contraire. Le problème est celui de la clinique, c'est-à-dire du glissement d'une organisation à une autre, ou de la formation d'une désorganisation, progressive et créatrice[1]. » Même s'il n'est pas question de reconstituer contre le logicien l'alliance tripartite de l'enfant, du poète et du fou, on ne pourrait guère indiquer plus clairement que, lorsqu'il parle du non-sens, ce n'est pas de lui qu'il est question, mais uniquement d'un artefact qu'il a fabriqué pour ses propres besoins. En d'autres termes, on peut à la rigueur être logicien, mais il faut l'être à la façon de Lewis Carroll, et non de Frege, si l'on veut pouvoir parler de façon pertinente du non-sens.

[1] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 102.

La signification exacte de ce reproche m'échappe. Je ne crois pas que la logique aurait traité le problème du non-sens d'une façon fondamentalement différente, si elle avait décidé de s'intéresser en priorité à des non-sens plus naturels, plus spontanés, plus créatifs et plus significatifs (si l'on peut dire), comme par exemple le non-sens enfantin, le non-sens poétique ou le non-sens schizophrénique. Je ne suis pas certain que ce qu'on lui objecte, en l'occurrence, soit beaucoup plus pertinent qu'une critique du même genre que j'ai entendu formuler à différentes reprises contre la théorie tarskienne de la vérité, dont certains estiment qu'elle serait beaucoup plus intéressante et plus excitante, si elle ne se contentait pas d'utiliser des exemples aussi triviaux que « L'herbe est verte » ou « La neige est blanche ». Il devrait pourtant être évident au premier coup d'œil que, si ces propositions-là étaient remplacées par d'autres, un peu moins banales, les équivalences tarskiennes, dans lesquelles il est, de toute façon, absurde de chercher le contenu de la théorie de la vérité elle-même, en diraient toujours autant et aussi peu qu'auparavant. De la même façon, lorsqu'on se demande, par exemple, s'il y a ou non des non-sens bien formés et comment on peut les expliquer, s'il y en a, on ne voit pas très bien en quoi des exemples comme « Ils tentaient de l'occire avec une action de chemin de fer » (Lewis Carroll) ou « Quadruplicité boit temporisation » (Russell) seraient nécessairement plus appropriés pour la recherche de la solution que « César est un nombre premier » (Carnap). Dans la confrontation, qui a fait, pour une part essentielle, l'objet de ce livre, entre la conception naturelle et une autre conception possible du non-sens, la « misère », réelle ou supposée, des exemples ne change certainement rien à la réalité du problème et à sa nature.

Le non-sens semble être d'abord, comme son nom l'indique, une propriété négative (l'absence de sens), mais il peut évidemment avoir aussi une multitude d'autres qualités, dont personne ne conteste que certaines puissent être éminemment positives et désirables. Un non-sens peut être, par exemple, à la différence de ceux que l'on reproche aux logiciens d'utiliser la plupart du temps, poétique ou comique et souvent, comme c'est le cas notamment chez Lewis Carroll, les deux en même temps. Mais si c'est bien en tant que non-sens qu'il a des qualités de cette sorte, rien n'interdit ou même ne dispense de s'interroger sur ce que nous voulons dire, lorsque nous en parlons comme d'une espèce de non-sens, qui a simplement des propriétés supplémentaires d'un type spécial que la plupart des non-sens ne possèdent pas et qui demandent à leur tour à être expliquées. Je ne suis pas convaincu, du reste, que l'on ait jamais réussi à donner une réponse très éclairante à la question de savoir pourquoi certains non-sens nous font rire, ni même, de façon plus générale, à la question « Pourquoi rit-on ?[1] » Mais, s'il est entendu que c'est bien le non-sens qui, en l'occurrence, nous fait rire, nous devons certainement avoir une idée de ce qu'il est, avant de pouvoir nous demander pourquoi il nous fait rire.

Les spécialistes du non-sens (ou peut-être faudrait-il dire plutôt du « nonsense »), considéré comme un genre littéraire, protestent généralement contre la tendance que l'on a à identifier le non-sens avec un défaut de sens : « *Le nonsense ne participe en aucun cas d'un défaut de signification :* nous verrons qu'il en possède une, toujours, et pour plus mystérieuse, pour moins perceptible, parfois des plus profondes[2]. » Le non-sens manque simplement d'un certain sens : ce qu'il ne possède pas est uniquement le sens convenu ou attendu, le *Sens commun* ou la Raison. On pourrait même être tenté de dire, à

[1] Dans la plupart des traitements qui en ont été proposés, la question « Pourquoi rit-on ? » ou « Pourquoi ce qui nous fait rire nous fait-il rire ? » me semble ressembler déjà un peu plus qu'il ne le faudrait à certaines questions facétieuses célèbres comme « Pourquoi une beauté exceptionnelle est-elle aussi rare chez les femmes ? », « Pourquoi sont-ce toujours les gens riches qui ont justement le plus d'argent ? » ou « Pourquoi les omnibus sont-ils toujours pleins, précisément à l'heure où il y a le plus de monde ? »

[2] Robert Benayoun, *Les dingues du nonsense*, De Lewis Carroll à Woody Allen, Balland, 1986, p. 17.

la limite, qu'il nous révèle le sens réel, profond et ultime des choses, qui est constitué, justement, par leur absurdité ou leur non-sens. Les partisans de l'approche « littéraire » du problème semblent avoir, en tout cas, une propension assez générale à estimer que ce que manifeste le choix délibéré du non-sens comme moyen d'expression est avant tout le fait qu'il y a infiniment plus de choses dans le royaume du sens que n'en peut rêver l'alliance défensive et répressive que la logique, la grammaire et la sémantique usuelle ont apparemment conclue contre la subversion qui les menace avec ce qu'on appelle le *bon* sens, le sérieux et la raison. En réalité, les considérations et les discussions usuelles sur la possibilité que le non-sens ait finalement un sens beaucoup moins ordinaire et plus remarquable que celui qui est réservé de façon abusivement et arbitrairement restrictive au sens montrent probablement plus que toute autre chose le caractère extraordinairement imprécis et ambigu des utilisations auxquelles se prête la notion bonne à tout faire de « sens ». Il pourrait être utile, même lorsqu'il est question du non-sens poétique, d'essayer de distinguer un peu plus clairement au moins trois choses bien différentes que l'on a tendance à confondre systématiquement : 1) la notion de *sens* dans ce qu'on pourrait appeler, à la manière de Wittgenstein, sa « signification primaire », 2) des utilisations secondaires diverses de cette notion que l'on tend à considérer comme primaires et qui, loin d'être plus fondamentales, ne sont en réalité compréhensibles qu'à partir de l'utilisation primaire, et 3) le complexe de tous les *Sinn-* ou *Bedeutungserlebnisse* plus ou moins spécifiques qui peuvent être associés à l'usage des mots et qui, en dépit de ce que suggère cette façon de les désigner, n'ont pas forcément beaucoup de rapport avec le sens ou la signification eux-mêmes. Dans le cas de l'usage poétique, qui dépend probablement plus que n'importe quel autre, de la possibilité de « vivre » la signification des mots, il peut sembler beaucoup plus normal d'identifier la signification à une expérience vécue d'un type particulier que les mots sont capables de susciter en nous. Mais on peut penser aussi — et cela donne une

conception bien différente de la nature et de la fonction du langage poétique — qu'un concept de la signification, de l'intention et du vouloir-dire qui n'est pas plus proche que dans le cas usuel de celui des *Bedeutungserlebnisse* qui accompagnent l'usage est essentiel à la poésie elle-même.

Je n'ai évidemment pas la prétention d'essayer de proposer ici une esquisse quelconque de théorie du sens poétique et encore moins du sens du non-sens poétique. Ce qui n'est sûrement pas contestable est que les non-sens peuvent différer entre eux de façon au moins aussi considérable qu'ils diffèrent du sens auquel on les oppose. Wittgenstein souligne lui-même qu'« un poème nonsensique (*ein Unsinn-Gedicht*) n'est pas du non-sens de la façon dont le sont par exemple les balbutiements d'un enfant » (*Philosophische Untersuchungen*, § 282). Mais, si l'on cherche à distinguer entre elles les espèces du non-sens par le genre de « sens » qui peut leur être attribué, il est douteux que l'on puisse se servir pour cela de la même notion de sens que celle qui a permis de tracer une limite entre le sens et non-sens. Si la phrase « D'incolores idées vertes dorment furieusement », au lieu d'être prise comme exemple de non-sens par un linguiste, est utilisée dans un poème, doit-on dire que cela montre que, contrairement à ce que suggère une conception trop étroite des limites du sens, elle avait bel et bien un sens, qu'on lui a donné un sens qu'elle n'avait pas encore ou qu'elle a été simplement transformée en un non-sens d'une autre espèce et que nous traitons de façon tout à fait différente ? Il n'est pas du tout certain qu'il existe une réponse satisfaisante à ce genre de question et pas nécessairement très important qu'il en existe une.

Lorsque Wittgenstein compare, du point de vue de leur rapport au sens et à la vérité, les trois énoncés « Un enfant nouveau-né n'a pas de dents », « Une oie n'a pas de dents », « Une rose n'a pas de dents », il fait remarquer que le troisième semble évidemment vrai et même vrai de façon plus sûre encore que le deuxième. Et pourtant son sens lui-même est problématique et incertain, parce qu'on sait où une oie aurait des dents, si elle en avait, mais on n'a aucune idée de l'endroit

où une rose pourrait avoir des dents. Il serait, cependant, tout à fait possible de donner un sens à une phrase comme celle-là, par exemple de la façon suivante : « La vache mastique sa nourriture et engraisse ensuite avec cela la rose, donc la rose a des dents dans la gueule d'un animal » (*Philosophische Untersuchungen*, p. 565). Une phrase dénuée de sens semble souvent plus près qu'une autre d'avoir un sens ; et cela signifie, comme nous l'avons vu, simplement qu'il nous est plus facile d'imaginer une façon de lui donner un sens et de lui trouver des conditions d'usage. Le sens correspond ici essentiellement à la condition qui doit être remplie par une phrase pour que la question de sa vérité ou de sa fausseté puisse se poser. Il est certain que des considérations et des exemples de cette sorte ne nous éclairent pas beaucoup sur le sens qu'il faut donner au mot « sens » et à l'expression « donner un sens », lorsqu'on dit que nous pouvons donner et donnons effectivement un sens aux mots et aux phrases dans le contexte d'un récit ou d'un poème que nous considérons, par ailleurs, comme appartenant précisément à la catégorie du non-sens[1]. Frege considère comme la caractéristique de la fic-

[1] Philippe de Rouilhan observe, à la suite de Jean-Claude Pariente, que, lorsque Russell a été tenté de qualifier de « nonsense » un énoncé comme « Le roi de France est chauve », il faut se demander « si, en l'occurrence, "*nonsense*" signifiait bien "dénué de sens" au sens de l'absence totale de sens (de *Sinn*, de *meaning*), ou s'il ne signifiait pas plutôt "dénué de valeur de vérité" », et que poser cette question « est une façon de revenir à l'usage ordinaire du terme, qui renvoie plutôt à l'absence de sérieux et de souci de la valeur de vérité qu'à ce qui, à proprement parler, ne voudrait rien dire » (*Russell et le cercle des paradoxes*, P. U. F., Paris, 1996, p. 92). Chercher à donner un sens à une phrase comme « Une rose a des dents » peut signifier : chercher à imaginer un usage de la phrase dans lequel elle pourrait être vraie et même le serait. Mais cela peut évidemment vouloir dire aussi chercher à lui donner un usage qui n'a pas nécessairement quelque chose à voir avec le sérieux et la préoccupation pour la valeur de vérité et peut même n'avoir plus...

tion (*Dichtung*) le fait que le sens (*Sinn*) y soit affranchi de l'obligation normale de constituer une voie d'accès à la référence et à la vérité. Mais il ne dit rien sur une autre forme, au moins aussi importante, de *Dichtung*, dans laquelle le discours semble se libérer également des contraintes du sens, au sens auquel il utilise le mot. Il se peut que le cas de la poésie nous oblige à recourir à une notion de sens qui n'a pas de rapport avec celle de conditions de vérité ou qui est liée à l'idée d'une vérité d'une autre sorte (la vérité poétique). Mais on ne voit pas très bien en quoi les questions que l'on peut se poser à ce sujet seraient susceptibles de rendre superflues ou illégitimes celles qui ont attiré en priorité l'attention des logiciens, des linguistes et des philosophes du langage qui se sont intéressés au problème du sens.

Si on dit, comme le fait Wittgenstein, que « c'est seulement de l'homme vivant et de ce qui lui ressemble (se comporte de façon semblable à lui) qu'on peut dire qu'il a des sensations ; qu'il voit ; qu'il est aveugle ; entend ; est sourd ; est conscient, ou inconscient » (*Philosophische Untersuchungen*, § 281), une objection qui se présente immédiatement à l'esprit est que l'on peut aussi dire de façon apparemment tout à fait douée de sens, dans un conte de fées par exemple, d'un pot qu'il voit et entend. Mais les conditions qui doivent être réunies pour que cette affirmation qui, à première vue, n'a pas de sens en acquière un confirment justement, plutôt qu'elles ne la réfu-

... aucun rapport avec eux. Elle pourrait très bien être utilisée, par exemple, dans un poème *dada*, même si elle est probablement moins poétique que des phrases comme « Le sucre alluma la vision intestinale » ou « Le catarrh des chalumeaux reste infatigable » (Arp, Serner et Tzara, *Die ungesunde Flöte*). Mais on pourrait objecter, évidemment, que ce que *Dada* recherchait était au contraire, justement, le non-sens intégral ou plutôt qu'il ne recherchait tout simplement rien du tout. Il est incontestable, en tout cas, que, même si on appelle fréquemment « non-sens » la fausseté radicale, un énoncé ne peut pas être à la fois faux et radicalement dénué de sens.

tent, l'idée que le corps et le comportement de l'homme nous servent de paradigme pour l'attribution de propriétés comme celles dont il s'agit : il faudra probablement imaginer le pot avec des caractéristiques qui ressemblent suffisamment à celles d'un visage humain, capable également de parler, etc. On dit souvent que ce qui n'a pas de sens dans la description du réel peut en avoir un dans le contexte de la fiction. Mais, là encore, ce n'est pas essentiellement parce qu'on peut réussir à se représenter quelque chose par une phrase ou avoir l'impression de vouloir dire quelque chose par elle qu'elle a un sens, mais plutôt parce qu'on peut lui découvrir ou lui inventer des conditions d'application. « Est-ce, se demande Wittgenstein, une fausseté ou un non-sens de dire qu'un pot parle ? Se fait-on une image claire des circonstances dans lesquelles nous dirions d'un pot qu'il parle ? » (*Philosophische Untersuchungen*, § 282). Les conditions auxquelles est soumise l'utilisation primaire de notions comme celles de la perception, de la parole ou de la douleur ne sont pas abolies, mais, au contraire, présupposées dans les utilisations secondaires qu'il nous arrive également d'en faire.

Je me suis risqué un peu plus haut à appliquer à la notion de « signification » elle-même la distinction qui peut être faite entre l'usage primaire et l'usage secondaire d'un concept. Il n'est probablement pas tout à fait absurde d'attribuer à Wittgenstein l'idée que le concept de « meinen » ou « meaning » est utilisé dans un sens secondaire, lorsqu'il est considéré et traité comme étant le concept d'une expérience que nous avons en parlant, et que les philosophes sont, en outre, particulièrement exposés, dans leurs réflexions sur le langage, à croire qu'ils utilisent des expressions comme « vouloir dire, entendre, comprendre (telle ou telle chose par un mot) » dans leur sens primaire, alors qu'ils en font, en réalité, une utilisation secondaire. Comme l'écrit Cora Diamond : « L'usage de certaines expressions dans un sens secondaire en décrivant ou exprimant des sensations ou des expériences a une importance considérable en philosophie, où le danger est de prendre à tort une telle expression pour autre chose. Wittgenstein

introduit effectivement la question du sens secondaire en liaison avec sa discussion de la tentation de considérer le vouloir-dire (*meaning*) comme une expérience. Il y a une tentation qui tire une partie de sa force du fait qu'il y a des expériences qui ne peuvent être attribuées qu'à ceux qui sont familiarisés avec le jeu de langage ordinaire que l'on joue avec « vouloir dire », des expériences dont nous décrivons naturellement le contenu en termes de vouloir dire ceci ou cela par un mot (*meaning a word in such-and-such a way*). Des expériences de cette sorte sont, en fait, spécialement susceptibles de se produire quand nous philosophons. Qu'il y ait des expériences consistant à vouloir dire telle ou telle chose par un mot est consistant avec le fait qu'au sens primaire de l'expression « vouloir dire », vouloir dire quelque chose par un mot n'est pas une expérience. ("Les échecs sont un jeu qui se joue à deux" est consistant avec "Il joue aux échecs avec lui-même".) » (« Secondary Sense », in *The Realistic Spirit*, p. 233.) Le mot « meaning » peut donc bel et bien servir à exprimer des expériences, mais, en dépit de ce que les philosophes ont une tendance particulière à supposer, il n'en résulte pas que ce qu'il désigne, dans son sens premier, soit une expérience.

Si on voit les choses à la façon de Wittgenstein, il n'y a pas d'expressions qui soient par elles-mêmes dénuées de sens ou auxquelles nous ne puissions pas donner un sens. Il y a seulement des expressions auxquelles nous ne *voulons* pas donner de sens ; et il n'y en a sans doute pas autant qu'on le croit généralement, ne serait-ce que parce qu'il suffit habituellement de proposer un exemple précis d'expression qui n'a pas de sens pour que l'on se mette spontanément à envisager des façons diverses, plus ou moins sérieuses ou futiles, de lui en donner un. Un bon nombre d'expressions qui sont, selon certains critères logico-linguistiques, dépourvues de sens, sont des expressions auxquelles nous trouvons assez facilement et naturellement un usage possible, et par conséquent, si l'on veut, un sens. Lorsqu'on dit qu'une expression n'a pas de sens, on peut vouloir dire simplement que l'explication de sens ne

lui en donne aucun, mais également qu'elle n'a pas d'usage concevable. Et cela peut ressembler à une façon de s'avancer un peu plus qu'on ne le devrait, parce que le sens que nous lui donnerons peut-être un jour n'avait pas besoin d'être concevable, surtout si cela signifie que nous devions être capables dès maintenant de nous en faire une idée. Elle aura un sens, lorsque nous trouverons une occasion et une raison de lui en donner un, mais cette éventualité ne prouve pas qu'elle en avait déjà un et que nous commettions un abus quelconque en la qualifiant de non-sens.

Rien ne nous oblige donc à considérer qu'il y a des non-sens qui *ont* par eux-mêmes un sens, et d'autres qui n'en *ont* pas. Si une expression dénuée de sens est simplement une expression que nous avons exclue, une expression qui est admise et réellement utilisée ne peut, semble-t-il, être qu'apparemment dénuée de sens. Ou, plus exactement, une expression peut être exclue d'un jeu de langage (par exemple, du jeu de langage de la description des faits) sans être pour autant exclue du langage en général : elle peut encore avoir un sens de bien d'autres façons dans d'autres utilisations du langage. En disant qu'une expression n'a pas de sens, on trace une frontière, mais on n'a pas encore dit par là à quoi elle sert et pas non plus créé nécessairement un interdit quelconque : « Dire "Cette combinaison de mots n'a pas de sens" l'exclut du champ du langage et circonscrit par là le domaine du langage. Mais lorsqu'on trace une limite, cela peut avoir des raisons de différentes sortes. Si j'entoure un emplacement avec une palissade, un trait, ou d'une autre façon quelconque, cela peut avoir pour but de ne pas laisser sortir ou entrer quelqu'un ; mais cela peut aussi faire partie d'un jeu, et la limite doit par exemple être sautée par les joueurs ; ou bien elle peut indiquer où finit la propriété d'un homme et commence celle d'un autre ; etc. Si donc je trace une limite, il n'est pas encore dit par là pourquoi je la trace » (*Philosophische Untersuchungen*, § 499). On se serait sans doute épargné bien des récriminations inutiles contre le comportement philistin ou « répressif » des logiciens, si l'on s'était souvenu simplement que la logique

trace des limites pour des raisons déterminées, mais ne nous impose pas nécessairement, du même coup, un jeu unique dans lequel nous devons les utiliser et une façon déterminée de le faire.

Une des choses les plus éclairantes que Wittgenstein dit à propos de ce qui constitue, à ses yeux, la spécificité de l'attitude philosophique et du questionnement philosophique est : « L'aptitude à la philosophie réside dans la capacité de recevoir d'un fait de la grammaire une impression forte et durable ». Et c'est une remarque qui, d'une façon qui ne devrait pas nous surprendre, figure, dans le *Big Typescript* (p. 193), entre deux allusions à Lichtenberg et est mise en relation avec la question du « Witz » et de la (sa) « profondeur ». L'aptitude à recevoir une impression forte et durable de certains faits de la grammaire est évidemment aussi ce qui caractérise, dans un autre sens (mais un sens qui, pour Wittgenstein, n'est pas forcément *très* différent), l'attitude des auteurs qui, comme Lichtenberg et d'autres de la même famille, excellent dans l'art d'utiliser le mot d'esprit pour exprimer des pensées profondes et, en particulier, pour attirer notre attention sur certaines propriétés remarquables et importantes des instruments linguistiques dont nous nous servons pour exprimer nos pensées. Lichtenberg, que Wittgenstein et Freud admiraient tous les deux, et Kraus, que Freud, pour des raisons que l'on comprend aisément, n'appréciait pas particulièrement, mais que Wittgenstein cite comme un des auteurs qui l'ont influencé, peuvent être considérés avant tout comme des maîtres du langage, qui partagent avec le philosophe la conviction de son importance suprême et qui, pour parvenir à leurs fins, utilisent une méthode et des techniques qui ont des affinités étroites avec ce que devraient être, selon Wittgenstein, celles du philosophe lui-même.

L'auteur des *Recherches philosophiques* considère la tâche du philosophe comme consistant essentiellement à expliciter et à éliminer une certaine espèce de non-sens (le non-sens que l'on peut qualifier de « philosophique »). Mais il y a, par ailleurs, de nombreux indices du fait qu'il a été intéressé éga-

lement au plus haut point par l'usage positif qui peut être fait du non-sens, et notamment par celui que la littérature en fait. Dans le chapitre 1 de la *Grammaire philosophique*, qui est consacré à une élucidation du sens du mot « comprendre », il se pose, par exemple, la question suivante : « *Comprenons*-nous les poèmes de Christian Morgenstern, ou le poème "Jabberwock" de Lewis Carroll ? Il se montre ici clairement que le concept de la compréhension fluctue » (p. 43).

Les remarques de Wittgenstein comportent également d'autres allusions intéressantes à Lewis Carroll, en particulier celle-ci :

> « L'importance de la grammaire est l'importance du langage. La grammaire décrit en vérité la signification des signes. Songeons à la signification spirituelle (*witzige Bedeutung*) que nous *donnons* aux jeux grammaticaux de Lewis Carroll. Je pourrais demander : pourquoi est-ce que je ressens un mot d'esprit grammatical en un certain sens comme profond ? (Et c'est naturellement la profondeur philosophique) » (*Wiener Ausgabe*, Band 3, p. 261).

Ce qui rend importants, du point de vue philosophique, les jeux que certains auteurs nous invitent à jouer avec le langage lui-même et sa grammaire est évidemment le fait que certains d'entre eux constituent une occasion privilégiée de faire, sur un mode qui est précisément celui du jeu, une expérience que la philosophie fait, pour sa part, sur le mode sérieux, à savoir celle des limites du langage. D'après Malcolm, Wittgenstein a dit une fois que l'on pourrait concevoir un ouvrage de philosophie sérieux et bon qui serait constitué tout entier de *plaisanteries* (jokes) (sans être pour autant facétieux) et une autre fois qu'un ouvrage de philosophie pourrait ne comporter que des questions (sans réponse)[1]. Il semble, par conséquent, raisonnable de supposer que l'expérience philosophique qui consiste, comme il le dit, à donner douloureusement de la tête contre la barrière du langage pourrait aussi, selon lui, être faite sur un mode beaucoup plus plaisant, qui est celui du mot d'esprit grammatical, et sans que l'impression de profondeur particulière qui constitue la caractéristique spécifique de l'expérience en question soit pour autant le moins du monde diminuée ou perdue. La proposition philosophique et le *Witz* grammatical ont tous les deux un rapport direct avec la question des limites du sens et semblent s'opposer l'un à l'autre un peu comme le plaisir du non-sens à ce qu'on pourrait appeler par contraste la douleur, l'impuissance et la frustration du non-sens. On a dit que le mot d'esprit, tel qu'il est analysé par Freud, pourrait être considéré comme un lapsus réussi. Wittgenstein semble suggérer parfois que la proposition philosophique peut ressembler à une sorte de mot d'esprit involontaire. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il discute la tendance que l'on a à dire qu'un terme de couleur peut désigner tantôt la couleur connue de tout le monde, tantôt l'« impression visuelle » (dont le possesseur est le seul à savoir quelque chose), et rapproche l'assertion « Je sais comment la couleur vert *m'*apparaît » de : « Je sais bien quelle est ma taille! » (dit par quelqu'un qui, pour indiquer ce qu'elle est, met la main à plat sur son crâne) (*Philosophische Untersuchungen*, §§ 278-279). Lorsqu'il s'interroge sur ce qu'il appelle les « jeux grammaticaux » de Lewis Carroll, Wittgenstein semble se poser, au moins implicitement, deux questions que l'on peut formuler ainsi : 1) Comment se fait-il que nous puissions donner à la prise de conscience subite d'une particularité de la grammaire de notre langage à laquelle nous ne prêtons normalement aucune attention spéciale une signification qui peut être qualifiée de « witzig » ? 2) Comment se fait-il, inversement, que le *Witz* puisse avoir, dans certains cas, une profondeur qui est précisément du même genre que celle de la grammaire elle-même ?

Il y a évidemment bien des façons de jouer avec le langage et elles n'ont certainement pas toutes le statut de jeux grammaticaux, au sens usuel du mot « grammaire », et encore

[1] Cf. *Ludwig Wittgenstein*, A Memoir, by Norman Malcolm, With a Biographical Sketch by Georg Henrik von Wright, B. Blackwell, Oxford, 1966, p. 29.

moins au sens philosophique auquel Wittgenstein l'utilise. Tous les mots d'esprit sont assurément linguistiques sous un certain aspect, mais ils ne sont pas tous des mots d'esprit que l'on pourrait qualifier de linguistiques ou grammaticaux. Ils sont tous linguistiques en ce sens qu'ils se caractérisent invariablement par une certaine inséparabilité de la forme et du contenu, qui est responsable de la difficulté extrême ou de l'impossibilité pure et simple à laquelle se heurte le plus souvent leur traduction dans une autre langue. « ...Un bon mot d'esprit, écrit Freud, nous fait pour ainsi dire une impression globale de satisfaction, sans que nous soyons en mesure de distinguer immédiatement quelle partie du plaisir vient de la forme spirituelle et quelle partie du contenu de pensée excellent. Nous nous trompons constamment sur cette répartition et surestimons tantôt la qualité du mot d'esprit en raison de l'admiration que nous éprouvons pour la pensée qui y est contenue, tantôt, inversement, la valeur de la pensée à cause du plaisir que nous procure l'habillement spirituel. Nous ne savons pas ce qui nous fait plaisir et de quoi nous rions[1]. » Freud pense que ce pourrait être justement cette incertitude sur les raisons du rire (est-ce la pensée elle-même ou la façon dont elle est exprimée qui nous font rire ?) qui constitue le motif de la formation du mot d'esprit, au sens propre du terme. Dans le mot d'esprit, la pensée attire l'attention sur elle et peut sembler plus importante qu'elle ne l'est peut-être en réalité ; et en même temps elle réussit à dissuader et à désarmer la critique. Même si la pensée qui y est exprimée peut n'être en aucune façon tendancieuse et servir des intérêts purement théoriques, Freud soutient que le mot d'esprit est toujours en réalité tendancieux, au moins en ce sens-là : il effectue une sorte de grossissement de la pensée et en même temps protège celle-ci contre l'intervention du jugement critique.

[1] Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), Studienausgabe, Band IV, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 125.

L'idée centrale de la théorie freudienne du *Witz* est que le mot d'esprit, qui commence comme un simple jeu, a une propension à se mettre aussi très rapidement au service de tendances et de pulsions de la vie psychique qui, pour s'exprimer, ont à surmonter des obstacles et des inhibitions d'une certaine sorte. C'est ce qu'il fait lorsque ses ressources sont mises à la disposition de ce que Freud appelle « la tendance dévoilante, hostile, cynique, sceptique » (*ibid.*, p. 126). Le « mot d'esprit sceptique » constitue, dans la liste qu'il donne des différentes espèces de mots d'esprit tendancieux, le seul exemple de mot d'esprit qui mérite d'être appelé proprement philosophique. Ce qu'il attaque, nous dit-il, n'est pas une personne ou une institution, mais « la sûreté de notre connaissance elle-même, un de nos biens spéculatifs » (*ibid.*, p. 110). Ce n'est évidemment pas un hasard si le mot d'esprit ne peut être mis au service de n'importe quelle cause ou idée philosophiques et ne s'exerce que dans un sens précis, qui est toujours plus ou moins celui de la désublimation, de la démystification et du scepticisme. La façon la plus naturelle de s'en servir est justement celle qui consiste à l'utiliser pour surmonter l'obstacle psychique, culturel et institutionnel qui interdit normalement à tout le monde et plus particulièrement à un philosophe de mettre directement en question la dignité de la philosophie, la légitimité de ses prétentions et l'idée qu'elle se fait d'elle-même.

Freud avait dit antérieurement que le contenu d'un mot d'esprit doit en principe rester séparable du mot d'esprit : « Le contenu (*Gehalt*) d'un mot d'esprit est (...) indépendant du mot d'esprit et est le contenu de la pensée qui est exprimée ici de façon spirituelle par un dispositif particulier » (*ibid.*, p. 88). En dépit de la distinction qui peut être faite entre les *Gedankenwitze* et les *Wortwitze*, il n'y a pas de *Witz* qui soit de type purement verbal, et il peut, bien sûr, arriver que « les meilleures productions en matière de mots d'esprit servent précisément à l'habillement des pensées qui ont le plus de contenu » (*ibid.*). C'est le point sur lequel Lichtenberg se révèle incomparable et n'a probablement pas été égalé jusqu'à présent. Mais il est clair que le contenu de pensée qui est

exprimé dans le *Witz* peut avoir trait, précisément, au langage lui-même et être constitué, par exemple, par ce que Wittgenstein appellerait une pensée grammaticale à laquelle on a donné la forme d'un mot d'esprit, ce qui, si l'on tient compte du fait que les pensées grammaticales ne peuvent justement pas être exprimées de façon directe et explicite dans des propositions authentiques, peut être la façon la plus adéquate d'attirer l'attention sur elle. Les mots d'esprit qui sont le plus susceptibles d'intéresser la philosophie, telle que la comprend Wittgenstein, sont évidemment linguistiques dans un sens qui ne concerne pas seulement, comme dans tous les autres cas, leur forme, mais également leur objet lui-même. La pensée qu'ils cherchent à formuler et à nous faire reconnaître, en dépit d'une certaine résistance que nous avons à surmonter pour y parvenir (l'analogie avec le problème que doit résoudre le « travail du mot d'esprit » est ici tout à fait frappante), doit être, directement ou indirectement, en rapport avec la question des limites du langage et du sens. Et la façon la moins impropre de satisfaire le besoin que l'on éprouve d'exprimer dans le langage quelque chose de la profondeur du langage et de la grammaire eux-mêmes peut être le choix de l'absurdité délibérée (du *Witz* grammatical), de préférence à l'absurdité involontaire (de l'assertion philosophique de type traditionnel).

Joachim Schulte remarque avec pertinence que, parmi toutes les erreurs qui ont été commises à propos de Wittgenstein, une des plus étonnantes est la façon dont on a ignoré l'aspect satirique et même parfois bouffon de ses procédés philosophiques, ce qu'on pourrait appeler « sa gaîté juvénile, les blagues qui lui viennent à l'esprit et qu'il énonce *pianissimo*[1] ». On trouve, chez Wittgenstein, des remarques qui sont, effectivement, d'une drôlerie que l'on ne s'attend généralement pas à rencontrer chez un philosophe aussi sérieux,

[1] Joachim Schulte, *Lire Wittgenstein*, Dire et montrer, traduit de l'allemand par Marianne Charrière et Jean-Pierre Cometti, Éditions de l'Éclat, Combas, 1992, p. 31.

comme par exemple celle-ci : « Les mathématiciens, lorsqu'ils assemblent [doivent indiquer/indiquent] les fondements de leur science, ressemblent à un maçon qui *dirait* que pour une maison il lui faut : des tuiles, du mortier, de la conscience, de la force et de la solidité » (*Wiener Ausgabe*, Band 4, p. 112). (Comparer avec Lewis Carroll : « Ils le traquaient, armés d'espoir, de dés à coudre, de fourchettes, de soin. ») Certaines des questions posées dans les *Recherches philosophiques* sont formulées délibérément sous une forme qui ressemble fortement à celle de véritables mots d'esprits grammaticaux (au sens de : constatations grammaticales en forme de *Witze)*. C'est ce qui se passe, par exemple, avec la question « Pourquoi un chien ne peut-il simuler la douleur ? Est-il est trop honnête ? », et même déjà avec des questions comme « Un chien peut croire que son maître est à la porte. Mais peut-il croire également que son maître reviendra après-demain ? » Après avoir soulevé la question, Wittgenstein ajoute : « *Que* ne peut-il donc pas en l'occurrence ? » et : « Que devrait-on répondre à cela ? » (*Philosophische Untersuchungen*, p. 489). Car, pour les raisons dont il a été question plus haut, si ce que le chien ne peut pas correspond à une impossibilité qui n'est pas factuelle, mais grammaticale ou conceptuelle, ce qu'il ne peut pas au juste ne peut pas non plus être décrit dans une proposition qui énoncerait qu'il ne le peut pas.

Les questions de cette sorte sont sans doute de bons exemples de ces questions sans réponse dont pourrait être fait, selon Wittgenstein, un ouvrage entier de philosophie. La réponse à une question philosophique ne peut, répète-t-il, être que tout à fait ordinaire et triviale ; et elle comporte toujours également, pour cette raison, un aspect ironique. Au philosophe qui énonce que l'on ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve, on peut répondre simplement qu'il dit une chose fausse et que l'on *peut* se baigner deux fois dans le même fleuve. À la question « Le poêle continue-t-il à exister lorsque je cesse de le percevoir ? », on peut répondre qu'il y a peu de chances que quelqu'un l'ait emporté ou détruit précisément à ce moment-là (un objet peut cesser parfois d'exister,

lorsque je cesse de le voir, et parfois non), etc. Les réponses sont triviales, parce qu'elles se gaussent pour ainsi dire des questions elles-mêmes (*machen sich gleichsam über die Fragen lustig*). Or la question pourrait souvent déjà être posée sur le mode de l'autodérision et d'une manière telle qu'elle se moque pour ainsi dire elle-même de soi et fait seulement semblant d'exiger une réponse. Un autre de ces exemples « humoristiques » que Wittgenstein utilise parfois est celui de la réaction que susciterait le comportement de quelqu'un qui remplirait l'en-tête d'une lettre ou d'un papier officiel de la façon suivante :« *Lieu :* ici. *Date :* maintenant ».

Dans chacun des cas qui viennent d'être évoqués, on peut dire que notre attention est attirée de façon plus ou moins comique sur un fait de nature grammaticale ou conceptuelle. Si la reconnaissance d'une règle grammaticale s'effectue le plus souvent à l'occasion d'une tentative faite pour la transgresser, la question que l'on doit se poser est évidemment de savoir pourquoi la transgression peut se faire, dans certains cas, aussi bien sur le mode comique du *Witz* grammatical que sur le mode sérieux de la proposition philosophique (dénuée de sens). Wittgenstein a manifestement été préoccupé à la fois par la question de savoir pourquoi certains mots d'esprit qui ont le pouvoir de nous faire rire ont en même temps un caractère spécifiquement philosophique et pourquoi certaines questions philosophiques, qui devraient pourtant nous faire rire, ne le font pas du tout.

Une des choses qui rendent le mot d'esprit particulièrement intéressant pour la question qui nous a occupé tout au long de ce travail est la façon dont il fait intervenir l'opposition entre le sens et le non-sens et la tendance qu'ont eue certains auteurs à utiliser pour l'expliquer des expressions comme celles de « sens dans le non-sens » (*Sinn im Unsinn*). Freud qui, pour des raisons évidentes, accorde une attention spéciale à ce genre d'explication, écrit que : « Le mot d'esprit (...) ne crée pas de compromis comme le rêve, il ne cède pas à l'inhibition, il consiste, au contraire, à conserver sans changement le jeu avec le mot ou le non-sens, mais se limite au choix

de cas dans lesquels ce jeu ou ce non-sens peut néanmoins apparaître comme admissible (plaisanterie (*Scherz*)) ou riche de sens (mot d'esprit (*Witz*)), grâce à la plurivocité des mots et à la multiplicité des relations de pensée. Rien ne distingue mieux le mot d'esprit de toutes les autres formations psychiques que cette double face et ce double langage qu'il possède, et au moins sous cet aspect les auteurs se sont rapprochés le plus de la connaissance du mot d'esprit, lorsqu'ils ont insisté sur le "sens dans le non-sens" » (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, p. 161).

Un bon nombre de mots d'esprit constituent des exemples typiques de non-sens apparents, auxquels l'auditeur est supposé être capable de trouver un sens profond (plus ou moins) caché. Freud note que le mot d'esprit doit remplir simultanément deux conditions : 1) nous procurer la satisfaction, normalement interdite et à laquelle l'enfant a appris à renoncer au cours de l'apprentissage du langage, que représente le « plaisir du non-sens », 2) réussir à protéger celui-ci contre la critique de la raison. Considéré sous le premier aspect, il apparaît dénué de sens, considéré sous le deuxième, il doit apparaître comme doué de sens ou tout au moins admissible. Le « travail du mot d'esprit » consiste justement à trouver le mode d'expression qui permet de satisfaire en même temps ces deux exigences. S'il y réussit, on a affaire à un mot d'esprit authentique, s'il échoue, à un simple non-sens. Quand on parle de « sens dans le non-sens », il faut donc comprendre, ici encore, non pas qu'il y a des non-sens qui ont un sens, mais plutôt que le *Witz* utilise des expressions auxquelles l'auditeur est supposé (sur la base d'une connaissance suffisante du langage, de certaines références culturelles, de certaines informations annexes, etc.) pouvoir réussir, mais ne réussit pas nécessairement dans tous les cas, à *donner* un sens. On pourrait parler également à propos du rêve d'une sorte de sens dans le non-sens. Mais Freud insiste particulièrement sur le fait que le rêve est une production psychique typiquement asociale et qui ne vise en aucune façon à l'intelligibilité : il est normalement incompréhensible pour celui qui l'a et sans intérêt pour les

autres. Or il est, au contraire, essentiel pour le mot d'esprit de pouvoir être partagé et de ne comporter que des obstacles à la compréhension qui sont supposés pouvoir être surmontés aisément par ceux auxquels il s'adresse. Freud note que : « Les allusions du mot d'esprit doivent être des allusions qui sautent aux yeux, les omissions doivent se compléter facilement ; avec l'éveil de l'intérêt de pensée conscient l'effet du mot d'esprit est en règle générale rendu impossible » (*ibid.*, p. 141). La transparence (relative) du mot d'esprit s'oppose donc à l'opacité de l'énigme et, en particulier, de l'énigme philosophique, qui implique un effort et une dépense de pensée que le premier ne pourrait pas demander à l'auditeur sans perdre immédiatement son caractère de mot d'esprit.

Ce qui distingue le *Witz* du simple mot pour rire est, pour Freud, le fait que le deuxième se contente de faire en sorte que l'énoncé n'apparaisse pas comme dénué de sens ou vide de contenu, alors que le premier utilise le non-sens superficiel pour exprimer une pensée qui a un contenu substantiel et important. Le plaisir du mot d'esprit provient du conflit et de l'alternance entre ce que Freud appelle le « Für-sinnlos-Halten » et le « Für-sinnreich-Erkennen ». On pourrait probablement trouver sans difficulté des exemples de mots d'esprit qui correspondent plus ou moins à chacune des formes de non-sens qui ont été énumérées plus haut, à l'exception de (4) et (6) (pour des raisons évidentes, le *Witz* ne peut utiliser que des non-sens qui ne sont pas d'une espèce tout à fait radicale : son matériau est plutôt l'absurdité (*Widersinn*), que le non-sens (*Unsinn*) proprement dit). On distinguerait dans ce cas : (1) La fausseté évidente (dont l'exemple le plus clair est la contradiction explicite) : « Le scandale commence lorsque la police y met fin » (Karl Kraus), (2) L'absence totale de rapport avec le contexte : « And where is the Saviour ? » (un des exemples discutés par Freud) (3) La transgression catégorielle : « Lorsqu'un livre et une tête se cognent l'un contre l'autre et que ça sonne creux, est-ce toujours dans le livre ? » (Lichtenberg), (4) Le non-sens lexical : « Il m'a traité de façon tout à fait familionnaire » (un autre exemple de Freud,

emprunté à Heine). On peut, bien entendu, préférer dire que, dans un exemple comme (3), on a affaire simplement à une image très parlante, plutôt qu'à une confusion catégorielle proprement dite. Mais il n'y a souvent qu'une différence peu perceptible entre les deux. Et ce qui rend l'image parlante et spirituelle peut être justement l'interférence ou la confusion qu'elle exploite entre deux domaines qui sont en principe conceptuellement disjoints. Bergson note, du reste, qu'on ne trouve la plupart du temps « qu'une nuance de différence entre le jeu de mots, d'une part, et la métaphore poétique ou la comparaison instructive[1] ».

Il y a, à première vue, une différence évidente entre la façon dont procède le *Witz* et celle dont devrait, selon Wittgenstein, procéder la philosophie. On peut même dire que leurs intentions et leurs finalités respectives sont à peu près diamétralement opposées. Le travail philosophique consiste, nous dit Wittgenstein, à passer d'un non-sens non évident à un non-sens évident (*Philosophische Untersuchungen*, § 464). La compréhension du mot d'esprit consiste, au contraire, d'après Freud, à passer d'un non-sens évident à un sens qui ne l'est pas ou pas immédiatement. Dans le premier cas, un sens apparent est remplacé par un non-sens réel, dans le deuxième un non-sens apparent par un sens réel et, de plus, important. Dans la philosophie, une expression qui, de par sa forme et en vertu de la ressemblance qu'elle a avec d'autres expressions de la même forme, devrait avoir un sens, apparaît comme étant en réalité dénuée de sens. Dans le mot d'esprit, une expression sémantiquement et/ou pragmatiquement déviante qui, à première vue, ne devrait pas avoir de sens, réussit, à l'inverse, à exprimer un contenu de pensée qui, s'il était exprimé par les moyens normaux, laisserait l'auditeur indifférent ou susciterait la réprobation. On peut remarquer également que la « mésinterprétation de nos formes linguistiques » (*ibid.*, § 111) dont la philosophie est involontairement la victime est, au contraire, dans le cas du mot d'esprit, utilisée fréquemment de

[1] Henri Bergson, *Le rire*, in *Œuvres*, P. U. F., Paris, 1959, p. 444.

façon délibérée et consciente pour produire l'effet de grossissement et d'immunisation contre la critique dont parle Freud.

De façon plus générale, on peut dire que le calembour, le jeu de mots et le mot d'esprit cherchent à exploiter pour leurs propres fins à peu près toutes les caractéristiques du langage contre lesquelles la philosophie cherche, pour sa part, à se prémunir : les ressemblances et les analogies verbales et grammaticales purement superficielles et par conséquent trompeuses, le double sens, l'équivocité, l'incohérence, la confusion pure et simple, etc. La philosophie vise, d'après Wittgenstein, à mettre de l'ordre dans nos concepts. Mais le désordre et la confusion peuvent aussi être recherchés pour le plaisir ou, comme c'est le cas dans certains mots d'esprit, utilisés pour exprimer des idées tout à fait sensées. La technique de base des maîtres du non-sens est justement celle qui consiste à se donner le droit de rapprocher à peu près n'importe quoi de n'importe quoi, en se fiant délibérément, sur ce point, aux hasards du vocabulaire et de la grammaire ; et c'est, semble-t-il, précisément ce que la philosophie devrait, selon Wittgenstein, éviter de faire et qu'elle a malheureusement fait le plus souvent. D'un côté, il s'agit d'exploiter sciemment toutes les ressources qu'offre le langage en matière de similitudes, d'associations et de connexions fortuites et apparemment sans signification, de l'autre, de se libérer de la confusion et des maladies qu'elles ont déjà suscitées en profondeur et à notre insu dans la pensée la plus sérieuse. Bergson, qui pense qu'il faut distinguer « entre le comique que le langage exprime et celui que le langage crée », dit du deuxième qu' « il souligne les distractions du langage lui-même » (*op. cit.*, p. 436). Et il entend par là qu'à certains moments le langage peut donner l'impression d'oublier sa destination véritable et de faire comme si les choses devaient désormais se régler sur lui, au lieu de se régler, comme il est censé le faire, sur elles (*ibid.*, p. 445). Mais ces « distractions » peuvent parfois conduire, de façon à première vue tout à fait paradoxale, à des idées importantes sur la réalité elle-même. Et ce n'est malheureusement pas ce qui se passe pour Wittgenstein, dans le cas de la philo-

sophie, lorsque le langage oublie tout à coup ce qu'il était supposé faire et, comme il le dit, « se met en congé ».

« Le travail du mot d'esprit (...), nous dit Freud, s'exprime dans le choix d'un matériau verbal et de situations de pensée tels qu'ils permettent au jeu ancien avec les mots et les pensées de passer avec succès l'examen de la critique, et pour ce faire toutes les particularités du lexique et toutes les constellations de la connexion des pensées doivent être exploitées de la façon la plus adroite » (*op. cit.*, p. 123). Commentant un bon mot célèbre de Panofsky, qui mettait en garde ses étudiants contre le danger du « boa constructeur », Gombrich écrit : « Nous pourrions imaginer la découverte de la similitude verbale entre constricteur et constructeur en nous représentant deux bibliothèques, dont l'une est bien rangée d'après le sujet, dans laquelle le serpent géant serait sans aucun doute classé sous la rubrique Herpétologie, alors que la construction pourrait être traitée dans la section de l'Ingénierie. Il n'y aurait pas de passage de l'une à l'autre. Mais, d'après le modèle freudien de la psychè, la bibliothèque de notre conscience éveillée est complétée par une autre qui est déposée dans un sous-sol obscur où les livres et les feuilles détachées sont empilés dans la confusion la plus totale. Là, le mot « constructeur » pourrait se trouver accidentellement à côté de « constricteur »', car, au lieu de bibliothécaires bien rôdés, ce sont des diablotins qui s'amusent dans le sous-sol, assemblant les textes ou les mots d'après leur propre fantaisie, par exemple d'après les sons, les images ou les associations émotionnelles. Le résultat manquera certainement de signification rationnelle, et, sans une interprétation qui s'y ajoute, il pourrait ressembler à du pur verbiage. Mais quiconque, comme Panofsky, aime à habiller une pensée d'un vêtement surprenant a plus de chance de faire une découverte utile là en-bas que dans la bibliothèque bien rangée du haut[1]. » Comme tous les hasards,

[1] E. H. Gombrich, « Verbal Wit as a Paradigm of Art : the Aesthetic Theories of Sigmund Freud », in *The Essential Gombrich*, Selected Writings on Art and Culture, Phaidon Press, London, 1996, p. 201-202.

ceux du langage font quelquefois bien les choses. La caractéristique du mot d'esprit authentique est, comme le remarque Gombrich, d'effectuer une brève descente dans les caves de l'inconscient, mais également une élaboration par le préconscient des découvertes qui y sont faites. S'il choisit momentanément de descendre dans le royaume souterrain de la confusion et du non-sens, c'est pour mettre ce dernier au service de l'expression améliorée et renforcée d'un sens significatif.

À la différence du mot d'esprit, la philosophie n'a pas accès au jeu subtil qui se joue ici entre le sens et le non-sens. Elle est, pourrait-on dire, privée aussi bien de la jouissance assurée du sens que du plaisir du non-sens. Ce qu'elle risque à chaque instant de découvrir est que ce qu'elle croyait être le résultat d'une théorie savante et sophistiquée était en réalité essentiellement le produit d'une analogie linguistique trompeuse que nous avons acceptée sans nous en rendre compte et à laquelle il manque aussi bien le sérieux que le caractère cocasse des trouvailles que le mot d'esprit est capable de faire de temps à autre dans le désordre radical de la bibliothèque du sous-sol. Wittgenstein attribue la permanence ou, si l'on préfère, la récurrence des problèmes philosophiques au fait que le langage tient prêts pour tout le monde les mêmes pièges, les mêmes fausses routes à la fois très praticables et sans issue : « ... Notre langage est resté identique à lui-même et nous ramène sans cesse de façon trompeuse aux mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe "être" qui semble fonctionner comme "manger" et "boire", tant qu'il y aura des adjectifs "identique", "vrai", "faux", "possible", tant qu'il sera question d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes buteront sans cesse sur les mêmes *difficultés énigmatiques*, et garderont les yeux fixés sur une chose qu'aucune explication ne semble pouvoir éliminer » (*The Big Typescript*, p. 194-195). Wittgentein parle de la rime entre les deux mots allemands « Hast » et « Rast » comme d'un hasard heureux ; et c'est, dit-il, un hasard heureux qui peut être *découvert* (*Vermischte Bemerkungen*, p. 154). Les hasards moins heureux qui sont à l'origine des confusions philosophiques les plus typiques peuvent (et doivent) naturellement, eux aussi, être découverts ; mais ils ont peu de chance de l'être spontanément et facilement. Si les problèmes grammaticaux sont si difficiles et inextirpables, c'est parce qu'ils sont liés aux habitudes de pensée, autrement dit aux images les plus anciennes, celles qui sont incorporées depuis toujours dans le langage lui-même et que nous avons cessé depuis longtemps de remarquer. C'est un peu comme s'il nous avait plus ou moins imposé sans que nous nous en rendions compte une multitude de rapprochements suspects, d'assimilations trompeuses, de bifurcations dangereuses et de directions qui nous égarent, que nous devrions éviter et que nous empruntons pourtant à peu près automatiquement. Wittgenstein accepte de comparer, sur ce point, la situation de la philosophie à celle de la psychanalyse, en disant qu'il s'agit, ici aussi, de rendre conscientes et, du même coup, inoffensives des choses qui sont inconscientes. Mais les résistances ne sont pas de la même nature et les techniques qui doivent être utilisées pour en venir à bout sont tout à fait différentes.

Kant, que cite Bergson, dit que « le rire vient d'une attente qui se résout subitement en rien ». Mais le problème est qu'une attente qui se résout subitement en rien peut susciter bien d'autres réactions que le rire. Et cela ne nous avancerait certainement pas à grand-chose de dire que c'est la prise de conscience subite non seulement de l'irréalisabilité, mais de l'*absurdité* de l'attente qui nous fait rire. Dans le cas du comique de mots, l'attente déçue doit être, semble-t-il, quelque chose comme une promesse de sens qui est en même temps radicalement et instantanément démentie. La promesse ou la présomption de sens semble provenir essentiellement du sens qu'ont les mots utilisés et du fait qu'ils sont combinés entre eux d'une façon qui est conforme aux règles de la grammaire. Mais, si on renonce à la conception naturelle du non-sens, l'explication doit être cherchée ailleurs : l'anticipation de sens ne peut provenir que de l'analogie que l'expression a avec des expressions douées de sens. Et c'est l'analogie elle-même qui doit produire un effet comique, plutôt qu'une

signification qui est en quelque sorte simultanément conférée et retirée à l'expression. C'est le rapprochement entre deux expressions ressemblantes qui est proposé comme possible et naturel et en même temps exclu comme impossible. On est obligé, en tout cas, de se demander, dans les cas de ce genre, si la propriété d'être comique doit être attribuée au non-sens de l'expression lui-même, à un sens qu'elle a ou à un sens qu'on lui donne.

Dans le travail philosophique, la meilleure façon de parvenir au résultat cherché peut être, précisément, de réussir à présenter l'analogie sérieuse qui nous égare sous une forme qui la rend explicitement absurde ou simplement comique. Et c'est essentiellement de cela que le *Witz* tire sa pertinence et son importance pour la philosophie, comme mode de présentation de la difficulté qui a l'avantage de pouvoir en même temps en constituer la solution. Novalis dit que : « L'insignifiant, le vulgaire, le grossier, le laid, l'inculte ne devient sociable (*Gesellschaftsfähig*) que par le *Witz*. Il n'est pour ainsi dire qu'en vue du *Witz* : sa finalité est le *Witz*[1]. » Si le problème du philosophe est, comme le croit Wittgenstein, de s'être mis dans une situation qui est caractérisée par la perte de contact avec l'ordinaire, le quotidien, l'insignifiant et le trivial et l'impression que le devoir de la philosophie est de commencer par les mettre à une distance suffisante, on comprend aisément pourquoi l'esprit du*Witz*, qui constitue peut-être le moyen le plus approprié que l'on puisse utiliser pour les rendre à nouveau acceptables et surtout étonnants et remarquables, n'est peut-être pas très différent de celui de la philosophie elle-même. Plus précisément, si la philosophie est une recherche grammaticale et si sa tâche consiste pour l'essentiel à nous rappeler des trivialités grammaticales, on comprend très bien en quoi elle peut avoir besoin, pour ce faire, du secours du *Witz* grammatical, au sens précis du mot d'esprit ou dans un sens beaucoup plus large. Cet aspect de la pratique philosophique et du style de pensée et d'écriture de Wittgenstein n'a pas reçu jusqu'ici une grande attention de la part des commentateurs. Il en mériterait certainement davantage. Mais les quelques remarques que je me suis risqué à formuler sur cette question n'avaient évidemment pas la prétention de la traiter réellement et ne constituent elles-mêmes rien de plus qu'une simple suggestion dans ce sens.

[1] Novalis, *Werke in einem Band,* Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1981, p. 439. Il est intéressant de remarquer que, dans le petit nombre des livres que Wittgenstein a conservés avec lui en Angleterre et dont il lisait parfois des passages avec ses étudiants et ses amis, figure une édition de Novalis.

Bibliographie

Baier, Annette, « Nonsense », in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, Macmillan, New York and London 1967, vol. 5, p. 520-522.

Baker, G. P. and Hacker, P. M. S., *Language, Sense and Nonsense*, A Critical Investigation into Modern Theories of Language, B. Blackwell, Oxford, 1984.

Benayoun, Robert, *Les dingues du nonsense*, De Lewis Carroll à Woody Allen, Balland, 1984.

Bergson, Henri, *Le rire*, Essai sur la signification du comique, in *Œuvres*, P.U. F., Paris, 1959, p. 381-485.

Bolzano, Bernard, *Wissenschaftslehre*, Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik (...), 4 Bde., Sulzbach, 1837.

— *Der Briefwechsel Bernard Bolzano mit Franz Exner*, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Eduard Winter, Prag, 1935.

Bouveresse, Jacques, « Les origines frégéennes de la distinction entre "ce qui se dit" et "ce qui se voit" dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », *Recherches sur la philosophie et le langage*, Cahiers du groupe de recherches sur la philosophie et le langage, Université des sciences Sociales de Grenoble, 1 (1981), p. 17-55.

« Le réel et son ombre : la théorie wittgensteinienne de la possibilité », in *Wittgenstein : Mind and Language*, edited by Rosaria Egidi, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1995.

Carnap, Rudolf, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifestes du Cercle de Vienne*, Carnap-Hahn-Schlick-Waismann-Wittgenstein, sous la direction d'Antonia Soulez, P. U. F., Paris, 1985.

Carroll, Lewis, *Les aventures d'Alice au pays des merveilles*, texte français par Henri Parisot, Éditions Flammarion, Paris, 1968.

— *De l'autre côté du miroir. La chasse au Snark*, texte français par Henri Parisot, Éditions Flammarion, Paris, 1969.

Coffa, Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, To the Vienna Station, edited by Linda Wessels, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Conant, Jim, « The Search for Logically Alien Thought : Descartes, Kant, Frege, and the *Tractatus* » ,*Philosophical Topics*, vol. 20, n° 1 (Fall 1991), p. 101- 166.

Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984 ; traduction française par Pascal Engel, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1969.

Diamond, Cora, *The Realistic Spirit*, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.

Dummett, Michael, *Frege : Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1973.

— *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

— *Frege, Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London, 1991.

Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik*, eine logisch-mathematische Abhandlung über den Begriff der Zahl (1884), Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.

— *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903), Georg Olms, Hildesheim, 1966.

— *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Fünf logische Studien, herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, 2. durchgesehene Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

— *Logische Untersuchungen*, herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

— *Kleine Schriften*, herausgegeben von Ignacio Angelelli, Georg Olms, Hildesheim, 1967.

— *Nachgelassene Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.

— *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.

Freud, Sigmund, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), in *Studienausgabe*, Band IV, Psychologische Schriften, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1970.

— *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, traduit de l'allemand par Denis Messier, Préface de Jean-Claude Lavie, Gallimard, Paris, 1988.

Geach, Peter, « Saying and Showing in Frege and Wittgenstein », in *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, Acta Philosophica Fennica, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1976, p. 54-70.

Gödel, Kurt, « What Is Cantor's Continuum Problem ? », in *Philosophy of Mathematics*, Selected Readings, edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 470-485.

— *Collected Papers*, vol. III, Unpublished Essays and Lectures, Oxford University Press, New York-Oxford, 1995.

Hintikka, Jaakko, *La philosophie des mathématiques chez Kant*, La structure de l'argumentation transcendantale, traduit de l'anglais par Corinne Hoogaert, P. U. F., Paris, 1996.

Husserl, *Logische Untersuchungen*, Sechste Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

— *Recherches logiques*, traduction française par Hubert Elie, avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, P. U. F., Paris, 1959-1963.

— *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.

Kant, Emmanuel, *Logique*, traduction française de L. Guillermit, seconde édition revue et augmentée, Vrin, Paris, 1970.

— *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, P. U. F., Paris, 1950.

Kofman, Sarah, *Pourquoi rit-on ?*, Freud et le mot d'esprit, Éditions Galilée, Paris, 1986.

Parsons, Charles, «Arithmetic and the Categories», *Topoi,* 3 (1984), p. 109-121.

Paulhan, Jean, *La preuve par l'étymologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1953.

Pears, David, *The False Prison*, A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1987-1988 ; traduction française par Christiane Chauviré, *La pensée Wittgenstein*, Du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques*, Aubier, Paris, 1993.

Putnam, Hilary, *Words and Life*, edited by James Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.

Ricketts, Thomas G., « Objectivity and Objecthood : Frege's Metaphysics of Judgment », in *Frege Synthesized,* edited by L. Haaparanta and J. Hintikka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986, p. 65-95.

Rouilhan (de), Philippe, *Russell et le cercle des paradoxes*, P. U. F., Paris, 1996.

Schulte, Joachim, *Erlebnis und Ausdruck*, Wittgensteins Philosophie der Psychologie, Philosophia Verlag, München-Wien, 1987.

— *Wittgenstein*, Eine Einführung, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1989 ; traduction française par Marianne Charrière et Jean-Pierre Cometti, *Lire Wittgenstein*, Dire et montrer, Éditions de l'Eclat, 1992.

Simons, Peter, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Selected Essays, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1992.

Sluga, Hans, *Gottlob Frege*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1980.

Travis, Charles, *The Uses of Sense*, Wittgenstein's Philosophy of Language, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Vuillemin, Jules, *Physique et métaphysique kantienne*, P. U. F., Paris, 1955.

— *L'intuitionnisme kantien*, Vrin, Paris, 1995.

Weiner, Joan, *Frege in Perspective*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1990.

Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe* in 8 Bänden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1984.

—- *Wienerausgabe*, Springer Verlag, Wien-New York, Band I-IV, 1994-1995.

—- *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, B. Blackwell, Oxford, 1980 ; traduction française par Elisabeth Rigal, TER, Mauvezin, 1985.

— *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, B. Blackwell, Oxford, 1979 ; traduction française par Elisabeth Rigal, TER, Mauvezin, 1992.

— « Philosophie » (« The Big Typescript », §§ 86-93), *Revue internationale de Philosophie*, n° 169 (1989), p. 175-203.

— *The Blue and Brown Books*, B. Blackwell, Oxford, second edition, 1969.
— «Wittgenstein's Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense-Data" », edited by Rush Rhees, *The Philosophical Review*, 77 (1968), p. 271-320 ; traduction française par Elisabeth Rigal, TER, Mauvezin, 1982.
— *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939,* From the Notes of R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, edited by Cora Diamond, The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1976.
—*Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-1947*, Notes by P. T. Geach, K. J. Shah and A. C. Jackson, edited by P. T. Geach, Harvester-Wheatsheaf, New York-London, 1988.
— *Bemerkungen über die Farben* (*Remarks on Colour*), B. Blackwell, Oxford, 1977 ; traduction française par Gérard Granel, TER, Mauvezin, 1983.
— *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
Wright, Crispin, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1983.

Œuvres de Jacques Bouveresse

La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique, Éditions de Minuit, 1971.

Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique, Éditions de Minuit, 1973.

Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein, Éditions de Minuit, 1976.

Le philosophe et les autophages, Éditions de Minuit, 1984.

Rationalité et cynisme, Éditions de Minuit, 1984.

La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité, Éditions de Minuit, 1987.

Le pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel, Éditions de Minuit, 1988.

Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud, Éditions de l'Éclat, 1991.

Herméneutique et linguistique, suivi de *Wittgenstein et la philosophie du langage,* Éditions de l'Éclat, 1991.

L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire, Éditions de l'Éclat, 1993.

Langage, perception et réalité, tome 1, La perception et le jugement, Éditions Jacqueline Chambon, 1995.

La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ? Éditions de l'Éclat, 1996.

TABLE DES MATIÈRES

Avant propos 5

1. Peut on penser illogiquement ? 9

2. Les propositions de la logique traitent-elles de quelque chose ?.28

3. Le « platonisme » de Frege est-il une erreur de lecture des interprètes contemporains? 47

4. Comment le non-sens est-il possible ? 79

5. La conception naturelle et l'autre conception du non-sens.....96

6. Ce que les mots veulent dire et ce que nous voulons dire.....118

7. Y a-t-il des non-sens philosophiquement plus profonds et plus instructifs que d'autres ? 130

8. Ce qui n'est pas possible ne peut pas non plus être décrit 150

9. Que peut-on vouloir dire lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est impossible? 172

10. L'idée du « corps de signification » et le « mécanisme » du non-sens 194

11. Le non-sens, le jeu, l'ironie, et la philosophie 237

Bibliographie.....264