

Jacques Bouveresse

Essais III

*Wittgenstein
& les sortilèges du langage*

Collection *Banc d'essais*

 GONE

LA COLLECTION « BANC D'ESSAIS »
EST DIRIGÉE PAR JEAN-JACQUES ROSAT

Jacques Bouveresse, *Essais I.*

Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin

Jacques Bouveresse, *Essais II.*

L'époque, la mode, la morale, la satire

Oets K. Bouwsma, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*

(Traduit de l'anglais et présenté par Layla Raïd)

Jacques Bouveresse, Sandra Laugier

& Jean-Jacques Rosat (dir.)

Wittgenstein, dernières pensées

Textes de Pierre Bourdieu, Jacques Bouveresse, Christiane
Chauviré, James Conant, Vincent Descombes, Ian Hacking,
Sandra Laugier, Marie McGinn, Jean-Philippe Narboux,
Hilary Putnam, Layla Raïd, Jean-Jacques Rosat, Joachim Schulte

À PARAÎTRE

Moritz Schlick, *Forme & contenu*

Beppo Levi, *En lisant Euclide*

Jacques Bouveresse, *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*

James Conant, *Orwell ou le Pouvoir de la vérité*

© Agone, 2003
BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02
<www.agone.org>

ISBN 2-910846-75-X

JACQUES BOUVERESSE

ESSAIS III

WITTGENSTEIN & LES SORTILÈGES DU LANGAGE

Textes rassemblés & organisés par Jean-Jacques Rosat

AGONE

Avant-propos de l'auteur

ON A VU PARAÎTRE ces temps derniers plusieurs ouvrages qui tiennent, à propos de la philosophie, un discours auquel on était peu habitué en France et qui était même, jusqu'à présent, rejeté *a priori* et sans examen comme inacceptable et scandaleux. Il y est suggéré fortement et parfois affirmé ouvertement que les choses que disent ou écrivent les philosophes n'ont peut-être pas le genre d'importance qu'une longue tradition nous oblige à leur attribuer et, ce qui est plus inquiétant, pourraient même, dans certains cas, être non seulement dépourvues de toute espèce de rapport avec la réalité, mais encore tout simplement dénuées de sens. (Le dernier en date des ouvrages en question n'hésite pas à utiliser, à propos de ce que produisent les philosophes, des termes comme « blabla » et « chichi », ce qui, venant d'un représentant de la profession, peut sembler d'une nouveauté révolutionnaire et d'une audace sacrilège ¹.) Dans le même temps il est vrai, on répète sur tous les tons que la philosophie est dans une phase de renouveau et de prospérité éclatante; et il semble effectivement qu'elle ait rarement bénéficié d'une perception aussi bienveillante, d'une réception aussi favorable, d'une demande aussi universelle et d'un respect aussi unanime. Mais, comme le remarquait déjà Musil, la façon que l'on a aujourd'hui de mêler à tout ce qu'on fait de la philosophie et le peu d'importance (pour utiliser un euphémisme) qu'on accorde en même temps dans les faits à ce qu'elle dit, loin de constituer le genre de contradiction flagrante que l'on pourrait y voir, constituent en réalité probablement deux aspects différents d'un seul et même phénomène.

La situation devient cependant un peu plus préoccupante quand ceux qui l'enseignent – et qui sont, si l'on peut dire, payés pour croire à son importance – commencent, eux aussi, à se demander sérieusement si celle-ci est aussi réelle qu'on le

Les notes en chiffres arabes (reportées à partir de la page 235) donnent les références des textes et propos cités; elles sont numérotées par chapitre. Les ouvrages les plus cités sont mentionnés au fil du texte sous la forme d'abréviations, dont la liste complète est disponible, par ordre alphabétique, en pages 248-249.

croit, si la considération qu'on est tenu – dans une culture comme la nôtre et plus que partout ailleurs dans un pays comme la France – de manifester pour la philosophie est aussi justifiée qu'elle le proclame et qu'on l'admet généralement, et surtout s'il est aussi indispensable qu'on le suppose que son enseignement soit proposé ou imposé à tous les élèves qui en terminent avec leurs études secondaires. Le scepticisme à l'égard de la philosophie elle-même et les doutes que l'on peut concevoir à propos de la possibilité de continuer à l'enseigner dans les conditions actuelles et de l'intérêt qu'il y a à le faire constituent évidemment deux choses bien différentes. Mais on perçoit clairement, dans les ouvrages dont je parle, la présence d'inquiétudes, d'interrogations et souvent aussi de désillusions plus ou moins radicales qui portent simultanément sur ces deux points.

Ceux qui prennent ainsi le risque de formuler des questions considérées la plupart du temps comme taboues ne manifestent généralement guère de curiosité et d'intérêt pour ce qui a été dit avant eux sur ce genre de sujet par des philosophes comme Wittgenstein et, bien entendu, encore moins pour la critique que les membres du cercle de Vienne et certains de leurs héritiers contemporains ont formulée contre les prétentions et les illusions de la philosophie traditionnelle². Mais il n'est pas exclu que l'évolution des choses ait fini par rendre ce genre de conception typiquement « déflationniste » de la nature et de la fonction de la philosophie un peu moins irrécusable qu'il ne l'a été pendant longtemps et que, à défaut des réponses qu'il propose, les questions qu'il pose ne soient plus tout à fait inaudibles et trouvent même un écho lointain et indirect dans les propos de ceux qui accusent aujourd'hui, eux aussi, à leur façon, le plus souvent sur la base d'une pratique de la discipline et d'une expérience de son enseignement qui les ont déçus et frustrés, la philosophie de promettre inconsidérément beaucoup plus qu'elle n'est en mesure de tenir.

Qu'il soit ou non en rapport avec cette question, le prestige dont jouit à présent un auteur comme Wittgenstein en France – dans le milieu philosophique et peut-être plus encore en dehors de lui – ressemble, par bien des côtés, à un véritable paradoxe. Parmi tous les grands philosophes contemporains, il y a en a peu qui aient été aussi abondamment traduits et commentés dans les dernières années. Et pourtant, sa position actuelle constitue probablement une illustration exemplaire

d'un autre phénomène, qui a été signalé également par Musil en rapport avec sa propre situation, à savoir que l'on peut être un auteur célèbre et en même temps tout à fait inconnu. Wittgenstein a fini par devenir un philosophe à peu près aussi célèbre que Heidegger et il n'y a sans doute pas beaucoup de noms qui soient cités aujourd'hui aussi souvent, dans des contextes aussi différents et à propos de questions aussi variées, que le sien. Mais je ne crois pas me tromper en disant que sa philosophie reste néanmoins encore à peu près inconnue, pas seulement du grand public, ce qui n'a rien de très étonnant, tellement elle passe, à tort ou à raison, pour difficile et ésotérique, mais également de la plupart des philosophes de métier. Quant à l'image qu'en donnent habituellement les journaux, elle est celle d'un philosophe dont l'importance s'impose aujourd'hui d'une façon que personne ne peut plus discuter sérieusement, mais elle n'a que peu ou pas de rapport avec ce qu'il a pu faire lui-même en philosophie, un sujet dont on s'abstient généralement de parler de façon autre qu'approximative (pour utiliser à nouveau un euphémisme), allusive et évasive. Autrement dit, il est entré dans la liste des célébrités philosophiques, mais n'est pas vraiment sorti pour autant de celle des auteurs mineurs et marginaux, dont la philosophie est réputée avant tout pour ce qui la rend, comme on dit, « inclassable » et la distingue de tout ce à quoi on était habitué jusqu'à présent – ce qui n'empêche pas, malheureusement, son contenu réel et sa signification fondamentale de rester tout à fait mystérieux et la plupart du temps ignorés. On peut peut-être, comme l'a proposé Anscombe³, distinguer deux espèces de philosophes, les « philosophes pour philosophes » et les « philosophes pour les gens ordinaires ». Wittgenstein est, d'après elle, le prototype du philosophe pour philosophes. Mais il y a maintenant un Wittgenstein pour tout le monde, qui est forcément le « vrai » et le plus important, même si ce n'est justement pas le philosophe, auquel ne peuvent s'intéresser que les universitaires et, plus précisément, une petite minorité de spécialistes.

Le responsable du numéro du *Magazine littéraire* qui a été consacré à Wittgenstein en 1997 énumérait cinquante raisons de l'aimer, mais dont aucune n'a quelque chose à voir avec la contribution qu'il est censé avoir apportée à la philosophie⁴. Celles qui ont un rapport avec la philosophie se bornent à reproduire, de façon plus ou moins exacte, certaines des

déclarations les plus critiques et les plus négatives qu'il a formulées à propos de la discipline et de ceux qui l'enseignent. Ce genre de chose ne mériterait sans doute pas qu'on s'y arrête si les raisons que l'on trouve aujourd'hui un peu partout de célébrer Wittgenstein ne ressemblaient pas, dans l'ensemble, un peu trop à celles de l'article en question. Sa personnalité hors du commun, sa biographie fascinante, son mode de vie anticonformiste et ses comportements excentriques font le bonheur des amateurs d'histoires (vraies ou inventées) et d'anecdotes en tous genres. Son pessimisme sur le monde actuel et sur l'humanité en général fournit à certains moralistes (ou immoralistes) schopenhaueriens une occasion de le reconnaître comme un membre de leur famille, que la philosophie « universitaire » aurait simplement commis l'erreur de présenter jusqu'ici comme un logicien ou un philosophe des sciences. Son manque total de considération pour la philosophie académique et son mépris bien connu de l'institution philosophique lui valent la sympathie de ceux qui disent et répètent depuis des décennies que toutes les choses qui comptent réellement en philosophie ne peuvent se faire qu'en dehors d'elles et même directement contre elles. Sa façon de ridiculiser les prétentions de la philosophie réjouit le cœur de ceux qui y trouvent une confirmation de leur idée que les problèmes philosophiques sont probablement futiles ou que, pour autant qu'ils sont sérieux, la littérature est, à tout prendre, bien mieux armée pour les résoudre. Son antipathie pour la civilisation scientifique et technique (qui le rapproche de Heidegger), sa critique des prétentions et des illusions du scientisme et du rationalisme, son intérêt – qui, paraît-il, n'aurait été découvert que récemment – pour des questions « essentielles » comme celles qui touchent à la poésie, à l'art, à la religion et à l'éthique lui ont permis d'être réintégré avec les honneurs dans le camp des défenseurs des *vraies* valeurs, celui où l'on s'attend à trouver un authentique philosophe d'aujourd'hui.

Mais dans tout cela, comme je l'ai dit, on a peu de chances d'entendre parler de son œuvre philosophique, du genre de révolution qu'elle a effectué, des raisons pour lesquelles elle est considérée aujourd'hui à peu près partout comme l'une des plus importantes du *xx^e* siècle, des problèmes d'interprétation difficiles qu'elle soulève et des discussions et des controverses auxquelles elle donne lieu. Wittgenstein a beau avoir dit que

la philosophie avait été toute sa vie et consacré l'essentiel de son énergie à essayer de résoudre des problèmes philosophiques qu'il aurait été difficile de prendre plus au sérieux qu'il ne l'a fait, ce n'est pas à cela que l'on est censé s'intéresser si l'on veut avoir une chance de le comprendre réellement. Les livres de plus en plus nombreux et d'une qualité de plus en plus remarquable qui portent sur la philosophie de Wittgenstein, quand ils ne sont pas oubliés purement et simplement par la critique, sont soupçonnés et même parfois accusés ouvertement d'ignorer ou de dissimuler l'essentiel, qui, comme toujours, doit être cherché ailleurs et, de préférence, là où les raisins sont beaucoup plus accessibles et donc nettement moins verts.

Comme le faisait remarquer Bourdieu, le cas Wittgenstein se prête, de façon paradoxale et en même temps presque idéale, à la transformation d'un philosophe pour philosophes en un philosophe pour non-philosophes : « Le rapport de liberté et de rupture qu'il entretient avec la tradition philosophique et la forme aphoristique dans laquelle il s'exprime autorisent ou même encouragent à le traiter comme un auteur n'exigeant ni connaissances préalables ni conditions d'accès. [...] Un des philosophes qui se classent parmi les plus exigeants et les plus rigoureux peut ainsi, sans doute parce que sa complexité et sa subtilités mêmes le vouent paradoxalement aux réductions les plus grossières, se trouver parfois converti en une sorte de philosophe pour non-philosophes permettant à des sociologues ou à des historiens à prétentions philosophiques de se situer en un lieu indéfinissable, à mi-chemin entre la sociologie et la philosophie, où ils peuvent échapper aux juridictions et aux sanctions des deux disciplines. ⁵ »

Mais ce n'est sans doute pas le plus inquiétant. Au nombre des réductions les plus grossières, il faut mentionner aussi celles qui ont pour effet de le transformer en un non-philosophe pour non-philosophes. C'est à ce genre de résultat que conduisent notamment les explications psychobiographiques à prétention universelle (par les tourments et les obsessions personnelles du philosophe, par sa hantise de la folie, par sa judéité ou son homosexualité, etc. ⁶), qui sont à la recherche de la formule magique capable d'ouvrir une serrure récalcitrante censée avoir résisté jusqu'ici à toutes les tentatives des interprètes philosophes. La séduction des explications de cette sorte ne tient sûrement pas à l'importance de ce qu'elles

expliquent (qui se réduit la plupart du temps à rien) mais à la capacité qu'elles ont de se transformer en explications éliminatives, dont l'effet principal est de faire disparaître l'objet auquel on était censé s'intéresser (le contenu d'une philosophie) et de détourner l'attention vers d'autres choses plus excitantes ou en tout cas moins rébarbatives.

* *
*

Ce troisième volume d'essais réunit des textes dont la rédaction s'étale sur une période d'une trentaine d'années et qui sont consacrés, d'une part, à l'idée que Wittgenstein se faisait de la philosophie et, d'autre part, à des exemples typiques de la façon dont il a utilisé ce qu'il appelait au début des années 1930 sa « méthode » pour le traitement de problèmes philosophiques déterminés. La première chose occupe évidemment une place centrale parce que, comme tous les lecteurs qui prennent au sérieux ses remarques sur ce qu'est la philosophie et sur ce qu'il fait lui-même en tant que philosophe, je me suis trouvé depuis le début aux prises avec la difficulté que l'on a à comprendre comment la philosophie a pu être, pour lui, une activité à la fois aussi importante et aussi éloignée de l'idée que ses praticiens se font généralement d'elle et de son importance. Quand Wittgenstein constate que « l'auréole de la philosophie s'est perdue » – une chose qui est en rapport avec le fait qu'elle a cessé d'apparaître comme une discipline cognitive, capable de nous procurer une forme de connaissance spécifique et supérieure –, il ne nous suggère évidemment pas d'essayer de la lui restituer sous une autre forme. Mais la philosophie sans auréole ne veut pas dire la philosophie sans nécessité ni utilité, et pas non plus la philosophie sans ambition ni volonté. À la différence de beaucoup de philosophes, qui considèrent le simple fait pour elle d'exister, d'être reconnue comme indispensable et de bénéficier d'un prestige – qui, en dépit de bien des désillusions, reste à peu près intact – comme un succès suffisant pour la philosophie, Wittgenstein attend d'elle qu'elle produise des transformations réelles et concrètes, sinon directement sur le monde qui est le nôtre, du moins sur ceux qui la pratiquent.

Pour des raisons évidentes, il s'est, plus que n'importe quel autre philosophe, interrogé sur la possibilité que sa façon de concevoir et de pratiquer la philosophie réduise celle-ci à une

activité triviale, sans enjeu réel et sans conséquences ; et il a répondu généralement à cette question que l'importance de la philosophie était de la même nature que celle du langage lui-même. Ce qui fait de la philosophie une activité importante est la place que le langage occupe dans notre existence et l'emprise qu'il exerce sur nos façons de penser et d'agir ; autrement dit, la façon dont pour une part il reflète et pour une autre il détermine notre forme de vie. On ne peut donc guère être séduit par sa démarche philosophique si l'on n'est pas convaincu au départ de l'importance suprême du langage en général – qui, comme il le disait à une certaine époque, est d'une certaine façon tout (« *Die Sprache ist alles* » ⁷) –, de ce qui le rend spécialement important pour la philosophie et de ce qui rend la philosophie importante pour celui qui se préoccupe sérieusement du langage et des usages que l'on en fait.

Il ne suffit certainement pas, cependant, d'être prêt à lui accorder que, derrière les problèmes philosophiques, on ne trouve généralement rien d'autre que de la confusion et du brouillard linguistiques : il faut encore accepter de *faire* ce qui est nécessaire pour réussir à les dissiper et qui est loin d'être spontané, naturel et facile. Rien ne saurait, par conséquent, dénaturer plus gravement son entreprise que la tendance que l'on a aujourd'hui, dans certains milieux, à se concentrer essentiellement sur ses positions métaphilosophiques en négligeant le travail *philosophique* bien réel qu'il effectue et dont la nécessité et la raison d'être découlent précisément de la façon spécifique dont il se représente les difficultés et les problèmes du philosophe. Qualifier après lui de « non-sens » la plupart des choses que disent les philosophes ne résout évidemment en soi aucun problème, si ce n'est pour ceux qui, justement, ne sont pas disposés à accepter la tâche compliquée et pénible qu'il s'impose et qu'il cherche à nous persuader d'entreprendre à sa suite. Si le trajet de la philosophie consiste, comme il le dit, à passer d'un non-sens non évident à un non-sens évident en surmontant, pour y parvenir, des résistances d'un type spécial, il n'y a sûrement pas de pire illusion que celle de l'homme averti qui se croit éclairé, grâce à lui, sur ce qu'est et ce que vaut exactement la philosophie, et se considère comme dispensé de l'effort qu'il demande à tous ceux qui prétendent suivre son exemple ou même simplement apprendre quelque chose de lui. Quoi qu'ait pu en penser Russell, ce que dit Wittgenstein sur la façon dont un problème philosophique

peut être posé et résolu ne constitue pas une incitation à la paresse (anti-)philosophique, mais au contraire à un travail d'une difficulté particulière et dont le résultat n'est en aucune façon garanti.

« En philosophie, on doit toujours demander : "Comment doit-on considérer ce problème pour qu'il devienne résolvable?" » [RC, II, § 11] C'est effectivement la question que Wittgenstein se pose en priorité dans tous les cas. Au début des années 1930, il pensait, comme je l'ai indiqué, être en possession d'une méthode qui devait lui permettre de régler les problèmes philosophiques d'une façon qu'il qualifiait de *business-like*. On ne trouve plus guère, dans la suite de son œuvre, de traces visibles de cette espérance et de cet optimisme. Ce qui subsiste de l'idée d'une méthode de résolution pour les problèmes philosophiques se réduit pour l'essentiel au principe général selon lequel les difficultés que nous rencontrons en philosophie tirent leur origine d'une analogie superficielle et trompeuse entre des expressions linguistiques qui fonctionnent en réalité de façon très différente. Mais Wittgenstein insiste beaucoup plus qu'auparavant sur le fait que chaque cas singulier est en un sens complètement nouveau et exige un traitement qui ne l'est pas moins. Dans les *Remarques sur les couleurs*, il constate que, « dans chaque problème philosophique sérieux, l'incertitude descend jusqu'aux racines. On doit toujours être préparé à apprendre quelque chose de *totallement* nouveau » [RC, I, § 15]. Il faut remarquer d'ailleurs que, même en ce qui concerne la question de savoir en quoi consiste exactement un problème philosophique, l'incertitude descend, d'une certaine façon, également jusqu'aux racines et qu'il n'y a sur ce point, aujourd'hui comme hier et probablement encore plus aujourd'hui qu'hier, aucun accord réel entre les philosophes. Cette situation problématique n'est pas, pour Wittgenstein, une caractéristique accidentelle, mais, au contraire, la caractéristique essentielle de la philosophie et une des choses qui distinguent fondamentalement les questions philosophiques des questions scientifiques.

On est obligé, en philosophie, de recommencer à chaque fois à zéro et on ne se trouve jamais dans une situation d'incertitude relative dans laquelle on pourrait s'appuyer sur des résultats acquis antérieurement, que ce soient ceux d'autres philosophes ou ceux auxquels on a été conduit par la résolution d'autres problèmes. Comme le dit Hacker, « alors que les

sciences de la nature avec leur structure hiérarchique construisent sur un savoir acquis antérieurement et sur des théories confirmées, la philosophie est au contraire "plate" ⁸ ». C'est bien d'ailleurs ce que suggère la métaphore du paysage que le voyageur philosophique doit parcourir dans tous les sens pour essayer d'en acquérir une représentation synoptique (*übersichtliche Darstellung*) : il ne peut se dispenser du travail de reconnaissance exigé ni en regardant de haut ce qu'il a sous les yeux ni en cherchant en profondeur des principes d'organisation qui rendent compte de sa structure. La position de l'homme qui se trouve aux prises avec une difficulté philosophique n'est pas celle de quelqu'un qui ne sait plus tout à fait où il en est et qui dispose néanmoins encore de repères ou de précédents pour essayer de s'orienter, mais de quelqu'un qui ne sait réellement plus du tout où il se trouve et qui doit toujours être prêt, pour s'en sortir, à essayer quelque chose de radicalement nouveau. Autrement dit, la solution d'un problème philosophique ne peut être pronostiquée au départ et elle a généralement une forme bien différente de celle à laquelle on s'attendrait. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle est la plupart du temps si difficile à reconnaître une fois qu'elle a été trouvée.

* *
*

On a l'habitude d'opposer, en philosophie des mathématiques, deux types de position : celle des gens qui considèrent le mathématicien comme un découvreur, qui explore une réalité mathématique préexistante, et celle des gens qui le considèrent plutôt comme un inventeur, qui crée des concepts et des connexions nouvelles entre concepts. Wittgenstein, dans cette confrontation, se situe nettement du deuxième côté. Mais, comme le suggère Joachim Schulte ⁹, on peut probablement appliquer également cette distinction aux différentes espèces de réponse qu'un philosophe est susceptible de donner à la question de savoir ce qu'est exactement un problème philosophique. Et là aussi, Wittgenstein opte nettement pour la deuxième option, autrement dit, pour l'idée que les questions philosophiques ne sont pas découvertes, mais inventées. Le mérite principal d'un philosophe créateur est de faire exister un problème là où il n'y en avait pas et où il pourrait même éventuellement ne jamais y en avoir un, y compris et, en un certain sens, surtout pour la philosophie. Comme le dit

Charles Travis, « une idée est parfois si profondément gravée dans l'esprit philosophique d'une époque qu'il est difficile de réussir simplement à la voir comme une cible, ou comme menacée, dans des cas où elle l'est ¹⁰ ». Quand on a affaire à un philosophe comme Wittgenstein, il peut être particulièrement difficile de comprendre après quoi il en a exactement, et pourquoi. Il n'est pas certain, encore aujourd'hui, que l'on ait réellement les idées claires sur les raisons pour lesquelles il s'exprime constamment comme quelqu'un qui se sent obligé de penser contre la philosophie et les philosophes, sur la façon dont il s'oppose à l'« esprit philosophique » (et pas seulement, comme on le croit, à l'« esprit scientifique ») de l'époque, sur les idées centrales qu'il prend pour cible et sur le degré auxquelles, malgré la résistance qu'elles continuent à opposer aux attaques qu'il a dirigées contre elles, elles sont effectivement menacées.

La tâche du philosophe qui se propose d'explorer un territoire encore inconnu ou mal connu n'est pas la même que celle de l'inventeur. Pour lui, il s'agit avant tout de construire une représentation aussi correcte et complète que possible d'un univers qui n'est pas celui de l'expérience commune et qui n'est pas accessible au regard ordinaire, alors que l'inventeur se préoccupe beaucoup moins de concordance avec la réalité, de correction et de complétude, et que ses problèmes et ses objectifs sont davantage de nature esthétique, ce qui crée pour lui un problème spécifique, qui n'est pas celui du découvreur : « Avant tout, il incombe à l'inventeur de rendre plausible non seulement le projet mais également le sens et le but de ce qui lui vient à l'esprit. Alors que le découvreur peut se redresser avec satisfaction dès qu'il a donné une représentation fidèle et complète du domaine qu'il a exploré, l'inventeur doit rendre clair le fait que son plan ne se contente pas de fonctionner ; il faut, en plus de cela, que ce plan serve un but que les hommes veulent effectivement atteindre. Bien des utopies de philosophes ont rencontré un accueil peu favorable, non pas parce qu'on avait des doutes sur leur capacité de fonctionner, mais parce que la possibilité qu'elles fonctionnent faisait peur aux hommes. ¹¹ » On reconnaît là immédiatement un problème sur lequel Wittgenstein lui-même est revenu constamment : la difficulté principale, pour un philosophe comme lui, n'est pas de convaincre ses lecteurs que ce qu'il

cherche à faire peut effectivement être fait, mais de les persuader de *vouloir* le faire, contre une tendance naturelle que l'on a à vouloir quelque chose de bien différent.

Comme le remarque Schulte, le philosophe inventeur – qui ne partage plus la préoccupation du découvreur pour l'absolu, l'objectif et l'exhaustif – est un type qui est de part en part moderne ; et on peut sûrement dire de Wittgenstein qu'il correspond de façon exemplaire – et probablement plus que n'importe quel autre philosophe contemporain – à la description qu'il en donne : « On peut sans doute montrer qu'Aristote tient plus de l'inventeur que Platon ; que Berkeley est à un degré plus élevé un inventeur que Descartes ; et que les nominalistes se fiaient moins aux découvertes dans le domaine de la pensée que les réalistes. Mais presque tous les philosophes d'autrefois se voient plutôt comme des découvreurs que comme des inventeurs, alors que les inventeurs jouent depuis Kant un rôle par moments très significatif. Dans le conflit qui couve depuis lors entre les deux groupes, Kant est un personnage clé. Car, alors que les découvreurs se réclament volontiers des acquis systématiques, des distinctions tranchées, de la complétude de la table des catégories et de la prétention à l'objectivité de leur ancêtre, les inventeurs tirent une quantité de munitions qu'ils empruntent à l'arsenal enrichi par la façon dont Kant a mis l'accent sur la spontanéité et les capacités constructives de notre intellect. L'importance croissante des inventeurs va de pair avec un changement dans le rôle des problèmes philosophiques. En premier lieu, la philosophie elle-même devient pour soi, d'une façon tout à fait nouvelle, un problème. En deuxième lieu, dans la philosophie comme spécialité, on accorde une valeur toujours plus grande à l'articulation exacte de ses problèmes. Les deux tendances sont en relation avec deux concepts centraux qui, depuis la percée des inventeurs, ont connu une histoire qui a été celle d'un succès sans égal. Ce sont le concept de l'historicité et celui du langage. ¹² »

Le lien spécial que les problèmes philosophiques entretiennent, selon lui, avec le langage est sûrement un des aspects les plus connus de la philosophie de Wittgenstein, même si ce n'est pas nécessairement le mieux compris, notamment parce qu'on en déduit souvent que leur importance devient du même coup aussi réduite et même négligeable que celle des questions de langage en général, alors que, pour Wittgenstein,

c'est justement à ce lien intime avec notre langage que les problèmes philosophiques doivent, au contraire, non seulement leur spécificité radicale, mais également leur profondeur, leur importance et leur difficulté *sui generis*. C'est pour une raison du même genre, remarque-t-il, que le « mot d'esprit grammatical » [*grammatischer Witz*] nous donne l'impression de comporter une profondeur spéciale et peut même facilement apparaître comme plus philosophique que bien des propositions de philosophes ¹³.

On sait généralement moins que le deuxième des concepts centraux que mentionne Schulte, celui de l'historicité, occupe une place qui est tout aussi essentielle dans la façon dont Wittgenstein conçoit et caractérise les problèmes philosophiques. Après avoir écrit le *Tractatus*, il pensait « avoir résolu pour l'essentiel de façon définitive les problèmes » [T, p. 32]. C'est une chose qu'il aurait certainement hésité à dire par la suite, non pas seulement parce qu'il était beaucoup moins certain d'avoir résolu de façon définitive les problèmes auxquels il s'est attaqué, mais également parce qu'on est obligé de se demander ce qu'il faut entendre exactement par « les problèmes ». Les philosophes qui se perçoivent et se comportent comme des découvreurs ont tendance à considérer que les problèmes philosophiques sont là depuis toujours, attendant simplement d'être formulés et traités, et à se représenter l'histoire de la philosophie comme celle des tentatives qui ont été faites successivement pour les résoudre, sans que l'on puisse dire clairement s'il est possible ou non de parler également d'un progrès qui a été effectué en direction d'une solution réelle et définitive. Ce n'est pas du tout de cette façon que Wittgenstein se représente la situation. Pour lui, les problèmes philosophiques ne se transmettent pas nécessairement de génération en génération et il n'y a aucun moyen pour un philosophe de persuader ses successeurs que ceux qu'il a inventés pour son propre compte et pour le monde dans lequel il vivait sont également ceux qui devront continuer à être discutés par la suite et, si possible, résolus. Les questions que se pose à un moment donné un philosophe peuvent très bien être oubliées ensuite au profit d'autres questions et l'être, du reste, à cause de changements extérieurs à la philosophie et pour des raisons indépendantes de ce qu'elle a pu ou n'a pas pu faire pour les résoudre. Tout comme les jeux de langage eux-mêmes, les

problèmes philosophiques sont affectés d'une contingence et d'une imprévisibilité foncières.

On pourrait aussi, il est vrai, parler de problèmes qui existent en permanence, au moins de façon virtuelle, et qui tiennent au fait que, comme le dit Wittgenstein, notre langage est resté identique à lui-même dans ses caractéristiques les plus générales et continue à tenir prêts pour tout le monde les mêmes pièges et les mêmes fausses routes tentantes et faciles. C'est, d'après lui, ce qui explique l'impression que donne souvent la philosophie de n'avoir fait aucun progrès. Cela ne signifie pas forcément qu'elle n'a pas réussi, malgré des siècles d'effort, à améliorer réellement les premières théories qui ont été construites pour résoudre les problèmes en question, mais plutôt que le vrai progrès auquel on aimerait croire est celui qui aurait réussi à faire disparaître les pièges qui nous attendent ou à nous rendre capables de les éviter à coup sûr, ce qui n'a évidemment pas grand sens (ce genre de progrès n'a pas eu lieu et ne peut pas avoir lieu). Mais il y a aussi, à côté de ces difficultés-là, qui sont presque constitutives, une multitude de problèmes dont l'occurrence ne peut être anticipée, parce que de nouveaux concepts, de nouvelles connaissances et de nouvelles pratiques linguistiques et culturelles créent sans cesse de nouvelles occasions de malentendu philosophique et de nouvelles formes d'incompréhension auxquelles on ne peut s'attaquer qu'au moment où elles se manifestent et à l'aide d'instruments qui ne sont pas disponibles à l'avance. La philosophie, qui n'a pas de futur déterminé, n'a évidemment pas non plus de fin imaginable. Et si le mot « progrès » n'a probablement pas de sens clair dans son cas, le travail de clarification qui a été effectué à un moment donné ne la protège pas contre des rechutes et des régressions possibles. Les maladies philosophiques peuvent être traitées quand elles apparaissent, mais on ne peut pas espérer réussir à les éradiquer en faisant disparaître une fois pour toutes les facteurs et les agents pathogènes qui sont responsables de leur occurrence.

Si de nouveaux problèmes philosophiques sont toujours susceptibles d'apparaître alors que d'autres tombent en désuétude, il n'est même pas certain que l'on puisse considérer que tous les problèmes philosophiques sont importants, simplement parce qu'ils sont philosophiques, et pas non plus que tous les problèmes philosophiques que l'on pourrait théoriquement se poser soient aussi des problèmes que l'on doit se

poser. Bien des problèmes ne sont importants que pour un temps et, même parmi ceux qui se posent à un moment donné, beaucoup ne le sont pas ou ne sont en tout cas pas considérés comme tels par une bonne partie des philosophes de l'époque. Les problèmes philosophiques ne sont pas des problèmes que la philosophie, en tant que telle, « a » et aura jusqu'au moment où ils auront été résolus (si on pense – et beaucoup de philosophes ne le pensent pas vraiment et ne le souhaitent pas non plus réellement – qu'ils pourront l'être un jour). Ce ne sont des problèmes qu'en référence à une certaine idée de la philosophie et, plus précisément, pour un certain type de philosophie et pour des philosophes déterminés. Même si la plupart des philosophes s'indignent d'entendre qualifier de « pseudo-problèmes » les questions que se pose la philosophie, c'est habituellement d'une façon qui n'est pas très différente de celle-là qu'ils traitent en pratique les problèmes abordés par les philosophes qui appartiennent à d'autres confessions que la leur (ce ne sont peut-être pas exactement des pseudo-problèmes, mais ce ne sont en tout cas pas les « vrais » problèmes). Il se pourrait, par conséquent, qu'il faille aller, sur ce point, encore plus loin que Wittgenstein, qui continue à parler de quelque chose comme une importance intrinsèque *des* problèmes philosophiques en général, et que la situation réelle ne soit finalement pas très différente de ce que suggère Rüdiger Bittner : « Pourquoi [...] les problèmes philosophiques sont-ils d'une importance si particulière ? Ils ne le sont pas. Ce qui est vrai est seulement qu'un bon nombre de problèmes philosophiques sont importants pour un bon nombre de gens, et c'est vrai de tous les problèmes. ¹⁴ »

Le philosophe inventeur ne se sent pas tenu de considérer comme importantes les questions philosophiques qui l'ont été jusqu'à présent. Il ne cherche pas à reprendre et à résoudre – éventuellement en les reformulant d'une façon qui le satisfait – les problèmes de ses prédécesseurs. Il cherche à résoudre *ses* problèmes. Il se croit en mesure d'y parvenir avec les moyens dont il dispose et, s'il n'y parvient pas, il ne cherche pas non plus à les léguer à ceux qui viendront après lui. Si on lui demande jusqu'à quel point ce qu'il fait mérite encore d'être appelé du même nom que ce que faisait Platon, sa réponse est qu'il ne peut pas être question ici d'identité, mais seulement de ressemblances de diverses sortes. Le mot « philosophie » n'est pas le nom d'une essence intemporelle, mais seulement

d'un complexe d'activités humaines qui ne sont liées entre elles que par des relations de parenté proches ou lointaines et qui ont évolué historiquement de façon importante, tout en conservant, malgré tout, une certaine communauté d'orientation, mais probablement rien de plus que cela et, par conséquent, même pas nécessairement une communauté d'objets et de problèmes. Dans un de ses manuscrits, Wittgenstein dit que la philosophie est une activité humaine qui a une direction et, pour le reste, un succès aussi incertain que celui de toutes les autres activités humaines. Si l'on accepte de la considérer de cette façon, autrement dit selon la mesure commune plutôt que d'après les prétentions et les objectifs qu'elle affiche, la question de savoir comment elle peut être définie et à quoi elle sert cesse d'être essentiellement philosophique et devient, du même coup, beaucoup moins obsédante. La méfiance que Wittgenstein éprouve, de façon générale, pour les questions du type « Qu'est-ce que... ? » en philosophie s'applique, bien entendu, en premier lieu à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? ».

* *
*

Certains des textes qui ont été reproduits dans ce volume sont, comme je l'ai dit, déjà anciens et ils reflètent par moments les incertitudes et les hésitations du lecteur qui pénètre pour la première fois dans un monde philosophique qui ne ressemble à rien de ce à quoi la formation qu'il a reçue et les auteurs qu'il a fréquentés jusque-là l'ont préparé. Il faut ajouter à cela le fait qu'ils ont été écrits à une époque où le discours philosophique dominant s'illustrait par des formes de suffisance, de dogmatisme et d'aveuglement telles qu'il était naturel d'accueillir avec un enthousiasme qui peut sembler aujourd'hui un peu naïf ou excessif le genre de thérapie radicale que propose Wittgenstein. Comme pour les volumes précédents, j'ai résisté cependant, autant que possible, à la tentation de les réécrire en fonction de ce que j'ai pu apprendre et aussi, je l'espère, comprendre un peu mieux par la suite. L'essentiel des changements qui leur ont été apportés consiste dans la réorganisation indispensable d'un matériau qui n'aurait pas pu être republié dans son état initial sans laisser subsister un nombre trop grand de développements qui traitent à peu près le même thème sous des formes parfois très ressemblantes. Les sept chapitres qui

composent ce livre résultent, pour certains, de la synthèse de plusieurs articles antérieurs qu'il a fallu remanier et combiner de façon appropriée. Le travail difficile et ingrat que cela impliquait, de même que celui de l'actualisation et de l'uniformisation des notes et des références, a été effectué à nouveau, pour la plus grande partie, par Jean-Jacques Rosat, que je ne peux que remercier une fois de plus pour son aide précieuse et sa contribution déterminante.

Wittgenstein oblige le praticien de la philosophie à considérer sa propre discipline et la tribu à laquelle il appartient d'un point de vue plus extérieur – plus « ethnologique » en quelque sorte – et, de ce fait, plus objectif que celui qu'il est incité normalement à adopter. Celui qui essaie de le suivre dans sa recherche est partagé constamment entre l'impression de perdre quelque chose d'essentiel, à quoi il tenait particulièrement, et le sentiment qu'il n'y avait en fin de compte rien d'essentiel à perdre. Wittgenstein détruit, comme il le reconnaît, beaucoup de choses, et la difficulté est de se persuader qu'il le fait dans l'intérêt de la philosophie elle-même et ne détruit rien qui soit important, même pour elle. On peut penser qu'il est possible et légitime de demander à la philosophie beaucoup plus qu'il ne choisit de le faire. Mais en lui demandant, comme il le fait, la clarté et la compréhension, plutôt que la connaissance proprement dite, il exige d'elle déjà beaucoup plus qu'on ne l'imagine et qu'elle ne réussit la plupart du temps à nous procurer. Aussi pessimiste qu'il ait pu être sur les effets de son propre travail, il n'en pensait pas moins que ce que l'on est en droit d'attendre de la philosophie est qu'elle contribue à améliorer réellement nos façons de penser et de parler sur les questions importantes de la vie de tous les jours. J'espère que les textes qui suivent contribueront à persuader le lecteur que, pour cela, elle doit probablement commencer par améliorer sérieusement ses façons de penser et de parler sur elle-même.

Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie

LA SITUATION DE WITTGENSTEIN par rapport à ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie soulève, je crois, un problème tout à fait particulier. Je le formulerai de façon abrupte en citant un propos de Wittgenstein lui-même, rapporté par Rhees : « Personne ne comprend la philosophie : ou bien on ne comprend pas ce qui est écrit, ou bien on le comprend, mais on ne comprend pas que c'est de la philosophie.¹ » J'ignore si Wittgenstein songeait entre autres choses à ses propres travaux en faisant cette remarque déconcertante ; mais il est évident qu'elle s'y applique tout particulièrement. Il est, en effet, un philosophe souvent extrêmement difficile à comprendre et qui, par ailleurs, lorsqu'il est tout à fait compréhensible, donne l'impression de faire des choses dont on peut se demander si elles ont réellement quelque chose à voir avec la philosophie. Il y a sans doute peu de gens aujourd'hui qui doutent que le *Tractatus logico-philosophicus* soit un ouvrage de philosophie et, qui plus est, un ouvrage de philosophie important. Mais il n'est pas certain, en dépit des innombrables commentaires, interprétations et réinterprétations qui lui ont été consacrés, que Wittgenstein, s'il pouvait donner son opinion, aurait aujourd'hui le sentiment que ce qu'il voulait dire a fini par être réellement compris. Il semble, du reste, que, dans les années qui ont suivi la publication du *Tractatus*, l'auteur lui-même, qui s'est d'abord largement désintéressé de l'ouvrage et ensuite, à partir de 1929, s'en est éloigné de plus en plus du point de vue philosophique, se trouvait parfois en difficulté lorsqu'on lui demandait d'expliquer ce qu'il avait eu en tête en écrivant certaines propositions. Ramsey lui avait rendu visite à plusieurs reprises, en 1923 et 1924, en Autriche, où Wittgenstein était alors instituteur de village, pour discuter avec lui un certain nombre de questions en rapport avec le texte du *Tractatus*, et notamment certains problèmes de

traduction. Et Moore observe à ce sujet : « De ces discussions en Autriche, je sais seulement que Ramsey m'a dit qu'en réponse à ses questions concernant la signification de certains énoncés Wittgenstein répondit plus d'une fois qu'il avait oublié ce qu'il avait voulu dire par l'énoncé qui était en question. » [PAL, p. 51] Peut-être est-il bon de rappeler à ce sujet que, si la première publication du *Tractatus* a eu lieu en 1921 dans les *Annalen der Naturphilosophie* d'Ostwald, Wittgenstein avait en fait achevé de le rédiger en août 1918 et finalement, après un certain nombre de tentatives infructueuses pour le faire éditer, avait à peu près cessé de se préoccuper de son sort et autorisé pratiquement Russell à en faire ce qu'il voulait.

Mais il ne faudrait pas en conclure qu'il n'accordait, d'une manière générale, aucune importance à la diffusion et à la discussion de ses idées. Il s'irritait au contraire constamment, à ce qu'on dit, de les voir exposer par d'autres de façon inexacte, simplifiée ou dogmatique. Ce qui est vrai est qu'il ne croyait pas réellement à la possibilité de se faire comprendre correctement par des explications verbales et des commentaires sur ses écrits et que, comme il l'a souligné à plusieurs reprises, il estimait que seuls des gens qui étaient arrivés de leur côté spontanément aux mêmes idées que lui, par un effort de pensée comparable au sien, pouvaient réellement trouver plaisir et profit à lire ses ouvrages ¹. Dans sa correspondance, Ramsey décrit lui-même ainsi une de leurs rencontres : « [Wittgenstein] est disposé à consacrer quatre ou cinq heures par jour à expliquer son livre. J'ai bénéficié de deux jours et passé en revue sept pages sur quatre-vingts (sans compter des renvois occasionnels à la suite). Et quand nous en aurons fini avec le livre, j'essaierai d'extraire de l'auteur des idées pour la tentative que je dois faire de lui donner un développement ultérieur. Il dit qu'en ce qui le concerne personnellement il ne fera plus rien, non pas parce que cela l'assomme, mais parce que son esprit n'a plus aucune souplesse. Il dit que personne ne peut faire plus de cinq à dix années de travail en philosophie. (Son livre en a pris sept.) Et il est sûr que Russell ne fera plus rien d'important. Son idée sur son livre n'est pas que qui que ce soit, en le lisant, comprendra ses idées, mais qu'un jour

1. Lire notamment la préface des *Remarques philosophiques* : « Ce livre est écrit pour des gens qui sont dans des dispositions amicales à l'égard de l'esprit qui est le sien. » [REM, p. 11]

quelqu'un les repensera pour son propre compte, et éprouvera un grand plaisir à trouver dans ce livre leurs expressions exactes. Je pense qu'il exagère son inspiration verbale personnelle, elle comporte beaucoup plus de circonspection que je ne le supposais, mais je crois qu'elle reflète la manière dont les idées lui sont venues, qui pourrait ne pas être la même avec un autre homme. [...] Il dit que j'oublierai tout ce qu'il explique en l'espace de quelques jours ; Moore en Norvège disait qu'il comprenait Wittgenstein complètement et que, quand il est revenu en Angleterre, il n'était pas plus instruit que quand il est parti. C'est terrible de l'entendre dire "Est-ce clair ?" et moi "Non" et lui "Bon sang, c'est affreux de reprendre à nouveau tout cela." ²»

Le problème posé par les *Recherches philosophiques* est, je crois, assez différent. Il est probablement moins de comprendre ce qu'on lit que de comprendre que c'est réellement de la philosophie. Ce que Wittgenstein veut dire est la plupart du temps, au moins à première vue, assez clair ; mais un philosophe de formation traditionnelle n'aura généralement pas le sentiment que ses remarques puissent contribuer sérieusement à la solution des problèmes philosophiques dont il s'occupe. « Je n'ai aperçu dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, écrit Russell, rien qui me paraisse intéressant, et je ne comprends pas pourquoi toute une école trouve une grande sagesse dans les pages de ce livre. D'un point de vue psychologique, c'est surprenant. Le premier Wittgenstein, que je connaissais intimement, se consacrait passionnément et intensément à la réflexion ; c'était un homme profondément averti des problèmes difficiles dont, comme lui, je sentais l'importance, et doué (c'est au moins ce que je pensais) d'un véritable génie philosophique. Le dernier Wittgenstein, au contraire, paraît s'être lassé de réfléchir sérieusement et avoir inventé une doctrine qui rendrait inutile l'activité philosophique. ³» On peut remarquer, d'ailleurs, que Wittgenstein, qui en retour admirait énormément Russell pour l'intelligence et la subtilité dont il faisait preuve dans les discussions qu'ils avaient eues ensemble avant la Première Guerre mondiale sur des problèmes de logique, ne faisait pas non plus grand cas, dans les années 1945, des productions philosophiques récentes de l'auteur des *Principia Mathematica*. Il observait ironiquement, nous dit Malcolm, que dorénavant Russell ne risquait pas de se tuer en faisant de la philosophie ⁴.

« IL N'Y A PAS UNE MÉTHODE MAIS DES THÉRAPIES »

LA RÉACTION DE RUSSELL, qui est somme toute assez courante, soulève un problème philosophique très général, sur lequel, précisément, Wittgenstein s'est souvent interrogé et que l'on pourrait formuler ainsi : à partir de quel moment peut-on considérer qu'une difficulté philosophique a été résolue ou tout au moins qu'un pas a été effectué en direction d'une solution ? On peut dire, en simplifiant quelque peu les choses, que Wittgenstein a donné, en ce qui le concerne, successivement deux réponses très différentes à cette question. À l'époque du *Tractatus*, il estimait qu'il n'y a en fin de compte qu'un problème philosophique, la délimitation correcte de l'univers du dicible. La philosophie, écrit-il dans le *Tractatus*, « signifiera l'indicible en représentant clairement le dicible » [T 4.115]. Dans une lettre à Russell, du 19 août 1919, il insiste particulièrement sur ce point : « Maintenant, j'ai peur que vous n'ayez pas vraiment saisi ma thèse principale, dont toute cette histoire des propositions logiques n'est qu'un corollaire. L'idée centrale est la théorie de tout ce qui peut être exprimé [*gesagt*] par des propositions – autrement dit par le langage (et *pensé*, ce qui revient au même), par opposition à ce qui ne peut être exprimé par des propositions, mais seulement montré [*gezeigt*] ; c'est là, selon moi, le problème cardinal de la philosophie. ⁵ »

Si l'un des mérites essentiels du *Tractatus* est réellement, comme le suggère Russell dans son introduction, « d'avoir construit une théorie de la logique qui ne présente en aucun point de fausseté évidente », il est difficile de comprendre ce que Wittgenstein écrit, pour sa part, à la fin de sa préface : « La vérité des pensées qui sont communiquées ici me paraît intangible et définitive. J'estime, par conséquent, avoir définitivement résolu, pour l'essentiel, les problèmes. Et si je ne me trompe pas sur ce point, la valeur de ce travail consiste alors en second lieu dans le fait qu'il montre combien peu a été accompli par le fait que les problèmes sont résolus. » Si Wittgenstein pense avoir résolu une fois pour toutes les problèmes, c'est évidemment parce qu'il a résolu, de son point de vue, le seul problème véritable, celui qui a trait à la détermination des limites du discours doué de sens ou encore de la pensée, qui est un problème dont la solution ne peut être que

stricte et définitive. Et s'il souligne, par ailleurs, la minceur du résultat obtenu, c'est probablement parce que la solution consiste précisément à montrer que, comme le dit la proposition 4.003, « les problèmes les plus profonds ne sont à proprement parler *pas* des problèmes ». La conclusion du *Tractatus* est, en effet, que tout problème, ou bien peut être résolu en principe, ou bien ne peut pas être posé et, par conséquent, n'est pas un problème ; ce qui est effectivement le cas des problèmes les plus « importants », ceux qui ont trait au sens de la vie, à la mort, etc.

Il est significatif que Wittgenstein, après avoir écrit le *Tractatus*, ait pratiquement gardé le silence pendant une période de onze ans, jusqu'en 1929, et cela en grande partie parce qu'il avait l'impression d'avoir dit tout ce qu'il avait à dire – et peut-être tout ce qu'il y a à dire. Dans une lettre du 4 juillet 1924, il écrit à Keynes : « Vous m'écrivez en me demandant si vous pourriez faire quelque chose pour me donner la possibilité de me remettre à un travail scientifique. Non, sur ce point il n'y a rien à faire ; car je n'ai moi-même plus aucune propension interne vigoureuse à une telle occupation. Tout ce que je devais réellement dire, je l'ai dit et, par le fait, la source est tarie. Cela sonne curieusement, mais c'est ainsi. » [WCV, p. III]

En fait, dès les années 1930, Wittgenstein s'est orienté vers un type de recherche philosophique et d'enseignement dont le style et les résultats ne rappellent en rien la belle ordonnance, le ton un peu oraculaire et les conclusions tranchantes du *Tractatus*. L'ambition de mettre un point final à l'activité philosophique subsiste assurément comme un idéal à l'horizon de la recherche. Le but que nous poursuivons en philosophie est de parvenir à nous arrêter définitivement de philosopher mais, précisément, ce but est en un certain sens complètement utopique. Wittgenstein écrit dans les *Recherches philosophiques* : « La clarté à laquelle nous aspirons est à coup sûr une clarté complète. Mais cela signifie seulement que les problèmes philosophiques doivent disparaître complètement. La découverte proprement dite est celle qui me rend capable d'interrompre l'activité philosophique quand je veux. – Qui met en repos la philosophie de telle sorte qu'elle n'est plus fustigée par des questions qui la mettent elle-même en question. – Au lieu de cela, on montre à présent sur des exemples une méthode, et l'on peut interrompre la série

de ces exemples. — On résout des problèmes (on élimine des difficultés), et non pas un problème. Il n'y a pas *une* méthode de la philosophie, mais il y a bien des méthodes, pour ainsi dire différentes thérapeutiques. » [PU, § 133; cf. F, § 447] En d'autres termes, on peut effectivement en principe s'arrêter de philosopher quand on le désire, en ce sens qu'il s'agit de résoudre l'un après l'autre des problèmes dont chacun requiert un traitement spécifique, et non pas de résoudre quelque chose comme le problème de la philosophie. Chaque question philosophique doit être résolue entièrement, c'est-à-dire qu'elle doit en fin de compte se dissiper complètement, mais cela n'a pas de sens de vouloir résoudre entièrement la question de la philosophie. « Le philosophe, écrit Wittgenstein, traite une question ; comme une maladie. » [PU, § 255] Et parler d'une chose telle que la question de la philosophie est à peu près aussi dénué de sens, dans cette perspective, que de parler, non plus simplement de questions médicales, mais de la question de la médecine. On peut dire que l'analyse philosophique est nécessairement une analyse interminable, en ce sens qu'elle peut être indéfiniment appliquée à des cas nouveaux ; mais elle ne l'est pas quant au résultat qu'elle est susceptible d'obtenir dans chaque cas singulier.

« Un problème philosophique, dit encore Wittgenstein, a la forme "Je ne sais pas où j'en suis". » [PU, § 123] Et il peut, par conséquent, être considéré comme résolu lorsque nous avons l'impression de savoir à nouveau où nous en sommes, lorsque nous nous y retrouvons. S'il n'est pas possible de s'exprimer de façon plus précise, c'est que le critère du fait que la difficulté a été résolue est nécessairement, pour une part, simplement le fait que nous n'éprouvons plus de difficulté. Nous savons que nous sommes parvenus à la clarté complète, et donc que le problème s'est évanoui, lorsque, effectivement, nous voyons clair, lorsque nous ne nous posons plus de problème. Le philosophe est quelqu'un qui essaie de nous faire voir certaines choses qui ont tendance à nous échapper ou de nous faire voir les choses d'une certaine manière, qui n'est pas celle que nous adoptons spontanément. Et Wittgenstein remarque, dans les *Leçons* des années 1930-1933, que les raisons qu'il donne sont du même type que celles que nous donnons en morale et en esthétique. Il y a, par exemple, une analogie évidente entre une perplexité philosophique et une perplexité éthique. Quelqu'un qui se pose un problème éthique est précisément

quelqu'un qui ne sait pas où il doit aller, qui cherche un chemin, qui se demande : « Pour l'amour du ciel, je voudrais bien savoir ce que je dois faire ! » Et il aura résolu le problème au moment où, après avoir considéré différentes raisons qui pèsent dans un sens ou dans un autre, il sera finalement en mesure de dire avec plus ou moins de conviction : « À présent, je sais ce que je dois faire ! » Il est évident qu'il n'y a en pareil cas ni méthode générale de décision ni critère général permettant de décider si une solution est ou non la bonne. La « bonne » solution est essentiellement celle qui nous paraît telle. Et c'est également une caractéristique fondamentale de toute solution philosophique : la bonne réponse est d'abord celle qui nous satisfait et nous apaise, celle qui nous permet, dans le cas précis, de nous arrêter de philosopher. Ce qui ne signifie évidemment pas que n'importe quoi est susceptible de nous satisfaire, que nous sommes prêts à accepter n'importe quelle solution.

Wittgenstein ne veut évidemment pas dire que l'on ne peut jamais parvenir à un accord sur la solution correcte d'un problème philosophique, mais simplement qu'il n'y a pas de raison *a priori* pour que cela soit possible en principe dans tous les cas ou même seulement dans un grand nombre de cas. C'est d'autant plus vrai que, comme il le souligne, l'acceptation de la solution n'exige pas seulement une adhésion de l'intellect, mais également un renoncement de la volonté, qui est, à bien des égards, la chose à laquelle il est le plus difficile de consentir : même quand on est devenu conscient des problèmes philosophiques insolubles que peut susciter une forme d'expression à laquelle on est habitué, l'idée de renoncer simplement à l'utiliser demande généralement un effort d'un type spécial. Si la compréhension philosophique est si difficile, c'est parce que l'incompréhension, qui a pour elle le fait d'être beaucoup plus normale et naturelle, peut être aussi une chose à laquelle on tient, pour des motifs sur lesquels l'intellect et le raisonnement n'ont qu'un pouvoir très limité. Mais le fait que la solution ne parvienne pas à se faire reconnaître comme telle ou qu'elle ne soit acceptée que par l'intellect, et non par la volonté, ne signifie évidemment pas qu'elle ne constitue pas, malgré tout, bel et bien la solution correcte.

En dépit de son insistance sur le fait que la philosophie ne peut être qu'une entreprise individuelle et que son résultat ne peut être, lui aussi, qu'individuel, ce que Wittgenstein veut

dire n'est pas que les « solutions » philosophiques n'ont qu'une valeur subjective et qu'il s'agit simplement pour chacun d'aboutir à une façon de présenter les choses qui lui donne l'impression d'y voir clair et de pouvoir en rester là. La solution d'une difficulté philosophique est obtenue, selon lui, lorsque nous sommes parvenus à débrouiller les confusions « grammaticales » qui nous ont conduits dans l'impasse où nous nous trouvons; et la correction d'un malentendu grammatical repose bel et bien sur des faits d'une certaine sorte et obéit à des normes plus ou moins précises, qui sont tout simplement celles de la grammaire de nos expressions linguistiques. « À la place des conjectures et explications tumultueuses, nous voulons, dit-il, mettre un examen paisible de faits linguistiques. » [F, § 447] Et il a souligné à maintes reprises qu'il s'agissait simplement pour lui de rappeler des choses évidentes qu'il n'est pas possible de ne pas lui accorder. Mais il n'en subsiste pas moins un problème, qui devient en un certain sens le problème philosophique fondamental, celui de savoir si la solution d'une difficulté philosophique peut consister uniquement dans la reconnaissance de certains faits linguistiques indiscutables. Il est clair qu'aucune solution proposée ne peut constituer pour vous la solution d'un problème philosophique si vous ne la reconnaissez pas comme telle; et ce que vous êtes disposé à accepter comme constituant la solution d'un problème est en relation directe avec ce que vous acceptez, dans le cas précis, de considérer comme étant le problème. C'est pourquoi on peut dire qu'en un certain sens ce sont les « solutions » retenues par le philosophe qui nous éclairent après coup sur la nature exacte des problèmes qu'il se posait.

« DITES CE QUE VOUS VOULEZ ! »

WITTGENSTEIN ESTIME, pour sa part, que le travail du philosophe doit s'achever avec la mise au jour d'un certain nombre de faits qui sont de nature linguistique et conceptuelle et sur lesquels il ne peut y avoir réellement de désaccord, alors qu'on se le représente plutôt, d'ordinaire, comme aboutissant à la formulation d'opinions, de jugements ou de thèses, qui peuvent être acceptés ou ne pas l'être et font la plupart du temps l'objet d'une discussion sans fin. Si, comme il en est persuadé,

les problèmes philosophiques peuvent être véritablement réglés, c'est justement parce que leur résolution ne dépend pas de la réalisation d'un accord sur des *opinions* philosophiques. Il n'y a pas d'espoir que les philosophes puissent jamais réussir à constituer une communauté d'opinion ou de doctrine. Il s'ensuit qu'il n'y a pas et il ne peut y avoir non plus de cité philosophique comparable de près ou de loin à la cité scientifique ou, dans un tout autre genre, à la cité des croyants. Ce n'est pas, comme on le dit souvent, un scandale, mais une caractéristique fondamentale du travail philosophique, qui doit être acceptée au départ. « Le philosophe, écrit Wittgenstein, n'est pas citoyen d'une communauté de pensée. C'est ce qui fait de lui un philosophe. » [F, § 455]

La raison essentielle pour laquelle il est si difficile de comprendre en quoi ce que fait Wittgenstein s'apparente à ce que nous appelons ordinairement la philosophie est peut-être effectivement sa conviction que les doctrines et les opinions n'ont pas la moindre importance en philosophie, que tout réside en fait dans la méthode. Wisdom rapporte qu'il lui arrivait de conclure la discussion d'un problème philosophique en disant : « Dites ce que vous voulez ! » ; et qu'il fit remarquer une fois, à propos d'une discussion philosophique qui n'avait abouti à rien : « Peut-être avez-vous commis l'erreur de nier ce qu'il disait » ; enfin, qu'il déclarait n'avoir pas d'opinions en philosophie ⁶. Wittgenstein est, en effet, quelqu'un qui congédie toujours, implicitement ou explicitement, son lecteur au terme d'une discussion philosophique par la formule : « Maintenant vous pouvez dire ce que vous voulez ! » Et il n'hésite pas à répondre, dans les *Recherches philosophiques*, à la question de savoir ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas dire finalement sur un point en litige : « Dites ce que vous voulez, aussi longtemps que cela ne vous empêche pas de voir ce qu'il en est [*wie es sich verhält*]. (Et lorsque vous verrez cela, il y a un bon nombre de choses que vous ne direz pas.) » [PU, § 79]

Wittgenstein tenait à ses auditeurs, nous dit Rhees, des propos du genre suivant : « Ce à quoi j'aimerais parvenir, c'est non pas que vous tombiez d'accord avec moi pour adopter des opinions particulières, mais que vous étudiez la question de la manière correcte. Que vous notiez le type de choses qui est intéressant (c'est-à-dire, les choses qui vous serviront de clés, si vous les utilisez de façon appropriée). – Je ne veux pas vous donner une définition de la philosophie, mais j'aimerais que

vous avez une idée très précise quant à la nature des problèmes philosophiques. Si vous l'aviez, soit dit en passant, je pourrais immédiatement cesser mes leçons. – Ce que je veux vous enseigner, ce ne sont pas des opinions, mais une méthode. En fait, la méthode qui consiste à traiter comme dénuée de pertinence toute question d'opinions. – Si j'ai tort, alors vous avez raison, ce qui est tout aussi bien. Aussi longtemps que vous cherchez la même chose que moi. – Je n'essaie pas de vous faire *croire* quelque chose que vous ne croyez pas, mais de vous faire *faire* quelque chose que vous ne voudriez pas faire. 7»

PROBLÈMES & SOLUTIONS EN PHILOSOPHIE

J'AIMERAIS INSISTER ici plus particulièrement sur quatre traits essentiels qui caractérisent la démarche philosophique de Wittgenstein, et cela en fin de compte aussi bien à l'époque du *Tractatus* qu'à celle des *Recherches philosophiques*. En premier lieu, selon lui, *il n'existe pas, en philosophie, de problèmes au sens exact du terme*. Le mot « problème » devrait toujours être utilisé entre guillemets lorsqu'on parle de « problèmes philosophiques » ; et c'est toujours ainsi qu'il faut l'entendre lorsqu'il est utilisé, faute de mieux, par Wittgenstein. Il ne peut, en effet, être question en toute rigueur d'un problème que là où l'on dispose d'un concept général préalable, au moins approximatif, de ce qui pourrait le moment venu constituer une solution. Et ce n'est pas le cas en philosophie. Wittgenstein remarque dans le *Cahier bleu* que nous utilisons le mot « problème » d'une « manière typiquement métaphysique, à savoir sans antithèse », lorsque nous nous en servons pour désigner nos difficultés philosophiques. Car, dans l'usage normal, ce mot n'est pas utilisé sans contraste, mais en opposition avec le mot « solution » : « Le mot "problème" lui-même, peut-on dire, est utilisé de travers lorsqu'on s'en sert pour désigner nos ennuis philosophiques. Ces difficultés, aussi longtemps qu'elles sont considérées comme des problèmes, sont torturantes et paraissent insolubles. » [CB, p. 95-96] C'est pourquoi, du point de vue de Wittgenstein, il vaut mieux, tout bien considéré, parler simplement de difficultés, de perplexités, d'embarras, de malaises ou de maladies philosophiques. Cela suffit déjà à indiquer que ce qui se passe en

philosophie ne peut rien avoir de commun avec ce qui se passe dans les sciences qui ont, quant à elles, réellement des problèmes et parviennent, au moins dans certains cas, à les résoudre. Ce n'est pas que l'on puisse reprocher, d'une manière générale, aux philosophes d'avoir ignoré cette différence. Mais ils finissent toujours par se comporter en pratique comme si elle n'existait pas. « Les philosophes, écrit Wittgenstein, voient constamment devant leurs yeux la méthode de la science, et sont irrésistiblement tentés de poser et de résoudre des questions de la manière dont la science le fait. Cette tendance est la source réelle de la métaphysique, et elle conduit le philosophe dans une obscurité complète. Je veux dire ici que cela ne peut pas être notre affaire de réduire quoi que ce soit à quoi que ce soit, ou d'expliquer quoi que ce soit. La philosophie *est*, de fait, "purement descriptive". (Songez à des questions telles que "Y a-t-il des données sensibles [sense data] ?", et demandez-vous : quelle est la méthode qui permet de déterminer cela ? L'introspection ?) » [CB, p. 58]

Les deux caractéristiques que je vais évoquer maintenant sont en relation directe avec la précédente, et elles sont communes à la philosophie de Moore et à celle de Wittgenstein. L'une d'entre elles est que *ce qui donne matière à philosopher, c'est d'abord la philosophie elle-même* ; l'autre que *la véritable difficulté en philosophie n'est peut-être pas de répondre à des questions, mais de déterminer quelles questions sont posées au juste*. Il y a des philosophes des sciences, de la morale, du droit, de l'art ou de la religion. Moore et Wittgenstein sont avant tout, si l'on peut dire, des philosophes de la philosophie. « Je ne crois pas, a écrit Moore, que le monde ou les sciences m'auraient jamais suggéré de problèmes philosophiques d'aucune espèce. Ce qui m'a suggéré des problèmes philosophiques, ce sont les choses que d'autres philosophes ont dites sur le monde ou les sciences. »⁸ Wittgenstein n'aurait probablement pas dit que le monde et les sciences ne lui suggéraient en eux-mêmes aucun problème philosophique ; et il se préoccupait assez peu de ce que peuvent avoir dit avant lui d'autres philosophes. Mais il est incontestable que, chez lui, le point de départ et le motif de la recherche philosophique, ce sont d'abord les choses déconcertantes et incompréhensibles que nous sommes constamment tentés de dire quand nous nous mettons à philosopher. La philosophie est dans cette entreprise simultanément le patient, le médecin et le remède ; la maladie, le

thérapeute et la thérapeutique. C'est ce qui explique cette forme dialoguée que prend fréquemment la réflexion philosophique dans des ouvrages comme les *Recherches philosophiques* et les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, où l'on voit s'affronter assez fréquemment deux voix, celle de la séduction et celle du redressement, qui sont toutes les deux celles du philosophe et, jusqu'à un certain point, celles de Wittgenstein lui-même. De la même façon, la confrontation entre la demande du philosophe traditionnel, qui ne peut être satisfaite, et la réponse proposée par la nouvelle méthode, qui risque de ne pas le satisfaire, est d'abord une confrontation qui a lieu à l'intérieur d'une seule et même personne. Le but de la philosophie, conçue de cette façon, n'est pas d'interpréter le monde, et encore moins de le transformer : c'est d'abord la pacification de l'entendement philosophique perturbé.

Un autre point que Moore a souligné tout particulièrement est le fait que les philosophes se sont beaucoup trop occupés de la production de réponses, la plupart du temps contradictoires, et pas assez de l'analyse des questions. (C'est, du reste, également ce que disait Kant dans un autre langage.) Cette situation fait que, là où les réponses existent, elles n'ont presque jamais la forme à laquelle on s'attendait et réalisent rarement les promesses que l'on mettait en elles : « Si l'on me demande, écrit Moore, "Qu'est-ce que le bien ?", ma réponse est que le bien est le bien, et c'est la fin de l'histoire. Ou si l'on me demande "Comment le bien doit-il être défini ?", ma réponse est qu'il ne peut pas être défini, et c'est tout ce que j'ai à dire sur lui. Mais aussi décevantes que puissent paraître ces réponses, elles sont de toute première importance. »⁹ Il est vrai que Wittgenstein, sur ce point, donne, pour sa part, une réponse tout à fait différente de celle de Moore. Il ne croit pas du tout que le mot « bien » soit un prédicat doué d'une signification unique et bien déterminée, quoique peut-être inanalysable. Il considère, au contraire, que des mots comme « beau » ou « bien » sont utilisés avec une infinité de significations différentes dans une infinité de jeux de langage différents et que, pour savoir ce qu'ils signifient, il suffit de regarder comment nous les employons à chaque fois dans le contexte précis où ils interviennent. C'est une des raisons pour lesquelles il est particulièrement absurde, selon lui, de considérer l'éthique comme étant avant tout une théorie du Bien et l'esthétique une théorie du Beau. Moore estime que l'on ne

peut répondre à la question « Comment le bien doit-il être défini ? », parce que le bien n'est pas définissable. Wittgenstein estime que l'on ne peut répondre à cette question parce qu'il n'y a rien que l'on puisse appeler « le Bien », rien que l'on puisse en l'occurrence définir ou ne pas définir.

Ce désaccord est d'ailleurs tout à fait typique de la plupart des situations philosophiques, où l'on a toujours le choix entre au moins trois attitudes : l'une qui consiste à essayer de répondre à la question telle qu'elle est posée ; une autre qui consiste à la réinterpréter de façon à lui donner un sens acceptable, c'est-à-dire à la transformer en une autre question ; une troisième qui consiste à décréter simplement qu'elle n'a pas du tout de sens. Wittgenstein est implicitement d'accord avec Moore pour estimer que la plupart des malheurs de la philosophie proviennent de l'illusion que certaines questions ambitieuses et apparemment fondamentales sont douées d'un sens précis et immédiat. C'est le cas, précisément, en éthique, où la multitude des « réponses » qui ont été proposées par les philosophes ne prouve nullement qu'une seule question véritable ait été réellement posée. Il y a deux choses qui, selon Wittgenstein, sont particulièrement difficiles en philosophie : l'une est d'attaquer correctement un problème, c'est-à-dire de comprendre en quoi consiste exactement l'élément problématique ; l'autre est de reconnaître la solution lorsqu'on l'a obtenue. Ce qui est délicat, c'est de commencer et de s'arrêter où il faut. Nous croyons volontiers, par exemple, que les questions les plus « radicales » ont plus de chance d'être les *vraies* questions. Mais il y a, de toute évidence, des façons extrêmement superficielles d'être radical. « Il est si difficile, écrit Wittgenstein, de trouver le *commencement*. Ou mieux : il est difficile de commencer au commencement. Et de ne pas essayer de rétrograder davantage. » [CE, § 471] Où se situe, par exemple, le commencement quand on s'interroge sur le processus qu'on appelle « suivre une règle » ? « Jusqu'à quel point, dit Wittgenstein, peut-on décrire la fonction de la règle ? Celui qui ne maîtrise pas encore de règle, je peux seulement l'entraîner à en suivre. Mais comment puis-je m'expliquer à moi-même l'essence de la règle ? Ce qui est difficile ici, ce n'est pas de creuser jusqu'au fondement, mais de reconnaître le fondement qui est là devant nous comme fondement. Car le fondement me reflète toujours à nouveau une profondeur plus grande, et lorsque nous cherchons à atteindre celle-ci, nous

nous retrouvons toujours une fois de plus à l'ancien niveau. Notre maladie est celle-ci : vouloir expliquer. ¹⁰»

La difficulté principale, dans le cas de la plupart des problèmes philosophiques, est de savoir comment il faut s'y prendre pour réussir à arriver simplement jusqu'au problème. Si l'on songe à un problème tel que celui du solipsisme, que Wittgenstein, pour sa part, ne considérerait pas du tout comme futile, il est clair que ce qui est difficile n'est pas exactement de répondre à la question ou à la provocation du solipsiste, mais plutôt de savoir quelle question il entend poser au juste, ce qu'il veut dire et ce qu'il voudrait que nous lui disions. Wittgenstein observe, à propos d'une question tout à fait voisine de celle-là : « L'atmosphère qui entoure ce problème est effrayante. D'épais brouillards de langage sont déposés autour du point problématique. Il est presque impossible de pénétrer jusqu'à lui. » [PA2, p. 86]

Corrélativement, il est malaisé de comprendre à quel moment nous en avons terminé avec un problème, en particulier de comprendre ce qui autorise Wittgenstein à considérer qu'il a résolu les problèmes ou les difficultés dont il s'occupe. « Ici, écrit-il, nous butons sur un phénomène remarquable et caractéristique dans les recherches philosophiques : la difficulté, pourrais-je dire, n'est pas de trouver la solution, mais de reconnaître comme étant la solution quelque chose qui donne l'impression de n'être qu'une étape préliminaire vers elle. "Nous avons déjà tout dit. – Ce n'est pas quelque chose qui découle de cela, mais précisément cela qui est la solution !" Cela se rattache, me semble-t-il, au fait que nous commettons l'erreur d'attendre une explication ; alors qu'une description est la solution de la difficulté, si nous la mettons à la place qui convient dans notre examen. Si nous nous y arrêtons, n'essayons pas d'en sortir pour aller au-delà. La difficulté est là : faire halte. » [F, § 314]

Cela nous amène au quatrième point que je voulais mentionner, à savoir le fait que, pour Wittgenstein, *il n'y a pas de conclusions ou de résultats spécifiquement philosophiques*. Autant et plus encore qu'à l'époque du *Tractatus*, bien que ce soit pour des raisons sensiblement différentes, il est convaincu, au moment où il écrit les *Recherches philosophiques*, qu'il ne peut exister rien de tel que des découvertes philosophiques susceptibles d'être formulées dans des propositions qui appartiennent en propre à la philosophie. En philosophie, il ne peut y

avoir de résultat autre et plus important que le fait que des perplexités ou des problèmes se résolvent ou plutôt, comme il disait, se « dissolvent ». Nous avons là une situation qui, *mutatis mutandis*, est assez analogue à celle que l'on observe, selon Wittgenstein, dans le cas des propositions de la logique et des mathématiques. « Dans la logique, écrivait-il à l'époque du *Tractatus*, processus et résultat sont équivalents. (C'est pourquoi il n'y a pas de surprise.) » [T 6.1261] Ou encore : « Il est toujours possible de concevoir la logique d'une manière telle que chaque proposition soit sa propre démonstration. » [T 6.1265] Ce qui signifie qu'il n'y a pas de démonstrations véritables en logique : les tautologies ne sont justement pas des propositions authentiques et elles ne constituent pas, comme dans la démonstration proprement dite, la *conclusion* d'une démonstration. La démonstration n'est rien de plus que le moyen qui permet à une tautologie de montrer ce qu'elle est, à savoir une tautologie.

Une des thèses fondamentales de la philosophie des mathématiques de Wittgenstein a été également l'équivalence du processus et du résultat, mais conçue dans une perspective presque exactement inverse : en mathématiques, le véritable résultat est, si l'on peut dire, la découverte du chemin qui a conduit au résultat. Ce qui est important, c'est l'itinéraire et non le but, la démonstration et non le théorème. Wittgenstein s'exprimait, par exemple, de la façon suivante en 1929 : « La plupart des gens pensent que l'induction complète n'est qu'un chemin pour parvenir à une proposition déterminée ; qu'à la méthode de l'induction vient s'ajouter encore une conclusion qui dit : *par conséquent*, la proposition est vraie pour tous les nombres. Ici, je demande : qu'en est-il du "par conséquent" ? Il n'y a pas de "par conséquent" ! L'induction complète est déjà la proposition à démontrer, est déjà tout, et non pas seulement le chemin démonstratif. La méthode n'est pas un véhicule pour aller quelque part. Il n'y a pas, en mathématiques, premièrement une proposition qui aurait déjà un sens pour elle seule et en outre, deuxièmement, la méthode qui permet de constater la vérité ou la fausseté d'une proposition ; il n'y a au contraire que la méthode, et ce qu'on appelle proposition n'est qu'un nom abrégé pour la méthode. » [WVC, p. 1-2] Nous avons vu qu'en ce qui concerne la philosophie Wittgenstein était également persuadé qu'il n'y a pas de but qui soit indé-

pendant du chemin, que la chose essentielle est le parcours, et non le point d'aboutissement.

LE REGARD & LA CATHARSIS

LES COMMENTATEURS n'ont peut-être pas suffisamment insisté sur deux éléments qui sont à la fois tout à fait fondamentaux et tout à fait problématiques dans l'œuvre de Wittgenstein : d'une part, la place centrale qu'y occupe la métaphore du regard et de la vision ; d'autre part, la conception très particulière, en un certain sens purement négative, qu'il se fait du travail philosophique comme catharsis. Il n'est évidemment pas nécessaire de souligner à nouveau le rôle décisif que joue dans le *Tractatus* la dichotomie entre ce qui peut se *dire* et ce qui peut seulement se laisser *voir*, ce qui se montre. Mais l'idée essentielle se retrouve par la suite jusqu'à un certain point dans la conviction, à laquelle Wittgenstein est resté fidèle jusqu'au bout, que le but de la recherche philosophique est simplement d'accéder à la *vision* de quelque chose qui est en permanence devant nos yeux et que seules sa trop grande familiarité et son extrême banalité nous empêchent de remarquer. Dans *De la certitude*, qui rassemble des réflexions qui ont été écrites entre 1949 et 1951 et publiées pour la première fois en 1969, on trouve cette remarque significative, qui date d'une quinzaine de jours avant sa mort et par laquelle il donne l'impression de revenir en quelque sorte à son point de départ : « Est-ce que je n'en arrive pas toujours de plus en plus au point de dire que la logique en fin de compte ne se laisse pas décrire ? Vous devez regarder la pratique du langage, et alors vous la voyez. » [CE, § 501] Mais ce voir-là n'a justement rien à voir avec ce qu'on appelle habituellement une vision philosophique. Et c'est ce qui explique qu'il puisse y avoir des incompréhensions philosophiques, mais non à proprement parler une compréhension *philosophique* des choses. Le philosophe a accompli entièrement sa tâche lorsqu'il a réussi à dissiper des malentendus, et non pas lorsqu'il est parvenu à « entendre » les choses d'une certaine manière, spécifiquement philosophique : « La tâche de la philosophie, écrit Wittgenstein, n'est pas de créer une langue nouvelle, idéale, mais de clarifier un usage linguistique qui est

celui de notre langage – le langage existant. Son but est d'éliminer des mésintelligences particulières ; et non pas, par exemple, de procurer une intelligence véritable qui n'existerait pas avant elle. » [GP, p. 124] Autrement dit, il y a des choses, en particulier le fonctionnement de notre langage, que nous ne comprenons pas pour des raisons philosophiques, mais il n'y a pas une façon philosophique de les comprendre.

Si le problème philosophique est appréhendé uniquement sous l'aspect de la crispation mentale et du dérangement intellectuel, il ne peut y avoir, effectivement, rien de plus positif et de plus spectaculaire à espérer qu'une guérison, c'est-à-dire un certain apaisement. Il s'agit simplement, pour reprendre une des nombreuses métaphores de Wittgenstein, de faire retomber les « vagues du langage » qui sont responsables d'une agitation désordonnée de l'intellect philosophique. Et si l'on veut savoir pourquoi la philosophie, qui est si simple dans ses objectifs, est si compliquée dans sa démarche, la réponse est la suivante : « La philosophie dénoue les nœuds dans notre pensée, que nous y avons faits en dépit du bon sens ; mais pour cela elle doit faire des mouvements tout aussi compliqués que le sont les nœuds en question. Bien que, par conséquent, le *résultat* de la philosophie soit simple, sa méthode pour y parvenir ne peut pas l'être. La complexité de la philosophie n'est pas celle de sa matière, mais celle de notre entendement emberlificoté. » [REM, § 2]

NI LOGICIEN...

J'AI PARLÉ jusqu'ici de l'auteur des *Recherches philosophiques* comme de quelqu'un qui s'efforce de résoudre des difficultés philosophiques en un sens qui n'est sans doute pas très éloigné de ce qu'on entend habituellement par là. Les problèmes auxquels Wittgenstein s'est attaqué sont des problèmes *philosophiques*, pour une part traditionnels et pour une autre relativement nouveaux. À tort ou à raison, il est considéré dans une bonne partie du monde anglo-saxon comme le plus grand philosophe contemporain. Et je pense pour ma part que, sans aller nécessairement jusque-là, on peut admettre aujourd'hui sans grand risque qu'il appartient à la catégorie des plus grands. Mais ce n'est pas ce que je m'efforcerai d'établir ici ;

car sur ce point on ne peut que renvoyer le lecteur aux textes, qui sont à présent à peu près intégralement publiés, et rappeler simplement que, contrairement à l'impression que l'on a pu avoir jusqu'à une date récente, Wittgenstein n'est pas l'homme d'un livre ou de deux livres, mais un philosophe qui, en fin de compte, a énormément écrit et sur les sujets les plus divers. Étant donné la manière dont il est généralement connu ou ignoré en France, il m'a paru plus utile d'essayer d'expliquer, non pas ce qu'il est (à supposer que cela soit possible), mais ce qu'il n'est certainement pas, contrairement à un certain nombre d'opinions encore très répandues chez nous. En particulier, je crois qu'un progrès décisif aurait été accompli si l'on parvenait à se persuader une fois pour toutes qu'il n'est pas du tout un logicien au sens propre du terme (il est tout à fait déconcertant de constater que l'on continue à parler régulièrement en France du « logicien » Wittgenstein, ce qui, pour un philosophe, est généralement une manière de considérer que l'on peut se dispenser d'en parler) ; qu'il n'est pas davantage un épistémologue ou un philosophe des sciences ; et enfin – ce qui est sans doute plus difficile à admettre – qu'il n'est pas réellement un philosophe du langage.

Qu'il ne soit pas à proprement parler un logicien est une chose qui ne fait probablement aucun doute pour les logiciens professionnels, mais qui ne semble pas évidente, d'une manière générale, pour les philosophes. Kreisel a écrit dans son compte rendu des *Remarques sur les fondements des mathématiques* : « Les idées de Wittgenstein sur la logique mathématique ne valent pas grand-chose, parce qu'il savait très peu de choses, et ce qu'il savait se restreignait au fonds hérité de Frege-Russell. Mais il est vrai que les méthodes de la logique mathématique n'ont pas été appliquées avec succès au domaine de recherche constitué par les calculs élémentaires [*elementary computations*], et c'est précisément le domaine qui l'intéressait le plus. ¹¹ » Les contributions de Wittgenstein à la logique proprement dite sont évidemment assez minces. Les historiens de la logique mentionnent habituellement l'utilisation des tables de vérité – dont l'idée est en fait très ancienne et figure en tout cas explicitement chez Peirce dès 1880 (sans parler, évidemment, de Frege) –, une définition précise du terme « tautologie » et la suggestion (reprise par Ramsey) d'étendre ce terme aux propositions quantifiées en traitant celles-ci comme des conjonctions ou des disjonctions (éven-

tuellement infinies) de propositions sans quantificateurs. Il est certain qu'à l'époque du *Tractatus* Wittgenstein accordait une importance extrême aux questions de logique ; et il a eu à ce sujet avec Russell des discussions interminables et épuisantes, que les deux interlocuteurs ont évoquées par la suite avec une certaine nostalgie. Il ne faut pas oublier non plus qu'il n'est pas venu à la philosophie par le chemin le plus habituel, mais par le détour de la logique mathématique. Il a abandonné ses recherches aéronautiques en 1911 pour rendre visite à Frege à Léna ; et c'est, semble-t-il, sur les conseils de celui-ci qu'il est venu suivre l'enseignement de Russell à Cambridge. C'était en fait l'aboutissement logique d'une évolution qui l'avait conduit à délaisser de plus en plus le domaine de l'invention technique pour celui des mathématiques pures et de la philosophie des mathématiques.

Cependant, quelles qu'aient pu être exactement ses motivations initiales, il est certain que Wittgenstein ne considérait pas le *Tractatus* comme un ouvrage de logique, ni même de théorie de la logique, mais bel et bien comme un ouvrage de philosophie. Il écrit par exemple dans les *Notes sur la logique* de 1913 : « La philosophie ne fournit pas d'images de la réalité, et ne peut ni confirmer ni réfuter des recherches scientifiques. Elle comprend la logique et la métaphysique, la première constituant son fondement. » [CA, p. 170] Si les questions de logique ont une telle importance pour la philosophie, c'est notamment pour la raison suivante : selon le *Tractatus*, les propositions de la logique et les équations de la mathématique montrent la logique du monde, et par conséquent toute question de logique est nécessairement en même temps une question métaphysique concernant les propriétés essentielles de la réalité. Wittgenstein écrit, par exemple, en 6.124 : « Les propositions logiques décrivent l'armature [*Gerüst*] du monde, ou plutôt elles la représentent [*stellen es dar*]. Elles ne "traitent" de rien. Elles présupposent que des noms aient une dénotation et des propositions élémentaires un sens. Et c'est cela leur liaison avec le monde. Il est clair que quelque chose doit être indiqué sur le monde dans le fait que certaines combinaisons de symboles – qui ont par essence un caractère déterminé – soient des tautologies. C'est là-dedans que réside le point décisif. Nous disions que beaucoup de choses dans les symboles que nous utilisons étaient arbitraires, mais que beaucoup ne l'étaient pas. Dans la logique, c'est seulement ce dernier élément qui

exprime. Mais cela signifie que dans la logique ce n'est pas nous qui exprimons à l'aide des signes ce que nous voulons ; dans la logique, c'est au contraire la nature du symbolisme nécessaire par nature qui elle-même énonce [*sagt selbst aus*] : si nous connaissons la syntaxe logique de n'importe quelle langue de signes, alors toutes les propositions de la logique sont déjà données. » [T 6.124]

Il est certainement exact que, comme le souligne Kreisel, le seul aspect de la logique mathématique que Wittgenstein connaissait réellement bien est le logicisme de Frege et Russell. Mais il serait tout à fait erroné de croire qu'il s'est plus ou moins désintéressé par la suite des problèmes de philosophie de la logique et des mathématiques. En fait, son *Nachlass* contient des centaines et des centaines de pages de réflexions sur les mathématiques. Mais ce qui est vrai, c'est que les aspects de l'activité mathématique qui ont le plus retenu son attention sont précisément ceux qui ne sont pas et ne peuvent pas être réellement pris en considération par la logique mathématique et que, d'une manière générale, il a estimé à partir d'une certaine époque que l'intervention de la logique introduisait plus de confusion que de clarté dans la philosophie des mathématiques. Rhees reproche aux commentateurs de n'avoir généralement pas compris que les *Recherches philosophiques* étaient, tout comme le *Tractatus*, un ouvrage de philosophie de la logique¹². On ne peut certainement pas être tout à fait de son avis, en particulier pour une raison déjà indiquée et sur laquelle nous aurons à revenir, à savoir que Wittgenstein ne concevait pas le *Tractatus* comme un ouvrage de philosophie de la logique, mais plutôt comme un ouvrage de philosophie tout court. Mais il est indéniable que les questions philosophiques qui ont trait à la nature des propositions logiques et mathématiques ou des « objets » mathématiques, à la démonstration, aux règles d'inférence, à la notion de nécessité logique, etc., continuent à occuper une place tout à fait centrale dans sa seconde philosophie, même s'il est vrai qu'il ne les aborde pas du tout comme le font habituellement les philosophes qui s'inspirent directement de la logique mathématique.

Pour en revenir au *Tractatus* et à la remarque de Rhees, il peut être intéressant de noter que Wittgenstein avait refusé pour l'édition anglaise de son ouvrage le titre de « Logique philosophique » [*Philosophical Logic*], qui avait été proposé conjointement par Ogden et Russell. Il écrit à ce sujet dans

une lettre à Ogden du 23 avril 1922 : « En ce qui concerne le titre, je pense que le titre latin est meilleur que le titre actuel. Car, bien que *Tractatus logico-philosophicus* ne soit pas idéal, cela a cependant quelque chose qui ressemble à la signification correcte, alors que "Philosophical Logic" ne va pas. En fait, je ne sais pas ce que cela veut dire. (À moins que l'on dise qu'étant donné que le livre tout entier est du non-sens le titre pourrait aussi bien être également du non-sens.)¹³ » Une lettre de Gilbert Ryle à Max Black, du 3 mars 1953, établit de façon indiscutable que le titre latin a été proposé par Moore et adopté par Wittgenstein en partie à cause de sa résonance spinoziste. On peut supposer que, s'il le trouvait finalement acceptable, c'est parce qu'il voulait éviter de suggérer qu'il faisait dans son livre soit de la logique mâtinée de philosophie soit de la philosophie logicisée. En fait, il est probablement aussi exact de dire qu'il a tiré sa conception de la logique d'une certaine attitude métaphysique fondamentale à l'égard du monde et de la vie que de dire, comme on le fait la plupart du temps, qu'il a tiré certaines conséquences métaphysiques de sa conception de la logique.

... NI PHILOSOPHE DES SCIENCES...

QUOI QU'IL EN SOIT, le titre du livre indique clairement qu'il ne s'agit en tout cas pas de théorie de la connaissance ou de philosophie des sciences. Wittgenstein n'a jamais été réellement un philosophe des sciences, et encore moins un philosophe scientifique au sens où les membres du cercle de Vienne, par exemple, ont parlé d'une philosophie « scientifique ». Il est particulièrement navrant de voir que l'auteur du *Tractatus* est encore souvent caractérisé en France comme un des représentants du néo-positivisme logique. Ce n'est pas que cette imputation ait en elle-même quoi que ce soit d'infamant ; mais le fait est que Wittgenstein n'a probablement jamais participé directement aux réunions et aux travaux du cercle de Vienne. Il a simplement eu, pendant un certain temps, des contacts suivis et des échanges de vues avec certains de ses membres, en particulier Schlick, Waismann – à qui nous devons le compte rendu de certains de ces entretiens –, Feigl et Carnap. Le moins que l'on puisse dire est que ces

contacts n'ont pas été très faciles et que la communication a eu du mal à s'établir. Wittgenstein, qui s'occupait à cette époque-là de beaucoup d'autres choses, en particulier d'architecture – il était en train de construire avec Paul Engelmann une maison pour sa sœur dans la Kundmanngasse à Vienne –, n'était, semble-t-il, pas toujours disposé à parler de philosophie, et apparemment encore moins à parler de science. Il préférait parfois, nous dit-on, lire de la poésie à ses interlocuteurs, en particulier des poèmes de Rabindranath Tagore. Une lettre de Schlick, d'octobre 1927, à propos des discussions qu'ils avaient à l'époque, contient cet engagement significatif : « Qu'il ne devra pas être question de science dans l'affaire, je consens volontiers à le promettre. » [WCV, p. VII] La seule manifestation philosophique officielle à laquelle Wittgenstein ait consenti à participer pendant ces années-là est, semble-t-il, une conférence donnée par Brouwer en mars 1928, dont on dit qu'elle eut une influence décisive sur lui et contribua pour une part importante à le ramener à la philosophie.

Lorsque fut envisagée, en 1929, la publication du texte intitulé « La Conception scientifique du monde : le cercle de Vienne »¹⁴, qui était conçu comme un hommage rendu à Schlick en remerciement pour la décision qu'il avait prise de refuser de quitter l'université de Vienne pour celle de Bonn, et qui constitue une sorte de manifeste inaugural du cercle de Vienne en tant qu'école philosophique officielle, Wittgenstein se montra en fait assez réticent, aussi bien sur la forme que sur le fond, en particulier en ce qui concerne l'ambition proclamée un peu trop bruyamment de rompre définitivement avec la métaphysique. Il écrivit à ce sujet à Waismann : « Précisément parce que Schlick n'est pas un homme ordinaire, il mérite que l'on prenne garde de ne pas le rendre ridicule, lui et l'École de Vienne, dont il est le porte-parole, "dans une intention louable", par des rodomontades. Quand je dis "rodomontades", j'entends par là toute espèce d'infatuation narcissique. "Révocation de la métaphysique" ! Comme si *cela* était quelque chose de nouveau. Ce que l'École de Vienne réalise, elle doit le *montrer*, non le *dire*... C'est à l'œuvre qu'on doit reconnaître l'artisan. » [WCV, p. IX-X]

Dans son *Autobiographie*, Carnap raconte que ce qui posait des problèmes dans les rapports de Wittgenstein avec les membres du cercle est notamment le fait qu'il était beaucoup

moins séduit par la science et beaucoup plus déférent envers la philosophie traditionnelle que le *Tractatus* ne pouvait le laisser supposer. « Auparavant, écrit Carnap, lorsque nous étions en train de lire le livre de Wittgenstein dans notre cercle, j'avais cru de façon erronée que son attitude à l'égard de la métaphysique était analogue à la nôtre. Je n'avais pas prêté suffisamment attention aux énoncés qui portent, dans son livre, sur l'élément mystique, parce que ses sentiments et ses idées dans ce domaine étaient trop éloignés des miens. C'est seulement le contact personnel avec lui qui m'a aidé à voir plus clairement son attitude sur ce point. J'avais l'impression que sa position ambivalente par rapport à la métaphysique n'était qu'un aspect particulier d'un conflit interne plus fondamental dans sa personnalité, dont il souffrait profondément et douloureusement. »¹⁵ Carnap fut notamment surpris de voir Wittgenstein prendre la défense d'un philosophe classique, qui avait été attaqué par Schlick et qui, d'après ses souvenirs, devait être Schopenhauer. Mais il n'y avait en fait pas de quoi être surpris. Car, contrairement à une autre opinion reçue, le seul des grands philosophes traditionnels qui ait réellement influencé Wittgenstein n'est certainement pas Hume, qu'il connaissait très peu et n'appréciait pas particulièrement, mais bien Schopenhauer. L'auteur du *Tractatus* avait adhéré dans sa jeunesse à une forme d'idéalisme schopenhauerien, qui semble avoir été tempéré ensuite par le réalisme conceptuel de Frege, mais dont il subsiste des traces importantes dans le *Tractatus*. Ceux qui interprètent cet ouvrage en se référant à des auteurs comme Schopenhauer, Kierkegaard et Tolstoï sont certainement beaucoup plus proches de la vérité que ceux qui restent fidèles à l'interprétation du Cercle de Vienne et le considèrent comme résultant de la combinaison d'une théorie empiriste de la connaissance dans le style de Hume ou de Mach avec une logique mathématique du type de celle des *Principia Mathematica*.

... NI PHILOSOPHE DU LANGAGE

IL PEUT PARAÎTRE INCROYABLE de soutenir que Wittgenstein n'était pas davantage un philosophe du langage qu'un philosophe des sciences. Mais il est tout à fait certain que, bien que

ses remarques sur le langage puissent donner parfois l'impression d'aller dans une direction théorique ou philosophique déterminée, il aurait refusé catégoriquement de se voir attribuer une théorie ou une philosophie du langage quelconques. Moore écrit dans son compte rendu des *Leçons de 1930-1933* : « Il consacra des discussions extrêmement longues [...] à certaines questions très générales concernant le langage ; mais il déclara à plusieurs reprises qu'il ne discutait pas ces questions parce qu'il pensait que l'objet d'étude de la philosophie était le langage. Il ne pensait pas qu'il le fût. Il le discutait uniquement parce qu'il pensait que des cas déterminés d'erreurs philosophiques ou de "dérangements dans notre pensée" étaient dus à de fausses analogies suggérées par nos expressions, telles que nous les utilisons dans les faits ; et il soulignait qu'il était seulement nécessaire pour lui de discuter les points ayant trait au langage qui, à son avis, conduisaient à ces erreurs ou ces "dérangements" particuliers. » [PAI, p. 55] Tout à la fin de son exposé, Moore ajoute : « Il me faut peut-être répéter pour finir qu'il soutenait que, bien que la "nouvelle discipline" [*the "new subject"*] doive dire un bon nombre de choses sur le langage, il lui était seulement nécessaire de s'occuper des points concernant le langage qui ont conduit ou sont susceptibles de conduire à des perplexités ou à des erreurs philosophiques déterminées. Il pensait certainement, à mon avis, que certains philosophes, de nos jours, se sont laissé entraîner abusivement à traiter de points linguistiques qui n'ont pas d'incidence de ce type, et dont la discussion, par conséquent, selon sa conception, ne fait pas partie du travail propre d'un philosophe. » [PAI, p. 140] Rhees souligne le même point dans des termes un peu différents : « Je crois que quelqu'un a posé la question : "Pourquoi Wittgenstein pense-t-il que le langage est si important ? Pourquoi pense-t-il que c'est là que doit être trouvée la vérité ?" Il ne pensait pas que ce fût le cas. Il pensait que le langage était important avant toute chose à cause des relations évidentes qu'il a avec la logique – parce que la logique a affaire aux propositions, si vous voulez. Mais il a dit également quelquefois que les difficultés philosophiques surgissent parce que nous ne pouvons pas accéder à une vision d'ensemble de la grammaire du langage que nous utilisons. Je ne suis pas sûr qu'il aurait présenté la chose exactement de cette façon en fin de compte, mais en tout cas cela ne signifie pas qu'une vision d'ensemble de notre grammaire vous don-

nerait la *réponse* à des questions philosophiques. Car celles-ci ne sont pas des questions portant sur le langage. L'individu qui éprouve une perplexité quant à la nature de la pensée n'est pas perplexe au sujet du langage, il est perplexe au sujet de la pensée ; et il en va de même s'il est perplexe au sujet du hasard et de la nécessité, ou de la relation qui peut exister entre les sensations et les objets physiques, ou de quoi que ce soit que cela puisse être. Wittgenstein était conscient de cela, et il le soulignait dans ses leçons. ¹⁶ »

Wittgenstein a dit et répété que, à la différence des sciences, la philosophie n'avait pas à élaborer d'hypothèses ni de théories ; et il est clair, en particulier, que, de son point de vue, ce n'est pas la tâche du philosophe de proposer et de défendre une théorie du langage. On a souvent interprété des suggestions telles que le principe de vérification ou la recommandation « Ne cherchez pas la signification, cherchez l'usage » comme contenant implicitement toute une théorie, et une théorie grossièrement inadéquate, de la signification. Mais Wittgenstein ne se souciait, de toute évidence, pas le moins du monde d'avoir une théorie de la signification. En ce qui concerne, par exemple, le principe de vérification, c'est-à-dire l'idée que le sens d'un énoncé est sa méthode de vérification, deux de ses élèves rapportent la chose suivante : « À une époque où le "principe de vérification" était à la mode dans bien des endroits, il fit remarquer au Club des sciences morales : "J'avais l'habitude à une époque de dire que, pour parvenir à une idée claire de la manière dont une proposition est utilisée, c'était une bonne idée que de se poser la question 'Comment essaierait-on de vérifier une telle assertion ?' Mais c'est simplement un moyen parmi d'autres de parvenir à une idée claire sur l'usage d'un mot ou d'une proposition. Par exemple, une autre question qu'il est souvent très utile de se poser est 'Comment ce mot est-il appris ?' ; 'Comment s'y prendrait-on pour apprendre à un enfant à utiliser ce mot ?' Mais il y a des gens qui ont transformé cette suggestion invitant à s'interroger sur la vérification en un dogme – comme si j'avais proposé une *théorie* sur la signification." ¹⁷ »

LE TRACTATUS & LES PHILOSOPHES

J'AI INSISTÉ à plusieurs reprises sur le fait que Wittgenstein voulait être considéré avant tout, et en un certain sens uniquement, comme un philosophe. Il faut peut-être dire un mot, à ce sujet, de la longue et pénible histoire des démarches entreprises par lui, entre l'été de 1918 et celui de 1920, pour faire publier le *Tractatus*. Dans cette histoire sont intervenus à des moments et à des titres divers des gens aussi différents que Karl Kraus, Adolf Loos, Frege, Ludwig von Ficker, Rilke et, bien entendu, Russell. Ce qui ressort clairement des lettres échangées à ce propos par Wittgenstein avec divers correspondants est d'abord qu'il considérait le *Tractatus* comme un ouvrage strictement philosophique et, qui plus est, extrêmement important pour la philosophie, mais qu'il désespérait totalement de le voir reconnaître comme tel par les philosophes professionnels. Il écrivait par exemple à Russell, de Cassino, le 12 juin 1919 : « Il y a quelques jours je t'ai envoyé mon manuscrit par l'intermédiaire de Keynes. [...] C'est le seul exemplaire corrigé que je possède et c'est le travail de ma vie ! Plus que jamais, *maintenant* je brûle de le voir imprimé. Il n'est pas gai de devoir trimbaler avec soi en captivité ce travail une fois achevé et de voir au-dehors la stupidité continuer son jeu ! Et il n'est pas moins amer de penser que personne ne comprendra cet ouvrage alors même qu'il sera imprimé. ¹⁸ » Une lettre écrite à Ludwig von Ficker, probablement à la mi-octobre 1919, est largement aussi pessimiste : « J'ai achevé il y a environ un an, peu de temps avant d'être fait prisonnier, un ouvrage philosophique auquel j'avais travaillé pendant les sept années précédentes. Il s'agit, pour parler en termes tout à fait stricts, de l'exposé d'un système. Et il faut dire que l'exposé est *extrêmement* condensé, car je n'y ai retenu que ce qui m'est venu – et comme cela m'est venu – réellement à l'esprit. Aussitôt après avoir terminé le travail, alors que j'étais en permission à Vienne, j'ai voulu chercher un éditeur. Mais la chose présente une grosse difficulté. Le travail est de dimensions très réduites, il compte environ 60 pages. Qui écrit des brochures comportant 60 pages sur des choses philosophiques ? Les ouvrages des grands philosophes ont tous autour de 1 000 pages, et les ouvrages des professeurs de philosophie ont également à peu près les mêmes dimensions : les

seuls qui écrivent des ouvrages philosophiques de 50 ou 100 pages sont l'espèce caractéristique des plumitifs sans espoir, qui n'ont ni l'esprit des grands messieurs ni l'érudition des professeurs et voudraient pourtant à tout prix avoir une fois quelque chose d'imprimé. C'est pourquoi de telles productions paraissent effectivement la plupart du temps à compte d'auteur. Mais je ne peux tout de même pas mêler l'ouvrage de ma vie – car c'est ce qu'il est – à ces écrits-là. ¹⁹ » Dans la même lettre, Wittgenstein précise : « Il s'agit d'un travail strictement philosophique et en même temps littéraire, mais on n'y péroré cependant pas dans le vide [*es wird aber doch darin nicht geschwefelt*]. ²⁰ » Une autre lettre, extrêmement importante, sans doute écrite à la fin du mois d'octobre ou au début du mois de novembre, souligne que la signification profonde de l'ouvrage est une signification *éthique* ²¹.

Il faut remarquer que, si Wittgenstein craignait de ne pas être compris par les philosophes, il ne l'a pas été – ou du moins a eu le sentiment de ne pas l'être – davantage par les logiciens. En ce qui concerne Frege, la chose n'est évidemment pas surprenante, étant donné le style philosophique du *Tractatus*. Wittgenstein écrit à ce sujet dans sa lettre à Russell du 19 août 1919 : « J'ai envoyé mon manuscrit à Frege. Il m'a écrit il y a une semaine et sa lettre me montre qu'il ne comprend pas un mot de tout cela. Ainsi mon seul espoir est de *vous* voir bientôt et de vous expliquer tout, car il est *très* pénible de n'être compris par âme qui vive. » Et dans une autre lettre, écrite à Russell le 6 octobre 1919, on trouve cette constatation désabusée : « Je suis en correspondance avec Frege. Il ne comprend pas un mot de mon travail et je suis déjà complètement épuisé rien qu'à donner des explications. »

Pour ce qui est de Russell lui-même, il semble bien que Wittgenstein ait eu assez vite l'impression que l'auteur des *Principia Mathematica* ne saisissait pas réellement les intentions profondes du *Tractatus*, une impression qui s'est muée en certitude lorsqu'il a eu entre les mains l'introduction que Russell avait rédigée pour l'ouvrage. Il écrit dans sa lettre du 12 juin 1919 : « Je n'aurais jamais cru que ce que j'ai dicté à Moore en Norvège il y a six ans ne laisserait aucune trace en toi. Bref, j'ai craint que maintenant il ne me soit devenu très difficile avec toi de me faire comprendre. Et le faible espoir qui me restait que mon manuscrit te dise quelque chose s'est maintenant évanoui. » On dit souvent que l'erreur d'interprétation

commise par Russell dans son introduction est d'avoir présenté le *Tractatus* comme un ouvrage consacré avant tout à l'examen des conditions qui devraient être remplies par un symbolisme linguistique parfait, alors que ce que dit Wittgenstein vaut pour le langage en général, pour n'importe quel langage. Mais il est probable que la déception provoquée chez Wittgenstein par le texte de Russell et son refus final de le laisser imprimer provenaient également en partie de ce que Russell lui-même donnait l'impression de n'avoir pas compris qu'il s'agissait d'un ouvrage de philosophie au sens le plus large du terme. Paul Engelmann n'hésite pas à écrire que « l'introduction de Russell peut être considérée comme une des raisons principales qui ont fait que le livre, bien que reconnu à l'heure qu'il est comme un événement d'une importance décisive dans le domaine de la logique, n'a pas réussi à se faire comprendre comme un ouvrage philosophique au sens large ²² ». Il est certain en tout cas que l'état de dépression profonde révélé par de nombreuses lettres et la décision, annoncée à Engelmann dans une lettre du 2 septembre 1919, d'apprendre le métier d'instituteur ont été partiellement motivés, chez l'auteur du *Tractatus*, par le fait qu'il avait abandonné à peu près tout espoir de se voir admettre à sa juste place dans l'univers des philosophes.

TRADITION & RÉVOLUTION EN PHILOSOPHIE

ON SAIT QUE WITTGENSTEIN n'était pas du tout un philosophe de formation. Ses études et ses premiers travaux ont porté uniquement sur des problèmes de science appliquée. Et, pour ce qui est de ses rapports avec le monde littéraire en général, il est évident que les gens qu'il fréquentait à Vienne étaient plutôt des architectes, des poètes ou des musiciens que des philosophes de profession. Néanmoins, il serait tout à fait erroné de croire que ses premiers contacts avec la philosophie datent de sa rencontre avec Frege et Russell. Car, précisément, les milieux scientifiques, littéraires et artistiques de la Vienne d'avant-guerre, où la spécialisation stricte n'existait guère, entretenaient des rapports étroits avec une certaine tradition philosophique. Et il est évident que Wittgenstein n'est pas devenu philosophe à partir de 1911, mais a dû l'être dès le

début, exactement au sens où l'étaient des gens comme Kraus, Musil (auteur d'une thèse sur Mach), Loos et Schönberg ²³. Il y a d'ailleurs une analogie évidente entre le cas de Wittgenstein et celui de gens comme Broch ou Musil, qui ont pratiqué à la fois les sciences exactes, la littérature et la philosophie.

Il n'en est pas moins vrai que Wittgenstein n'était pas un lecteur d'ouvrages philosophiques et que ses contacts directs avec les textes traditionnels sont restés jusqu'au bout, à quelques exceptions près, extrêmement réduits. Il a dit une fois en riant à l'un de ses élèves qu'aucun assistant de philosophie en Angleterre n'avait probablement lu aussi peu de livres sur la philosophie que lui. Son mépris des connaissances historiques, de la compilation et de l'érudition philosophiques était total. Il était sincèrement convaincu que ces choses-là faisaient partie d'une conception ancienne et dépassée de la méthode philosophique. Il ne s'est cependant pas désintéressé totalement de la question de savoir en quoi ce qu'il faisait pouvait être rattaché à ce qu'on a appelé traditionnellement la philosophie. Et il ne considérait certainement pas que ses travaux fussent de nature à rendre caduc tout ce qui avait été écrit avant lui dans ce domaine. « Ne croyez pas, dit-il un jour à un de ses amis, que je méprise la métaphysique ou que je la ridiculise. Au contraire, je regarde les grandes œuvres métaphysiques du passé comme faisant partie des productions les plus nobles de l'esprit humain. ²⁴ » C'est pourquoi il était extrêmement indigné de la suggestion que lui avait faite cet ami d'appeler tout simplement *Philosophie* l'ouvrage qui a été publié finalement sous le nom de *Recherches philosophiques* : « Comment pourrais-je prendre un mot tel que celui-là, qui a eu une signification si considérable dans l'histoire du genre humain ; comme si mes écrits étaient quelque chose de plus qu'une petite parcelle de philosophie ? » Dans le *Cahier bleu*, il a appliqué au mot « philosophie » lui-même ce que l'on peut dire des termes qui mettent ensemble des choses à la fois ressemblantes et différentes qui ne sont liées entre elles que par une simple analogie, qui peut se révéler à un moment donné trompeuse : « On ne peut pas circonscrire par une frontière nette les cas dans lesquels nous dirions qu'un homme a été trompé par une analogie. L'usage d'expressions construites sur des modèles analogiques met en relief des analogies entre des cas souvent très éloignés. Et, ce faisant, ces expressions

peuvent se révéler extrêmement utiles. Il est, dans la plupart des cas, impossible de montrer un point exact à partir duquel une analogie commence à nous tromper. Chaque notation particulière fait ressortir un point de vue particulier. Si, par exemple, nous appelons nos recherches "philosophie", ce titre, d'un côté, semble approprié; de l'autre, il a certainement induit en erreur certaines personnes. (On pourrait dire que la matière dont nous nous occupons est une des héritières de la matière que l'on avait coutume d'appeler "philosophie".) ¹

[CB, p. 72]

Puisque le concept de « philosophie » peut changer et a, d'après Wittgenstein, changé effectivement, cela n'a évidemment pas grand sens de se demander s'il avait ou non le droit de considérer ce qu'il faisait comme étant réellement de la philosophie. Pour pouvoir le faire, il faudrait disposer d'un méta-concept de ce qu'est, ou doit être, la philosophie en général, alors que le concept de *philosophie* est, en réalité, exactement sur le même plan que nos concepts généraux ordinaires, par exemple le concept de *jeu* ou celui de *langage*. La question « Qu'est-ce que la philosophie? » est tout à fait comparable à la question « Qu'est-ce qu'un jeu? ». La seule réponse possible dans les deux cas est : telles ou telles choses que voici, et une quantité d'autres du même genre (c'est-à-dire susceptibles de ressembler de différentes manières aux premières).

Dans les *Cours de 1930-1932*, Wittgenstein donnait à entendre qu'il avait inventé une méthode tout à fait nouvelle en philosophie, une méthode dont on peut dire qu'elle représentait pour lui le même type de nouveauté que la philosophie critique kantienne (c'est-à-dire un type de nouveauté relativement traditionnel). Il comparait les résultats obtenus par cette méthode avec ce qui se passe en mathématiques lorsqu'on démontre, par exemple, l'impossibilité de certaines constructions telles que la quadrature du cercle ou la trisection de l'angle avec la règle et le compas ². D'un côté, il y a des raisons de considérer, en pareil cas, que ce n'est pas du tout le

I. On notera que Wittgenstein ne se méfiait guère moins de son propre vocabulaire que de celui des autres philosophes.

II. Wittgenstein utilise constamment dans cette perspective l'exemple de la trisection de l'angle. Par exemple : « En démontrant qu'il est impossible d'effectuer la trisection d'un angle avec la règle et le compas, "nous changeons l'idée que quelqu'un se fait de la trisection d'un angle", mais [...] nous devrions dire que ce qui a été démontré impossible est la

problème de la quadrature du cercle qui a été résolu, puisque la démonstration établit précisément qu'il était insoluble et que, par conséquent, on ne pouvait pas réellement chercher à le résoudre. De l'autre, il est évident que la démonstration d'impossibilité peut être et est généralement acceptée comme constituant la solution complète et définitive du problème que l'on se posait. C'est aussi, d'après Wittgenstein, ce qui se passe en philosophie : quelqu'un qui découvre la solution obtenue par la « nouvelle méthode » peut reconnaître immédiatement son problème et admettre qu'il a été résolu, mais il peut aussi ne pas le retrouver dans ce que lui dit un philosophe comme Wittgenstein et avoir le sentiment qu'il n'a pas été réglé, ni même réellement traité. L'optimisme que Wittgenstein manifeste, au début des années 1930, sur les possibilités de sa nouvelle méthode ne signifie donc pas que, dans son esprit, une Société de philosophie pourrait être autorisée un jour à rejeter tout projet de solution d'un problème philosophique, exactement au sens où une Société mathématique se considère comme autorisée à rejeter d'avance tout projet de solution du problème de la quadrature du cercle avec la règle et le compas. C'est plutôt le contraire qui est vrai : une des caractéristiques de la philosophie est que, si la comparaison avec le cas des démonstrations d'impossibilité est pertinente, le philosophe traditionnel, en présence de la solution nouvelle du problème ancien, pourra toujours avoir l'impression que l'on a (dans le meilleur des cas) résolu un problème différent du sien ou, au contraire, se laisser convaincre que l'on a résolu précisément son problème.

Si je me suis permis d'insister quelque peu sur ce point, c'est parce qu'une des caractéristiques essentielles de la philosophie française contemporaine, par opposition à la philosophie anglo-saxonne, me paraît être que les grands problèmes

chose précise qu'il essayait de faire, parce que "nous sommes conduits de notre plein gré, dans ce cas, à identifier deux choses différentes". Il comparait ce cas à celui qui consiste à appeler ce qu'il faisait "philosophie" en disant que ce n'était pas le même genre de chose que ce qu'avaient fait Platon ou Berkeley, mais nous pouvons avoir le sentiment que cela "prend la place" de ce que faisaient Platon et Berkeley, bien que ce soit réellement une chose différente. » [PAI, p. 116] Ce n'est évidemment peut-être pas le meilleur exemple possible, si l'on tient compte du fait que la trisection de l'angle avec la règle et le compas n'est pas une construction absolument impossible, mais simplement une construction qui n'est pas possible en général.

philosophiques traditionnels n'y sont plus abordés, dans un grand nombre de cas, qu'à travers l'histoire des idées et des doctrines. Il est difficile, par exemple, de citer une contribution proprement contemporaine en langue française à la discussion de problèmes tels que celui des universaux, celui de l'analyticité ou celui du dualisme psychophysique, alors que des questions de ce genre continuent à faire l'objet de publications innombrables dans les pays anglo-saxons. Des disciplines comme celle que l'on appelle ailleurs *philosophy of mind* ou *philosophical psychology*, la théorie de la connaissance et l'épistémologie « générale » sont aujourd'hui presque complètement délaissées dans notre pays, alors qu'elles sont particulièrement florissantes dans l'univers philosophique anglo-saxon¹. Ce n'est pas ici le lieu de se demander si la qualité est ou non en rapport avec la quantité et s'il faut se réjouir ou s'affliger de la manière dont les choses se passent chez nous. Le point important est que ce que les philosophes britanniques ont appelé une « révolution en philosophie » était essentiellement une révolution dans les méthodes de résolution de problèmes relativement traditionnels, alors que la révolution dont il est question actuellement en France concerne finalement beaucoup plus les problèmes que les méthodes. S'il y a eu une révolution wittgensteinienne, ce n'était, en tout cas, pas du tout une révolution du deuxième type. Même s'il est vrai qu'il ne se préoccupait pas beaucoup de ses rapports avec les philosophes du passé, les questions que Wittgenstein a essayé de résoudre ne sont pas fondamentalement différentes de celles que se sont posées Platon, Descartes ou Kant. On pourrait dire aussi que le terme « métaphysique », qu'il utilise, comme les néo-positivistes logiques, pour désigner une chose qui doit être évitée, n'a pas pour fonction d'exclure un certain type de problèmes (ceux que se sont posés les philosophes traditionnels) mais plutôt un certain type de solution. C'est bien d'eux qu'il s'agit et d'une solution à leur apporter, même si celle-ci

1. Pour l'ensemble de cet essai, et tout spécialement pour ce paragraphe, il faut évidemment tenir compte de la date (1973) à laquelle ces choses-là ont été écrites. Ce qui était ignoré à l'époque par la philosophie française y a conquis entre-temps une place considérable, mais continue néanmoins à occuper une position plus ou moins marginale par rapport à ce qui est considéré comme la « vraie » philosophie ou la philosophie proprement dite, dont le concept n'a guère changé et continue à englober et à exclure à peu près les mêmes choses.

ne peut plus être métaphysique et doit désormais ressembler davantage à une démonstration d'impossibilité.

LA DISCONTINUITÉ ENTRE PHILOSOPHIE & SCIENCE

J'AI INDICUÉ à un moment donné que la méthode préconisée par Wittgenstein en philosophie était fondamentalement différente de celle d'une science quelconque. C'est un point absolument essentiel, et sur lequel, bien qu'il ait changé largement sa méthode entre le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*, il n'a jamais varié. On perd pratiquement toute chance de comprendre ce qu'il essayait de faire en philosophie si l'on ne se rend pas compte que, pour lui, il n'y a aucune continuité entre le projet des sciences et celui de la philosophie. De ce point de vue, il ne peut absolument pas être mis sur le même plan que des philosophes comme Russell, Carnap ou Quine. Pour illustrer la conception que Wittgenstein a toujours récusée, je citerai un texte de Ramsey et un autre de Quine. « Nous ne pouvons, écrit Ramsey, transformer notre philosophie en un progrès ordonné vers un but, nous devons au contraire prendre nos problèmes comme un tout et nous devons faire le saut qui consiste à adopter une solution simultanée ; une solution qui aura quelque chose de la nature d'une hypothèse, car nous l'accepterons non pas comme la conséquence d'un raisonnement direct, mais comme étant la seule à laquelle nous puissions penser, qui satisfasse nos diverses exigences. Il va de soi que nous ne devrions pas parler au sens strict de raisonnement, mais il y a en philosophie un processus analogue à l'« inférence linéaire », dans lequel des choses deviennent successivement claires ; et puisque, pour la raison ci-dessus, nous ne pouvons pas mener cette opération de façon conséquente jusqu'à son terme, nous sommes dans la position habituelle des scientifiques, qui est de devoir se contenter d'améliorations obtenues morceau par morceau : nous pouvons rendre plusieurs choses plus claires, mais nous ne pouvons pas rendre toute chose claire.²⁵ » À l'époque des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein considère plus que jamais la philosophie comme une activité de clarification. Mais, pas plus qu'à l'époque du *Tractatus*, il ne dirait qu'une solution philosophique a le caractère d'une hypothèse, ou

d'une théorie que nous pouvons améliorer progressivement en la confrontant avec la réalité. Il insiste au contraire sur le fait que le philosophe n'est pas du tout dans la situation du scientifique, à savoir qu'il ne doit y avoir rien d'hypothétique ou de conjectural dans ses considérations, que les résultats auxquels il parvient sur des points précis sont en principe toujours indiscutables et définitifs, qu'il n'y a rien en philosophie qui ressemble à la démarche orientée et progressive des sciences empiriques. En fait, pour lui, les entreprises de la philosophie sont non seulement tout à fait différentes, mais également tout à fait indépendantes de celles de la science. À tort ou à raison, il estime qu'aucun résultat scientifique ne doit avoir une incidence directe sur la philosophie considérée en tant que telle, bien qu'il puisse évidemment fournir indirectement à la philosophie une occasion nouvelle de s'exercer, et qu'inversement le but de la recherche philosophique ne doit pas être d'exploiter, de ratifier ou de censurer ce qui se passe dans les sciences, mais seulement de le comprendre et de le décrire correctement, ce qui peut déjà être en fait la chose la plus difficile qui soit. Même dans le cas d'une découverte comme celle de Gödel, qui a été considérée généralement comme un exemple typique de résultat scientifique qui est, du point de vue philosophique, révolutionnaire, il ne considère pas du tout comme évident que le théorème démontré ait une signification proprement philosophique et encore moins que ce soit celle qu'on a tendance à lui attribuer. Pas plus qu'un autre, le résultat de Gödel ne l'a convaincu qu'un problème philosophique puisse être résolu scientifiquement (en l'occurrence, mathématiquement).

Wittgenstein n'aurait donc certainement pas accepté de dire, comme le fait Quine, que la philosophie et la science sont nécessairement embarquées sur le même bateau pour le même type de parcours : « Je dois dire que je ne me laisserai pas impressionner par les gens qui protesteraient en disant que j'utilise des généralisations inductives, celles de Darwin ou d'autres, pour justifier l'induction et que, par conséquent, je raisonne en un cercle. La raison pour laquelle cela ne m'impressionnera pas est que ma position est une position naturaliste ; je vois la philosophie non pas comme une propédeutique ou un fondement pour la science, mais comme étant en continuité avec la science. Je conçois la philosophie et la science comme étant sur le même bateau – un bateau que,

pour revenir à la métaphore de Neurath comme je le fais si souvent, nous ne pouvons reconstruire que sur l'eau pendant que nous sommes en mer avec lui. Il n'y a pas de position extérieure privilégiée, pas de philosophie première. Toutes les découvertes scientifiques, toutes les conjectures scientifiques qui sont pour le moment plausibles sont, par conséquent, selon ma conception, aussi bien accueillies pour servir en philosophie qu'elles le sont ailleurs. ²⁶ »

Wittgenstein était également, pour sa part, tout à fait hostile à l'idée que la philosophie soit dans la position et dans l'obligation de servir de « fondement » aux sciences ; mais il n'acceptait pas davantage de la considérer comme une sorte de prolongement ou de complément des sciences. L'idée d'une méthode scientifique en philosophie, utilisant des techniques et des résultats empruntés à la science ou apparentés à ceux de la science, lui était profondément étrangère. Il écrivait dans les *Carnets de 1914-1916*, à propos du texte de Russell intitulé précisément *La Méthode scientifique en philosophie* : « La méthode de Russell dans sa *Scientific Method* est tout simplement un pas en arrière par rapport à la méthode en physique. » [CA, p. 94] La méthode philosophique du second Wittgenstein repose tout entière sur une distinction tranchée, quoique, de son propre aveu, fluctuante dans les faits, qu'il établit entre le conceptuel et l'empirique. Si la philosophie n'interfère en principe à aucun moment avec les sciences proprement dites, c'est parce qu'elle est uniquement une recherche conceptuelle ou, comme il le dit aussi, une recherche de nature logique ou « grammaticale ». Ce que nous faisons en philosophie consiste à étudier la grammaire de nos expressions, c'est-à-dire de nos concepts, à voir comment nous les utilisons dans les jeux de langage où ils apparaissent. Mais, précisément, une bonne partie de nos difficultés philosophiques provient du fait que nous sommes souvent incapables de distinguer à première vue une analyse grammaticale d'une analyse scientifique, que nous prenons un énoncé portant sur des concepts, un énoncé « grammatical », pour une description empirique.

UNE DÉMARCHE ESTHÉTIQUE ?

SI LA DÉMARCHE philosophique ne ressemble pas du tout à celle des sciences, on peut se poser la question de savoir à quoi

elle ressemble exactement. Wittgenstein a suggéré à différentes reprises que ce qui se passe en philosophie n'est finalement pas très différent de ce qui se passe en esthétique. Les explications que nous donnons en esthétique ne sont pas des explications scientifiques, elles ne sont pas du tout de type causal. Elles consistent essentiellement à disposer des choses les unes à côté des autres dans un arrangement significatif, à regrouper des cas semblables, à mettre en évidence des analogies, des différences et des contrastes. C'est d'ailleurs également pour l'essentiel, selon Wittgenstein, ce que nous faisons dans des domaines comme la psychanalyse et l'ethnologie, où l'« explication » que nous attendons n'est pas une explication scientifique au sens usuel du terme, mais plutôt une explication de type esthétique (au sens large). Or, les explications et les raisons du philosophe sont, pour Wittgenstein, du même type que celles de l'esthéticien : il est de leur nature de pouvoir vous convaincre et également de pouvoir échouer complètement à le faire, de vous parler immédiatement ou au contraire de ne « rien vous dire » (aux deux sens de l'expression).

Wittgenstein a écrit dans un de ses carnets que les questions scientifiques ne l'intéressaient pas réellement, que seules les questions conceptuelles et esthétiques parvenaient à le passionner véritablement. On pourrait caractériser sa méthode philosophique en disant qu'elle consiste en un certain sens à traiter de questions conceptuelles par une technique qui est au fond assez proche de celle de l'esthétique, une technique pointilliste qui fait largement appel à l'imagination et à l'invention et qui vise à l'obtention d'un certain « effet » au sens artistique du terme. Cela implique évidemment que le but cherché peut éventuellement ne pas être atteint, que les efforts du philosophe pour vous convertir à une certaine manière de voir peuvent vous laisser en fin de compte partiellement ou totalement indifférent. Wittgenstein savait parfaitement que ses propres efforts étaient par essence exposés à ce genre de risque ; et il considérait même l'échec comme étant, à tout prendre, beaucoup plus probable que la réussite. Il a déclaré une fois qu'il faisait en un certain sens de la propagande pour un certain style de pensée. C'est un propos qui, je crois, éclaire ce qu'il disait par ailleurs sur le fait qu'en philosophie il ne s'agit pas d'amener les gens à des opinions particulières, mais à un certain sens des problèmes. Quand il parlait de « propagande », il ne pensait évidemment pas à une forme de propagande qui

chercherait à nous imposer les *opinions* de son auteur, mais à quelque chose de bien plus difficile et plus problématique.

On pourrait, semble-t-il, résumer la position de Wittgenstein en ce qui concerne la nature de la recherche philosophique en disant que, pour lui, il n'y a que dans les sciences que l'on peut *découvrir* quelque chose de nouveau : en philosophie on peut seulement *se ressouvenir* ou *inventer*. Et « inventer » veut dire ici inventer des arrangements nouveaux, des présentations, des formes d'expression et des notations nouvelles, un peu comme on invente des formes d'art nouvelles. Bien qu'il ne me soit pas possible d'expliquer ici exactement pourquoi, je pense que cette position est parfaitement correcte dans son principe, si on la comprend comme elle doit l'être. Je crois, en outre, qu'une lecture attentive des travaux de Wittgenstein pourrait éventuellement constituer un remède à ce qui me paraît être, pour parler comme lui, la maladie philosophique des années actuelles (tout au moins en France) : le dogmatisme, le scientisme ou, au contraire, l'irrationalisme antiscientifique, accompagnés en général d'une ignorance ou d'une incompréhension à peu près totales de ce qui se passe réellement dans les sciences, et le triomphe d'une scolastique moderniste, largement aussi tyrannique et stérilisante que l'ancienne. Et si le fait de qualifier (avec certaines précautions) d'« esthétique » la démarche de Wittgenstein est de nature à suggérer que l'on peut, selon lui, faire et dire à peu près n'importe quoi en philosophie, je me permettrai simplement de rappeler à quel point il est absurde de s'imaginer que c'est ce qui se passe dans le domaine des arts ou dans celui de l'esthétique. Pour ce qui est de la part de nécessité et de la part d'arbitraire réels qu'elle comporte, c'est presque toujours à la résolution d'un problème mathématique que Wittgenstein compare celle d'un problème artistique.

Il est temps de conclure, avec le sentiment d'être resté d'une certaine manière au seuil de la philosophie de Wittgenstein et le regret de n'avoir fait qu'évoquer en passant les choses qu'il avait à dire sur l'éthique et l'esthétique. Je ne sais pas si j'aurai réussi à atténuer en vous l'effet destructeur et le sentiment de frustration que provoque en général sur le lecteur formé à la philosophie traditionnelle la technique philosophique de Wittgenstein. On peut, en effet, avoir le sentiment qu'elle ne laisse rien subsister de ce qui fait l'intérêt profond des questions et des recherches philosophiques au sens classique du

terme. Mais il faut remarquer que, même si c'était le cas – ce que je ne crois pas –, cela ne serait absolument pas un argument pour Wittgenstein. Car il reprochait précisément aux philosophes de confondre trop souvent le droit et le fait, et d'invoquer comme justification essentielle de la philosophie la nécessité de pouvoir philosopher.

C'est pourquoi je terminerai par une citation tirée des *Carnets de 1914-1916* : « Toutes les théories qui disent "*Il faut* bien que les choses se passent ainsi, sinon l'on ne pourrait pas philosopher" – ou bien "*sinon, l'on ne pourrait vivre*", etc. – doivent naturellement disparaître. » [CA, p. 94]

Que peut la philosophie ?

La critique & le combat

COMME LE REMARQUE David Pears, celui qui aborde pour la première fois la philosophie de Wittgenstein a l'impression de pénétrer dans un univers qui ne ressemble plus à rien de ce à quoi il est habitué : « Ouvrez l'un quelconque des livres de Wittgenstein et vous vous rendrez compte immédiatement que vous entrez dans un monde nouveau. L'impression que vous obtiendrez est tout à fait différente de celle que donnent habituellement les écrits des philosophes. Vous n'aurez pas le sentiment que, bien que la présentation puisse être nouvelle, les idées répètent simplement un des motifs familiers de la pensée occidentale. Le paysage est tout à fait différent non seulement dans sa composition générale, mais également dans les choses qu'il contient. Si le livre appartient à la deuxième période de sa philosophie, qui a commencé en 1929, la plus grande surprise sera l'absence de théories. Il y aura, bien entendu, des arguments, mais pas de l'espèce que nous avons appris à attendre. Ce seront des arguments qui ont des formes étranges, qui ne sont pas conçus pour relier des prémisses explicites à des conclusions judicieuses, comme ceux d'autres philosophes. Il ne sera même pas facile de les séparer les uns des autres et de dire où l'un d'entre eux finit et un autre commence. Les repères usuels ne seront pas là pour nous guider et il sera difficile de trouver notre chemin dans ce monde étrange et même d'analyser ce que nous y voyons. ¹ »

Une des raisons pour lesquelles la pénétration des idées de Wittgenstein dans le milieu philosophique français a été aussi lente et difficile est, me semble-t-il, qu'il a effectué une rupture radicale avec la conception traditionnelle de la philosophie sans pour autant proposer simultanément quoi que ce soit qui aurait pu être exploité directement par les formes les plus prestigieuses et les plus tapageuses de la nouveauté, celles dans lesquelles la philosophie française s'est justement illustrée de façon si remar-

quable depuis les années 1960. La démarche philosophique de Wittgenstein a tout pour effrayer les représentants de la philosophie traditionnelle par les intentions destructrices qu'elle exprime ouvertement et, en même temps, décevoir ou irriter fortement les philosophes qui affichent des prétentions révolutionnaires de l'espèce usuelle par ce que l'on pourrait appeler son côté « conservateur » : le fait que, comme il le dit lui-même explicitement, la philosophie laisse finalement toutes les choses dans l'état où elle les a trouvées. Wittgenstein donne l'impression de détruire tout ce qui est supposé faire la grandeur et l'importance de l'entreprise philosophique, sans le remplacer par quoi que ce soit du même genre qui puisse compenser au moins partiellement la perte ressentie.

Dans les *Recherches philosophiques*, il constate que « la véritable découverte est celle qui me rend capable de cesser de philosopher quand je veux » [PU, § 133]. Or on ne peut certainement pas s'attendre à ce que l'idée que la découverte importante en philosophie est celle qui permet au philosophe d'interrompre son activité philosophique quand il le veut suscite un grand enthousiasme chez les représentants de la profession. Cela ne vaut pas seulement pour les défenseurs de l'idée que la philosophie s'est faite traditionnellement d'elle-même, mais, de façon plus générale, pour tous ceux qui pensent, d'une manière ou d'une autre, que les problèmes philosophiques ont aujourd'hui comme hier un caractère préjudiciel, urgent et dramatique, qu'ils doivent être discutés et si possible résolus avant que l'on puisse entreprendre sérieusement quoi que ce soit d'autre. Que penserait-on d'un mathématicien qui dirait que la découverte importante en mathématiques est celle qui me permet de cesser de faire des mathématiques quand je veux ? Pourtant, c'est bien ainsi que les choses se passent, selon Wittgenstein, dans le cas de la philosophie, qui n'a rien à voir avec celui des mathématiques ou d'une science quelconque.

« LA PHILOSOPHIE N'EST UTILE QUE CONTRE
LE PHILOSOPHE QUI EST EN NOUS »

DANS UN DE SES MANUSCRITS, Wittgenstein écrit : « La philosophie ne résout, ou plutôt ne fait disparaître que des problèmes philosophiques ; elle n'assoit pas notre pensée sur une

base plus solide. Ce que j'attaque est avant tout l'idée que la question "Qu'est-ce que la connaissance ?", par exemple, est une question cruciale. C'est ce qu'elle semble être : les choses semblent être comme si nous ne connaissions rien du tout avant d'être en mesure de répondre à *cette* question. Dans nos recherches philosophiques, c'est comme si nous étions terriblement pressés de terminer une tâche qui n'est pas finie et qui doit être finie, sans quoi tout le reste semble rester suspendu en l'air. ² Il est clair que, si l'on a une conception fondationnelle de la philosophie, il n'est pas possible de considérer que l'on pourrait, au moins en théorie, s'arrêter de philosopher quand on le décide. Le travail philosophique doit être poursuivi et achevé avant que l'on puisse s'adonner en toute quiétude à quelque autre activité que ce soit. On ne peut pas être certain, par exemple, de connaître réellement quoi que ce soit avant d'avoir résolu le problème philosophique de la nature de la connaissance. On ne peut pas non plus être tout à fait sûr que notre mathématique en soit réellement une aussi longtemps que l'on n'a pas résolu le problème du fondement des mathématiques, et pas davantage que nous ayons réellement une éthique aussi longtemps que l'on n'a pas résolu le problème du fondement de l'éthique. C'est justement l'idée que Wittgenstein n'accepte pas. Il affirme explicitement qu'il n'y a pas de métamathématique et il soutient, de façon tout à fait générale, que la philosophie n'est pas une activité du type méta-quelque chose. Il faut renoncer à la concevoir comme une activité d'ordre supérieur qui aurait pour but de procurer un fondement ou une justification à nos activités plus ordinaires.

C'est bien pourquoi il est possible, comme dans n'importe quel autre cas, de faire de la philosophie sans avoir préalablement résolu la question de la philosophie. Si cette question semble être directement ou indirectement impliquée dans la discussion de n'importe quel problème philosophique de l'espèce ordinaire, c'est justement parce qu'on ne voit pas pourquoi la philosophie ne devrait pas d'abord poser et résoudre à propos d'elle-même le genre de question qu'elle prétend soulever à propos des autres activités humaines. À un moment donné, Wittgenstein constate : « On pourrait se dire : si la philosophie traite de l'usage du mot "philosophie", alors il doit y avoir une philosophie du second ordre. Mais ce n'est justement pas le cas ; la situation correspond à celle de

l'orthographe, qui a également affaire au mot "orthographe", mais n'est pas à ce moment-là une orthographe du second ordre. » [PU, § 121]

La critique de la perspective fondationnelle est devenue à ce point un lieu commun de la littérature philosophique d'aujourd'hui qu'il est important de souligner ce que la position de Wittgenstein a d'original et d'à peu près unique en son genre. Il est rare que la prise de conscience de l'impossibilité pour la philosophie d'atteindre le genre d'objectif qu'elle s'était fixé traditionnellement ne s'accompagne pas de l'idée d'une crise de la philosophie elle-même, qui se trouverait ainsi menacée plus ou moins directement dans son existence, et de propositions visant à lui assigner un programme de remplacement qui n'est généralement guère moins problématique et contestable que l'ancien. C'est le cas en particulier lorsque la position privilégiée que la philosophie a tendance à s'attribuer par rapport à l'ensemble des autres activités humaines n'est contestée sous sa forme traditionnelle que pour être réaffirmée sous la forme de ce qu'on pourrait appeler un fondamentalisme négatif ou inversé. C'est, selon Habermas, l'attitude adoptée en fin de compte par Derrida, aussi convaincu qu'il puisse être du contraire : « En tant que participant du discours de la modernité, Derrida hérite des faiblesses d'une critique de la métaphysique qui ne parvient pas à se libérer de l'intention de la philosophie de l'origine. ³ »

Je n'ai évoqué cet exemple en passant que parce que la critique wittgensteinienne de l'approche fondationnelle, qui est tout à fait affranchie de ce genre de dépendance, est à mon sens beaucoup plus radicale et n'a pourtant, dans l'esprit de son auteur, aucune des implications révolutionnaires que l'on pourrait être tenté de lui attribuer. Dans un de ses manuscrits, Wittgenstein observe que « tout ce que la philosophie peut faire est de détruire des idoles. Et cela veut dire ne pas en fabriquer de nouvelles d'aucune sorte, par exemple à partir de l'absence d'idoles ⁴ ». La philosophie, telle que Wittgenstein la conçoit, ne détruit que des illusions et, par conséquent, ne devrait nous priver de rien d'essentiel, même s'il peut être particulièrement pénible de renoncer à une illusion. Dans les *Recherches philosophiques*, il écrit : « D'où notre examen tire-t-il son importance, puisqu'il donne bien l'impression de détruire tout ce qui est intéressant, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important (pour ainsi dire tous les édifices; en ne

laissant subsister que des morceaux de pierre et des gravats) ? Mais ce ne sont que des châteaux de cartes (*Luftgebäude*) que nous détruisons, et nous dégageons le sol du langage sur lequel ils reposaient. » [PU, § 118]

Le caractère radicalement négatif et à première vue complètement destructeur de la philosophie de Wittgenstein ne suffit certainement pas à expliquer le peu de succès qu'elle a connu jusqu'ici en France. Dans le contexte de la philosophie française des dernières décennies, c'est plutôt un élément qui aurait dû, semble-t-il, jouer en sa faveur. Mais son œuvre philosophique a l'inconvénient d'être totalement exempte du genre de messianisme et de prophétisme qui permet à un destructeur aussi radical que Nietzsche, par exemple, d'apparaître simultanément comme un révolutionnaire qui annonce et en même temps suscite des bouleversements plus ou moins spectaculaires dans l'histoire de la pensée et de l'humanité. Ce qui est difficile à accepter, dans la démarche de Wittgenstein, n'est probablement pas la quantité de choses qu'il détruit, mais plutôt sa tendance à montrer simultanément combien peu de choses vont se trouver changées par là. Mon impression est que la philosophie française est prête actuellement à accepter à peu près n'importe quoi de lui, sauf précisément sa conception de la philosophie, de ce qu'on peut lui demander et de ce qu'on peut attendre d'elle. Dans un de ses manuscrits, on trouve la remarque suivante : « La philosophie est un instrument qui n'est utile que contre les philosophes et contre le philosophe qui est en nous. ⁵ » C'est une conception qui a peu de chances de séduire les gens qui estiment que la philosophie est un instrument qui doit être utilisé en priorité contre la naïveté ou l'aveuglement des non-philosophes, ou qu'elle a pour fonction essentielle de proposer des remèdes aux maladies de la société.

Wittgenstein ne comptait pas sur la philosophie pour guérir les maux de la société. Il pensait plutôt, à l'inverse, que la guérison des maladies philosophiques, comme il les appelle, dépend en dernière analyse de celle des maux de la société. Elles peuvent être guéries éventuellement par une transformation qui, pour une raison ou pour une autre, a lieu à un moment donné dans le mode de pensée et de vie des êtres humains; mais ce genre de transformation ne peut résulter d'une intervention explicite et concertée de la philosophie. C'est à la possibilité d'un changement de cette sorte qu'il songeait quand il a dit que sa philosophie n'était pas faite pour

l'époque actuelle, mais pourrait être acceptée un jour par des êtres humains pour qui le mode de pensée qu'elle exemplifie et essaie d'encourager serait devenu naturel. Dans un passage souvent cité des *Remarques sur les fondements des mathématiques*, il écrit : « La maladie d'une époque se guérit par un changement dans le mode de vie des hommes, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être guérie que par un mode de pensée et un mode de vie transformés, et non par une médecine qu'un individu a inventée. Imaginez que l'usage de la voiture suscite et favorise certaines maladies et que l'humanité soit tourmentée par cette maladie jusqu'à ce que, pour des raisons quelconques, comme résultat d'une évolution quelconque, elle perde l'habitude de rouler en voiture. » [RFM, p. 126-127]

Les transformations auxquelles pense Wittgenstein, si elles ne peuvent être suscitées et contrôlées par la philosophie, ne sont pas non plus de celles que l'on pourrait demander à une théorie de l'évolution historique d'anticiper. Il semble, en effet, avoir toujours considéré avec le plus grand scepticisme la possibilité de formuler une quelconque théorie ou philosophie de l'histoire susceptible d'expliquer les changements déjà intervenus, et capable d'orienter et de justifier les efforts entrepris pour construire un avenir différent du présent et meilleur que lui. Les choses peuvent, bien entendu, changer et même, le cas échéant, s'améliorer. Mais l'avenir qui se réalise, s'il diffère effectivement toujours du présent, ne le fait jamais de la façon qui avait été voulue ou espérée. Ce n'est pas par accident, mais par essence, que le rapport que nous entretenons avec le futur est toujours de l'ordre du rêve, et non de la science ou de la philosophie. Comme le dit Wittgenstein : « On ne peut pas construire des nuages. Et c'est pourquoi le futur que l'on rêve ne devient jamais vrai. » [RM, p. 103] Cela vaut, bien entendu, aussi pour l'idée que l'on peut se faire de l'avenir de la philosophie en général et de celui de la contribution qu'on croit avoir apportée soi-même à son histoire en particulier.

De toute évidence, ce que Wittgenstein propose aux philosophes est une vision beaucoup moins flatteuse de ce qu'ils sont réellement en train de faire que celle qui s'exprime dans le discours apologétique de type plus ou moins rituel qu'ils ont l'habitude de produire pour défendre la philosophie contre des menaces réelles ou supposées. Il est vrai qu'il a proclamé, à maintes reprises, son respect et son admiration pour

les grands métaphysiciens du passé et que son attitude sur ce point était certainement très différente de celle des membres du cercle de Vienne. Mais il était également convaincu que le passé est le passé et que ce qui a été possible autrefois ne l'est plus aujourd'hui. Dans un de ses manuscrits, on trouve la remarque suivante : « Un homme du sens commun, lorsqu'il lit les philosophes antérieurs pense – tout à fait avec raison – “Pur non-sens.” Lorsqu'il m'écoute, il pense – à nouveau avec raison – “Rien que des truismes éculés.” C'est de cette façon que l'image de la philosophie a changé. ⁶ » Il n'est pas certain, cependant, que cette image ait beaucoup changé pour la plupart des philosophes d'aujourd'hui, y compris pour ceux qui, comme les déconstructionnistes, ont pu donner superficiellement l'impression de s'attaquer directement à elle. Les philosophes feignent toujours d'approuver Pascal quand il dit que « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ». Mais ils n'acceptent pas plus facilement qu'auparavant que quelqu'un le fasse réellement et ont toujours autant de mal à le considérer comme un vrai philosophe.

Comme le remarque C. Grant Luckhardt, « certains passages des *Recherches philosophiques* peuvent être lus (1) comme dénigrant l'importance des choses qu'affirme la philosophie traditionnelle, (2) dénigrant l'importance de l'entreprise de Wittgenstein elle-même, et (3) laissant entendre que la critique effective met fin à l'entreprise philosophique ⁷ ». Mais on trouve également des passages, au moins aussi nombreux, qui insistent sur la profondeur et la difficulté particulières des problèmes philosophiques et, du même coup, également sur celles du travail à effectuer pour en venir à bout, en même temps que sur l'incertitude du résultat. Une objection possible contre ce qui est affirmé dans le § 118 des *Recherches* est que, si ce que signifie le terme « *Luftgebäude* » est bien ce que suggère la traduction française (« château de cartes »), il n'y a rien de plus simple, de plus facile et de plus vite fait que d'abattre des constructions de cette sorte, qui sont incapables de résister au moindre choc. Mais ce que pense Wittgenstein semble être justement le contraire de cela : la démarche du philosophe ne peut, pour des raisons intrinsèques, être que lente, laborieuse, hésitante, pénible et sans assurance sur la réalité et le caractère définitif du succès obtenu. Il se pourrait, par conséquent, que l'image des nœuds qu'il s'agit de défaire, en effectuant des mouvements aussi compliqués que ceux qui leur ont donné

naissance [REM, § 2], donne une idée plus exacte de la consistance et de la résistance réelles des difficultés auxquelles se heurte la critique philosophique que celle de constructions chimériques sans substance ni solidité.

LA PHILOSOPHIE N'EST PAS UNE SCIENCE SUPÉRIEURE

D'UN BOUT À L'AUTRE de son itinéraire philosophique, Wittgenstein a été convaincu que l'erreur de la philosophie traditionnelle était d'essayer d'*expliquer* les choses ou de découvrir des vérités nouvelles. Dès 1913, dans les *Carnets* qui ont servi de matériaux préparatoires au *Tractatus*, on le voit affirmer que la philosophie est purement descriptive et n'a rien à expliquer. Lorsqu'on voit réapparaître dans les années 1930 l'idée que la philosophie n'est pas une entreprise explicative qui constitue une sorte de continuation de la science par d'autres moyens, Wittgenstein ne fait que répéter ce qu'il avait déjà dit. La nouveauté est simplement qu'il en est venu à considérer le *Tractatus* lui-même comme une victime typique de l'erreur qu'il prétendait éviter, c'est-à-dire l'assimilation de la philosophie à une sorte de super-science. Dans les *Recherches philosophiques*, il écrit : « Il était correct de dire que nos considérations ne doivent pas être des considérations scientifiques. [...] Et nous ne devons formuler aucune espèce de théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître, et seule la description doit prendre sa place. Et cette description reçoit sa lumière, c'est-à-dire sa finalité, des problèmes philosophiques. Ceux-ci ne sont assurément pas des problèmes empiriques, ils sont résolus par le fait que nous pénétrons du regard le travail de notre langage, et cela d'une manière telle que celui-ci est reconnu : *contre* une pulsion qui nous incite à le comprendre de travers. Les problèmes sont résolus non pas par le fait d'apporter une nouvelle expérience, mais par un rassemblement de ce qui était connu depuis longtemps. » [PU, § 109]

On pourrait dire, comme le fait Pears, que la conception que Wittgenstein a de la nature de la philosophie est une conception critique au sens large : « La caractérisation générale la plus simple de sa philosophie est qu'elle est critique au sens kantien de ce mot. Kant a proposé une critique de la pensée et

Wittgenstein propose une critique de l'expression de la pensée dans le langage. L'intellect humain est un instrument limité et la tâche de la philosophie est de le retourner vers lui-même, de lui faire découvrir ses propres limitations et de les marquer ensuite d'une façon qui constitue un abaissement volontaire, mais qui est salutaire. Le compagnonnage bizarre, mal défini, de la philosophie avec la science a été rompu il y a longtemps, mais la tentative qu'elle fait pour s'établir dans la fonction rivale que représente la métaphysique dogmatique doit toujours être bloquée. Puisqu'il n'y a pas de discipline supérieure qui se situe au-dessus de la philosophie, c'est une chose qui ne peut être menée à bien que par l'autocritique. La philosophie doit tracer la ligne qui délimite les usages légitimes de l'intellect, y compris de l'espèce plutôt particulière de pensée qu'elle constitue elle-même. ⁸»

Il est tout à fait compréhensible, dans ces conditions, que les philosophes qui résistent aujourd'hui le plus fortement à l'influence des idées de Wittgenstein soient presque toujours ceux qui estiment que le projet critique lui-même a perdu depuis longtemps tout intérêt et toute raison d'être en philosophie, ceux qui pensent que la tâche de la philosophie n'a pas grand-chose à voir avec la détermination de conditions de possibilité ou de limites de quoi que ce soit. C'est la raison pour laquelle, par exemple, Deleuze, qui considère que la philosophie est, comme la science, une activité essentiellement constructive, mais dans un genre différent, puisqu'elle crée des concepts, et non des théories, et qu'elle est même la seule à créer des concepts, reproche à Wittgenstein d'avoir effectivement cherché et même réussi, au moins dans une bonne partie du monde philosophique, à détruire tout ce qui est grand et intéressant en philosophie.

Il vaut peut-être mieux éviter par charité de commenter les déclarations pour le moins hâtives que l'on entend généralement formuler sur ce point et se demander plutôt quelles raisons précises Wittgenstein pouvait avoir de soutenir que la philosophie n'a pas à formuler de thèses ou de théories, ou encore pourquoi il a pu dire, de façon si possible encore plus déconcertante, qu'il n'avait pas d'opinions en philosophie. La réponse est, je crois, assez simple. À la différence de beaucoup de philosophes actuels, dont on peut se demander si l'idée même de problèmes spécifiquement philosophiques n'est pas devenue à leurs yeux plus ou moins désuète, Wittgenstein

établit un lien tout à fait strict entre l'activité philosophique et l'existence de problèmes philosophiques déterminés ; et il considère que les théories philosophiques et les constructions philosophiques en général sont par nature incapables de résoudre les problèmes qui leur ont donné naissance.

À l'époque du *Tractatus*, son problème à lui était de réussir à expliciter quelque chose comme les conditions de possibilité d'un langage en général. Et la conclusion à laquelle il avait abouti est que les conditions qui doivent être réalisées pour que quelque chose en général puisse être dit ne peuvent pas elles-mêmes être dites, mais seulement montrées. Dans ses cours des années 1930-1932, il déclare : « Le langage représente de deux façons : 1) ses propositions représentent un état de choses et sont soit vraies soit fausses ; 2) mais pour que les propositions puissent être capables de représenter tout simplement, quelque chose de plus est requis, qui est le même dans le langage et dans la réalité. Par exemple, un tableau peut représenter une scène correctement ou incorrectement ; mais il y aura, à la fois dans le tableau et dans la scène peinte, couleur et lumière et ombre. » [CCI, p. 11]

Le point important est que l'élément commun entre la proposition et l'état de choses représenté, qui doit être présent pour que la représentation soit possible, ne peut être lui-même représenté dans le même sens. Wittgenstein a dit dans une lettre à Ludwig von Ficker que le problème cardinal du *Tractatus* était celui de la distinction entre le dicible et l'indicible. Et il n'est pas surprenant qu'il ait eu l'impression d'être radicalement incompris par les philosophes qui, comme Bertrand Russell sur le moment et les membres du cercle de Vienne un peu plus tard, ont attribué de façon plus ou moins explicite l'importance qu'il accordait à cette distinction à une faiblesse pour la métaphysique, à une tendance au mysticisme ou à une excentricité personnelle. La thèse centrale du *Tractatus* est que la possibilité d'un discours factuel en général repose en dernière analyse sur quelque chose qui ne peut pas faire l'objet d'un discours factuel. Et, comme le remarque Pears, « puisque le dire appartient au discours factuel, cette thèse est, en un sens important, kantienne : la science repose sur une métaphysique fondamentale qui n'est pas une extension de la science ⁹ ».

Mais il y a au moins deux différences essentielles entre la philosophie du jeune Wittgenstein et celle de Kant. La première

est que Kant ne renonce pas du tout à l'idée d'une métaphysique susceptible de se présenter elle-même comme une science et prétend même écrire les prolégomènes à toute métaphysique de ce genre, alors que Wittgenstein estime qu'il n'y a aucun moyen de contourner l'obstacle représenté par la barrière infranchissable que le langage lui-même oppose à toute tentative d'exprimer l'inexprimable. Ce qui ne peut être dit ne peut réellement pas l'être, une conclusion que Wittgenstein applique avec la même rigueur à ce que le *Tractatus* lui-même avait essayé de dire. Si la distinction entre le dicible et l'indicible, telle qu'il la comprend, est réellement prise au sérieux, le sort de la métaphysique et de l'éthique peut être considéré comme définitivement réglé pour des raisons identiques : leur ambition commune, éminemment respectable mais vaine, de réussir à contourner l'obstacle et à dire encore quelque chose et, qui plus est, quelque chose de « supérieur », au-delà des limites du dicible, est, pour des raisons de principe, vouée à l'échec. C'est ce qui permet à Wittgenstein d'affirmer qu'il a résolu une fois pour toutes leur problème, même si ce n'est pas du tout de la façon qu'elles espéraient. Dans la préface du *Tractatus*, il écrit : « La vérité des pensées qui sont communiquées ici me semble inattaquable et définitive. J'estime par conséquent avoir pour l'essentiel résolu définitivement les problèmes. » [T, p. 32]

La deuxième différence essentielle par rapport à Kant est que, bien que le point de vue de Wittgenstein puisse être considéré comme critique au sens indiqué plus haut, sa conception de la nature des relations qui existent entre le langage et la réalité a toutes les apparences d'un réalisme non critique. Le *Tractatus* ne remet pas un instant en question l'idée que la réalité possède une structure déterminée qui se reflète dans la structure du langage. Par la suite, Wittgenstein constatera que ce que nous appelons « structure de la réalité » ne peut être en réalité qu'une projection effectuée à partir de la grammaire de notre langage. Nous ne pouvons pas essayer de justifier les propositions de la grammaire en invoquant une nature des choses qui les rend vraies et qui confère à notre grammaire un caractère obligatoire. La thèse de l'autonomie de la grammaire, que Wittgenstein exprime en disant que les propositions de la grammaire n'ont à rendre de comptes à aucune réalité, signifie que, à la différence des propositions descriptives ordinaires, elles ne peuvent être comparées dans la

dimension du vrai et du faux avec des faits qui les ont imposées. Lorsque nous essayons de justifier l'adoption d'une proposition grammaticale comme « Il n'y a pas de vert rougeâtre » en disant qu'il n'y a réellement aucune couleur de ce genre, nous nous comportons comme s'il était possible de chercher une telle couleur et de constater qu'il n'y en a pas. Mais le fait qu'un vert rougeâtre soit une impossibilité conceptuelle ou grammaticale signifie justement que l'expression « vert rougeâtre » a été exclue de notre langage et que nous ne savons pas ce qu'il pourrait être question de chercher sous ce nom. La grammaire détermine des possibilités et des impossibilités ; et nous ne pouvons pas remonter en deçà des déterminations qu'elle contient pour voir si les possibilités et les impossibilités *réelles*, qui existeraient de toute façon, plutôt que des options qui ont été imposées de façon plus ou moins arbitraire par notre langage.

Une des thèses centrales de la philosophie des mathématiques de Wittgenstein, et de sa philosophie en général, est que la possibilité n'est précédée par aucune espèce de réalité susceptible de lui conférer le genre d'objectivité que nous cherchons. Dans les *Fiches*, il écrit : « Nous avons un système des couleurs comme nous avons un système des nombres. Les systèmes résident-ils dans *notre* nature ou dans la nature des choses ? Comment doit-on dire les choses ? – Pas dans la nature des nombres ou des couleurs. » [F, § 357] Nous aimerions croire que, lorsque nous avons décidé d'affecter une certaine catégorie de signes à la désignation de choses comme les nombres ou les couleurs, les règles d'usage des signes en question sont déterminées par la nature des choses représentées. C'est un peu comme si les objets eux-mêmes, sans que nous y soyons pour rien, prenaient soin des signes et se chargeaient de la tâche d'en déterminer l'usage correct. Wittgenstein s'efforce justement de nous persuader qu'il n'en est rien.

Lorsqu'il est revenu à la philosophie en 1929, une des premières choses dont il s'est rendu compte est que le *Tractatus* n'était parvenu au résultat cherché qu'en fournissant bel et bien une théorie, et une théorie de l'espèce la plus discutable. Le *Tractatus* postulait que les propositions de la langue usuelle doivent être des combinaisons véri-fonctionnelles d'énoncés élémentaires, constitués de noms représentant des objets simples, c'est-à-dire rattachés directement à des composants

élémentaires et indestructibles de la réalité. Wittgenstein avait été incapable de donner des exemples indiscutables de ce que pourraient être une proposition élémentaire ou un objet simple. Ce qui signifie que sa théorie, bien que formulée dans un langage qui ressemblait encore beaucoup trop à celui de la science, était dépourvue d'une chose qui est indispensable dans le cas de n'importe quelle théorie scientifique, à savoir une possibilité de vérification, ou en tout cas de confirmation. L'auteur du *Tractatus* n'a pas été gêné sur le moment par cette situation, parce qu'il considérait comme suffisant d'avoir établi *a priori* que des objets doivent exister pour que des propositions en général puissent avoir un sens. Les exemples viendraient plus tard, une fois que l'analyse des phénomènes aurait été poussée suffisamment loin. Par la suite, Wittgenstein a appelé « dogmatisme » l'attitude qui consiste à faire comme si la réponse à des questions philosophiques pouvait dépendre de quelque chose qui reste encore à découvrir et ne sera peut-être jamais découvert.

LE « PARADOXE DE WITTGENSTEIN » : LA SIGNIFICATION PEUT-ELLE DÉTERMINER L'USAGE ?

LE GENRE DE THÉORIE que le *Tractatus* avait développé était une théorie quasi- ou pseudo-scientifique typique, consistant à postuler, comme on le fait dans les sciences, des entités et des mécanismes sous-jacents pour expliquer des phénomènes observables. Ce qu'il cherchait était en quelque sorte la *lingua abscondita* qui opère à l'arrière-plan des phénomènes linguistiques de surface. Mais on peut également aboutir à la production d'une théorie ou d'une mythologie philosophiques par un chemin tout à fait différent, celui qui consiste à essayer de faire jouer un rôle extraordinaire et impossible à un objet réel et familier, comme par exemple une image mentale associée à un mot et considérée comme susceptible de garantir la stabilité et l'uniformité des usages qui pourront être faits ensuite du mot dans les situations les plus diverses. Le « paradoxe de Wittgenstein », comme on l'appelle, résulte de la constatation que la suite infinie des utilisations correctes d'un mot ne peut être déterminée de façon univoque par aucune série finie d'exemples. Quelqu'un qui a apparemment compris

la loi de la suite 2, 4, 6, 8, ... pourrait par exemple écrire le moment venu 1004, 1008, 10012, ... et affirmer néanmoins que cette façon de continuer est conforme à la manière dont il avait compris l'instruction depuis le début. Et, de façon plus générale, quelqu'un pourrait avoir donné un nombre aussi grand que l'on voudra d'exemples d'utilisation correcte d'un mot, il reste cependant apparemment toujours la possibilité qu'il se mette tout à coup à utiliser le mot de façon déviante, mais avec le sentiment de faire la même chose que ce qu'il avait toujours fait jusque-là. En d'autres termes, n'importe quelle façon d'utiliser le mot dans le futur semble pouvoir être rendue compatible avec la compréhension que l'on en a manifestée jusqu'ici.

Nous avons tendance à supposer que la signification détermine une fois pour toutes l'usage. Une fois qu'elle a été comprise, l'usage a été placé en quelque sorte sur des rails qui le déterminent sur une distance infinie de façon tout à fait indépendante de la manière dont nous réagissons le moment venu. La stabilité de l'usage est pour ainsi dire garantie en dehors de nous et sans qu'aucune contribution de notre part doive être prise en considération. C'est cette représentation que Wittgenstein critique. Nous dirons par exemple que la compréhension d'un terme général comme « plante » a consisté dans l'appréhension d'un universel qui a le pouvoir de régler en quelque sorte instantanément tous les problèmes d'utilisation qui pourraient se présenter à un moment ou à un autre. La suite infinie des applications possibles est déjà pour ainsi dire inscrite dans la signification que nous appréhendons. Mais faut-il comprendre que, lorsque nous appréhendons un universel, c'est comme si nous avions réussi en quelque sorte à anticiper en un éclair la totalité des usages possibles du mot ? Évidemment non, pas plus que lorsque le maître a demandé à l'élève de continuer la suite des nombres pairs il n'a songé explicitement à ce qui devait être fait à partir de 1000, de 10 000 ou de n'importe quel autre nombre. Une signification platonicienne ne peut donc remplir la fonction impossible qu'on lui demande, à savoir garantir à elle seule la stabilité de l'usage, puisque pour cela il faudrait que l'expérience consistant à appréhender une signification de ce genre soit équivalente à quelque chose comme une expérience instantanée de la totalité des usages corrects possibles. Puisque ce genre d'expérience est, dans la tradition philosophique, réservé à Dieu, il

reste toujours à se demander quelle garantie nous pouvons avoir que ce que nous avons compris à un moment donné sera utilisé correctement dans toutes les situations futures, au moment où elles se présenteront.

Quant aux objets de l'espèce familière qui peuvent nous être venus à l'esprit, lorsque nous avons compris (ou en tout cas cru comprendre) une formule algébrique, une règle, une image mentale, etc., le problème est que toutes les choses de ce genre sont encore susceptibles d'être utilisées de différentes façons. Supposons que, lorsque j'ai compris pour la première fois le mot « cube », une image du cube me soit venue à l'esprit – ou, mieux encore, une image du cube accompagnée d'une certaine méthode de projection –, on peut concevoir différentes formes d'utilisation de ce dispositif qui sont toutes susceptibles, le cas échéant, d'être considérées comme correctes. En d'autres termes, aucune expérience qui aurait eu lieu à un moment donné lors de l'apprentissage ne peut jouer le rôle de ce que Pears appelle un « talisman mental » susceptible de constituer un guide infaillible pour la totalité des usages futurs. Croire à quelque chose de ce genre revient justement à adopter une conception proprement magique de la situation. Il n'y a pas de talisman mental capable de garantir de façon plus ou moins magique l'impossibilité d'une application susceptible d'être considérée comme déviante. Et si ce que nous cherchions était un talisman de ce genre, il n'y a pas lieu d'être surpris et encore moins déçu de ne pas en trouver.

J'ai évoqué brièvement cette question, parce que le traitement que Wittgenstein lui applique est extrêmement caractéristique de sa manière. On pourrait croire que, une fois abandonnée la théorie ou l'imagerie platonicienne de la signification, il ne reste plus rien qui puisse préserver notre comportement linguistique de l'anarchie la plus complète. C'est un peu comme si chacun pouvait se mettre tout à coup à utiliser les mots de n'importe quelle façon. Mais puisque l'invocation de choses comme des significations platoniciennes ne pouvait en aucun cas résoudre le problème que nous nous posons, il est clair que, si nous avons besoin d'être rassurés sur ce point, ce n'est pas de ce côté-là qu'il fallait chercher. Nous n'avons donc perdu qu'une assurance tout à fait illusoire et nous nous retrouvons en fait exactement dans la même situation qu'auparavant. Il semblerait que rien de moins qu'une signification platonicienne ne pouvait conférer

aux actions des sujets parlants la régularité et l'uniformité que nous observons ; mais puisqu'elle ne peut pas le faire, avec ou sans elle, les choses restent exactement ce qu'elles étaient.

Le modèle platonicien de la signification tentait d'expliquer la stabilité de l'usage et la concordance dans les applications par le fait que les divers épisodes de l'utilisation étaient déjà préformés dans la signification et que, dans le cas d'une règle comme « ajouter 2 », toutes les transitions avaient déjà d'une certaine manière été effectuées. Comme dit Wittgenstein, « d'où vient l'idée que la suite commencée est un morceau visible de rails disposés de façon invisible jusqu'à l'infini ? Eh bien, au lieu de la règle, nous pouvons imaginer des rails. Et à l'application non limitée de la règle correspondent des rails infiniment longs » [PU, § 218]. Tout cela n'est en fait rien de plus qu'une façon de dire que, bien qu'illimitée, l'application est néanmoins parfaitement déterminée en chacun de ses points ou encore que, lorsque j'applique la règle, je n'ai pas de décision à prendre ou de choix à effectuer. Mais à quoi nous sert exactement cette image de la règle qui, une fois pourvue de sa signification, trace pour ainsi dire les lignes de son observation à travers tout l'espace ? [PU, § 219] Il y a de bonnes raisons de considérer l'image elle-même comme plus ou moins mythique. Mais même si les rails dont il est question étaient réels, de quelle utilité pourraient-ils bien nous être ? Il faudrait, pour qu'ils soient bons à quelque chose, que l'expérience de la compréhension nous fournisse une représentation non ambiguë de la partie invisible qui va à l'infini. Or c'est justement la disproportion totale qui existe entre ce que nous pouvons expérimenter, par exemple dans ce qu'on appelle « un éclair de compréhension », et ce que nous sommes capables de faire ensuite qui constituait notre problème.

Le tort de la conception platonicienne est de considérer que des questions comme « Que dit-la règle ? » ou « Qu'est-ce que faire la même chose ? » ont un sens, et même une réponse, indépendamment de la pratique de l'utilisation de la règle. Même si personne n'utilisait la règle, les lignes de l'application correcte resteraient néanmoins tracées de façon parfaitement rigide sur une distance infinie. La stratégie de Wittgenstein consiste justement à montrer que des notions comme celles de « faire la même chose », d'« uniformité », de « stabilité », etc., n'ont de sens que relativement à une certaine pratique dans

laquelle ces notions et les distinctions qui leur correspondent sont constituées. Suivre une règle est, comme il le dit, une coutume ou une institution ; et la distinction entre « faire la même chose » et « faire autre chose » n'est rien d'autre que la distinction entre ce qui, dans le contexte de la pratique, compte et ce qui ne compte pas comme une application correcte de la règle. En d'autres termes, ce que nous appelons la stabilité de la pratique n'est pas la conséquence de déterminations qui ont été effectuées antérieurement à elle et indépendamment d'elle, et qui expliquent son existence. Comme l'écrit Pears, Wittgenstein « attache une grande importance aux deux ressources qui agissent évidemment comme stabilisateurs, le calibrage sur des objets physiques et les réactions des autres gens, mais il ne croit pas qu'ils maintiennent un étalon de stabilité identifié indépendamment, comme des gyroscopes. Au contraire, ils aident à constituer la stabilité qu'ils maintiennent ¹⁰ ».

LA CRITIQUE & L'INVENTION

IL EST PROBABLE que j'ai insisté moi-même plus qu'il ne l'aurait fallu sur ce qui, dans la démarche de Wittgenstein, peut sembler purement négatif et qui explique le sentiment de frustration que suscite généralement la lecture de ses remarques. Même pour un philosophe, il est sans doute plus agréable de continuer à vivre avec un certain nombre d'illusions, en particulier avec l'illusion d'avoir expliqué des choses que seule la philosophie est en mesure d'expliquer. Il ne serait pas difficile, je crois, de montrer que Wittgenstein n'a, en réalité, pas seulement détruit une bonne partie des illusions que les philosophes aimeraient bien pouvoir conserver, il a également produit un bon nombre d'instruments conceptuels d'un type nouveau qui sont utilisés aujourd'hui un peu partout dans la philosophie et en dehors d'elle, souvent d'ailleurs de façon plus ou moins incongrue et même assez absurde. (Deleuze dirait sans doute que, comme tout philosophe digne de ce nom, il a inventé des dispositifs d'une espèce inédite que l'on peut et même doit essayer de faire fonctionner autrement que lui.) Mais c'est une question qui serait, en toute rigueur, l'objet d'un autre exposé.

Il est significatif que Wittgenstein lui-même se soit perçu comme un penseur uniquement « reproductif », confirmant ainsi à l'avance et ironiquement le jugement de ceux qui, pour parler le langage de Serres, pourraient le soupçonner de ne faire que « recopier »¹. Dans une remarque de 1931, il écrit : « Il y a, me semble-t-il, quelque chose de vrai lorsque je pense que je ne suis à proprement parler que reproductif dans ma pensée. Je crois que je n'ai jamais *inventé* un mouvement de pensée, il m'a toujours été donné par quelqu'un d'autre. Je n'ai fait que m'en saisir immédiatement pour mon travail de clarification. C'est ainsi que j'ai été influencé par Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. » [RM, 74] On peut trouver passablement absurde ce genre d'affirmation, surtout si l'on considère qu'il est associé à des remarques (auto-)dépréciatives – dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles n'ont rien de philosophique – sur les caractéristiques du « génie juif ». Mais il n'en contient pas moins une vérité importante : pour Wittgenstein, le travail philosophique a besoin d'une occasion et d'une incitation ; et elles ne peuvent être constituées que par un matériau déjà philosophique sur lequel il a à s'exercer et qui est constitué par ce que le philosophe lui-même et d'autres, philosophes ou non, sont spontanément portés à dire dans leurs moments philosophiques incontrôlés.

Dans un article sur le structuralisme, Deleuze a écrit qu'« aucun livre *contre* quoi que ce soit n'a jamais d'importance ; seuls comptent les livres "pour" quelque chose de nouveau et qui savent le produire¹¹ ». Ceux qui ont connu cette période savent que, puisque le structuralisme y incarnait la nouveauté, il ne devait effectivement pas être critiqué, même avec les meilleures raisons, ne serait-ce que pour éviter de fournir des armes à ses adversaires, et parce que la productivité n'est, de toute façon, jamais du côté de la critique. J'ai toujours, je l'avoue, considéré avec une certaine stupéfaction

1. Dans l'esprit de son utilisateur, l'usage de cette expression était dirigé notamment contre la philosophie transcendante et destiné à souligner que la tâche de la philosophie n'est pas de s'interroger sur les conditions de possibilité du savoir, mais de contribuer elle-même directement à son avancement. Pour quelqu'un qui pense que la philosophie a pour fonction de fournir des idées à la science et d'anticiper son développement futur, la conception wittgensteinienne de la philosophie offre évidemment peu d'attrait.

l'idée très répandue que la critique et la réfutation n'ont pas de place réelle en philosophie et plus encore celle qui fait de la légitimation par la créativité et la nouveauté la forme par excellence de la justification. Les grands philosophes du passé considéraient comme évident qu'il peut être nécessaire de critiquer l'erreur pour faire une place à la vérité et ils auraient été sans doute très étonnés si on leur avait dit qu'il faut s'abstenir, en philosophie, d'écrire « contre » ses prédécesseurs et ses contemporains. Mais, pour croire à l'importance de la critique, il faut évidemment avoir conservé un certain rapport à la question de la vérité et être prêt à admettre que la philosophie est capable de produire également des erreurs et des illusions, et pas seulement de la nouveauté conceptuelle, réelle ou supposée, devant laquelle on doit s'incliner sans discussion. Si Wittgenstein conçoit la philosophie de façon essentiellement critique, ce n'est sûrement pas pour le simple plaisir de détruire, mais parce qu'il pense qu'elle est remplie de pseudo-explications, de pseudo-théories et de mythes purs et simples, qu'il est important de faire reconnaître pour ce qu'ils sont. Mais, comme le montre de façon éclatante son exemple et quoi qu'en pense Deleuze, être « contre » quelque chose, y compris, en un certain sens, contre la philosophie elle-même, n'empêche en aucune façon d'être en même temps « pour » quelque chose et même pour quelque chose de réellement nouveau.

Étant donné l'idée que Wittgenstein se faisait de ce qu'est et n'est pas la philosophie, on peut penser qu'il aurait vraisemblablement interprété la tendance que l'on a aujourd'hui à juger les œuvres philosophiques essentiellement en termes de constructivité, de créativité conceptuelle et d'innovation comme une concession directe à l'esprit d'une époque scientifique et technique qu'il n'aimait pas, par laquelle il ne croyait pas pouvoir être compris et dont il ne cherchait pas à se faire comprendre : « Savoir si je suis compris ou apprécié par le scientifique occidental typique m'est indifférent, car l'esprit dans lequel j'écris est une chose qu'il ne comprend pas [...]. Cela ne m'intéresse pas de construire un édifice mais d'avoir devant moi de façon transparente les fondements des édifices possibles. Mon but est par conséquent un autre que celui du scientifique, et mon mouvement de pensée différent du sien. » [RM, p. 59]

Wittgenstein ne croyait pas que nous vivions une époque de grande culture, et pas non plus que la philosophie puisse être

l'expression la plus appropriée et la plus convaincante de la valeur d'une époque comme la nôtre. Dans une leçon de 1930, il dit : « L'aurole de la philosophie s'est perdue. Car nous avons à présent une méthode pour faire de la philosophie et nous pouvons parler de philosophes *qui connaissent leur métier*. Voyez la différence entre l'alchimie et la chimie : la chimie a une méthode et nous pouvons parler de chimistes qui connaissent leur métier. Mais une fois qu'une méthode a été trouvée, les occasions pour l'expression de la personnalité se restreignent de façon correspondante. La tendance de notre époque est de restreindre les occasions de ce genre ; c'est caractéristique d'une époque de culture déclinante ou sans culture. Un grand homme n'est pas nécessairement moins grand dans des périodes de ce genre, mais la philosophie est à présent réduite à une question de savoir-faire et l'aurole du philosophe est en train de disparaître. » [CCI, p. 24]

Dans *Le Déclin de l'Occident*, Spengler a écrit que « toute philosophie tardive contient la protestation critique contre la vision non critique de l'époque antérieure. Mais cette critique d'un esprit qui est sûr de sa supériorité atteint également la croyance elle-même et suscite la seule grande création dans le domaine religieux qui soit la propriété de l'époque tardive, et cela veut dire de toute époque de ce genre : le puritanisme ¹² ». Wittgenstein était manifestement convaincu qu'une philosophie réellement adaptée à notre époque ne peut être qu'une philosophie d'un puritanisme et d'un ascétisme extrêmes, ce qui est sûrement un des reproches principaux que les philosophes comme Deleuze ont adressé implicitement à la sienne. Et il pensait, du reste, la même chose en ce qui concerne l'éthique et la religion. Il a dit à Drury : « Je suis certain d'une seule chose. La religion de l'avenir devra être extrêmement ascétique ; et par là je n'entends pas simplement le fait de se passer de boire et de manger. ¹³ » Il n'est pas surprenant que ceux qui n'ont aucune compréhension pour l'idéal ascétique en général, et dans la philosophie en particulier, n'en aient pas non plus pour le travail de Wittgenstein.

On sait qu'il n'aimait certainement pas beaucoup l'époque actuelle et aurait visiblement préféré vivre dans une période capable de produire quelque chose de plus grandiose que la nôtre en fait de philosophie. Mais il était également persuadé qu'il est parfaitement vain de chercher à préserver par tous les

moyens l'aurole de la philosophie, même si l'on peut également prévoir qu'une bonne partie des efforts des philosophes, dans une époque comme celle que nous vivons, sera justement gaspillée inutilement dans ce but.

Goethe fait à propos de l'erreur et de la découverte de l'erreur une observation très remarquable. Il écrit : « Se tromper veut dire se trouver dans un tel état que c'est comme s'il n'y avait pas du tout le vrai ; découvrir l'erreur à soi et aux autres veut dire inventer à reculons [*rückwärts erfinden*]. ¹⁴ » Si je me suis permis antérieurement quelques observations critiques à propos de philosophes qui ont tendance à rejeter Wittgenstein en lui reprochant essentiellement de n'avoir rien produit ou inventé, c'est parce que je regrette que les avant-gardes philosophiques, qui se disent occupées essentiellement à produire et à inventer, sans avoir l'envie ou le temps de se soucier d'autre chose, et en particulier de la valeur exacte de ce qu'elles créent, aient tendance à oublier à quel point il faut être dans certains cas imaginatif et inventif simplement pour reconnaître et faire reconnaître une erreur ou une illusion, surtout quand elles sont particulièrement séduisantes et même fascinantes. Il n'y a donc rien, dans la posture critique elle-même, qui autorise à l'associer, comme on le fait si souvent, au négativisme, à l'impuissance et à l'absence de créativité.

Wittgenstein est certainement le dernier philosophe qui pourrait donner, à la lecture, l'impression de manquer d'imagination ou d'invention. Cela n'a rien d'étonnant parce qu'il faut généralement beaucoup plus d'imagination, et une imagination beaucoup plus libérée et hétérodoxe, pour rendre perceptible et évident le non-sens philosophique que pour le produire. Mais c'est un fait que beaucoup de philosophes aimeraient, si possible, oublier que, pour Wittgenstein, la philosophie produit réellement de la confusion et du non-sens, et que c'est même, d'une certaine façon, ce qu'elle produit naturellement et spontanément dans un premier temps. Si l'on est capable de réagir à cette idée autrement que par le genre d'indignation qui est encore le plus souvent de rigueur chez les représentants de la profession, on devra, me semble-t-il, admettre également que Wittgenstein est certain de demeurer, en tout état de cause et pour ne rien dire de tout le reste, comme un des plus extraordinaires rétro-inventeurs philosophiques de ce siècle.

Wittgenstein, le langage & la philosophie

WITTGENSTEIN ÉTAIT-IL
UN PHILOSOPHE DU LANGAGE ?

IL N'Y A CERTAINEMENT RIEN qui ait davantage compromis la réception de la philosophie de Wittgenstein en France, comme d'ailleurs également celle de la philosophie analytique dans son ensemble, que le préjugé absurde en vertu duquel on ne s'occupe dans ce genre de philosophie que de problèmes de langage et l'on ne propose, en guise de découvertes philosophiques, que des platitudes linguistiques. C'est un préjugé absurde parce que Wittgenstein ne s'est jamais préoccupé spécialement de résoudre des problèmes de philosophie du langage, et ne s'est jamais intéressé à autre chose que des problèmes philosophiques au sens le plus classique et en même temps le plus traditionnel du terme. Dans la *Grammaire philosophique*, il écrit : « La philosophie, ce sont les problèmes philosophiques, c'est-à-dire les inquiétudes individuelles déterminées que nous appelons "problèmes philosophiques". L'élément commun qu'il y a entre eux s'étend aussi loin que l'élément commun qu'il y a entre différents secteurs de notre langage. » [GP, p. 199] Ce qui reste, en tout état de cause, de la philosophie actuellement, ce sont justement les problèmes philosophiques qui demandent aujourd'hui comme hier à être traités et si possible résolus. Et la raison pour laquelle le langage et une réflexion sur le langage ont leur importance dans cette affaire est que, si nous prenons un problème philosophique déterminé, « ce qu'il a de caractéristique est qu'ici une confusion s'exprime sous la forme d'une question qui ne reconnaît pas cette confusion. Que le questionneur est *délivré* [erlöst] de son problème par un changement déterminé de son mode d'expression » [GP, p. 199-200]. À une époque où la

philosophie du langage ordinaire occupait le devant de la scène à Oxford, Wittgenstein a exprimé sans aucune ambiguïté son peu de considération pour des analyses linguistiques qui ne seraient pas motivées directement par la volonté de résoudre des problèmes philosophiques réels et profonds.

Il est significatif que Bertrand Russell lui-même, qui a reconnu avoir été influencé dans une mesure considérable par la première philosophie de Wittgenstein – même si, dit-il, cette influence n'a sans doute pas été entièrement bonne –, ait été incapable de trouver un intérêt quelconque à ce que Wittgenstein a fait par la suite : « Le dernier Wittgenstein [...] paraît s'être lassé de réfléchir sérieusement et avoir inventé une doctrine qui rendrait inutile l'activité philosophique. Je ne peux pas croire un instant qu'une doctrine qui engendre la paresse soit vraie. Cependant, je comprends que je nourris contre elle cette prévention irrésistible : si elle est vraie, la philosophie sert, au mieux, de faible auxiliaire aux lexicographes et est, au pis, un divertissement pour oisifs à l'heure du thé. ¹ » L'opinion que Russell a eue de la deuxième philosophie de Wittgenstein n'est, somme toute, pas très différente de celle que Wittgenstein lui-même semble avoir eue de la philosophie du langage ordinaire, et aussi peu flatteuse. Dans les deux cas, le reproche est précisément de ne s'occuper que de questions linguistiques, qui sont sans intérêt, en tout cas pour le philosophe.

Bien entendu, dire comme on le fait souvent encore aujourd'hui que Wittgenstein est uniquement ou, en tout cas, essentiellement un philosophe du langage n'est déjà pas tout à fait la même chose que de dire que sa position est, dans le meilleur des cas, celle d'un simple linguiste amateur. Cela pourrait même être beaucoup plus honorable si l'on considère que la philosophie du langage est une partie importante de la philosophie et *a fortiori* si l'on accepte l'idée défendue par Dummett qu'elle est devenue, depuis Frege, la partie fondamentale de la philosophie, celle qui a remplacé la théorie de la connaissance, qui occupait ce genre de position depuis Descartes, dans le rôle de paradigme de la philosophie première.

Comme l'a fait remarquer Searle, nous vivons actuellement une sorte d'âge d'or de la philosophie du langage. Et Wittgenstein fait incontestablement partie, avec Frege et Russell, des « géants » disparus qui ont été à l'origine de cet âge d'or. Si par « philosophie du langage » on entend, comme

le fait Searle, « l'essai de donner des descriptions philosophiquement éclairantes de certaines caractéristiques générales du langage, telles que la référence, la vérité, la signification et la nécessité ² », on pourrait difficilement contester que Wittgenstein soit un des plus grands philosophes du langage du siècle et l'un de ceux dont les idées et les suggestions sont au point de départ de la plupart des discussions actuelles ou, en tout cas, y interviennent de façon constante. D'autre part, il semble évident que la philosophie du langage ne peut être considérée, chez lui, comme une partie ou un secteur de la recherche philosophique parmi d'autres. Elle doit nécessairement occuper une position prioritaire et fondamentale si, comme il en est resté convaincu d'un bout à l'autre de son itinéraire intellectuel, les problèmes philosophiques ont pour origine une incompréhension de la « logique de notre langage » et ne peuvent être résolus que par le retour à une conception correcte de la nature et du fonctionnement de celui-ci.

Cette façon de présenter les choses montre cependant déjà clairement que les considérations relevant de la philosophie du langage constituent chez Wittgenstein un moyen et non un but, et que la philosophie du langage n'est pas en elle-même plus importante que la philosophie de quoi que ce soit d'autre. Dans ses leçons des années 1932-1935, Wittgenstein rejette explicitement l'idée que la signification constitue l'objet propre de la philosophie et soutient que c'est uniquement l'origine linguistique des perplexités philosophiques qui fait que des mots comme « grammaire », « proposition », « signification », etc., apparaissent plus fréquemment que d'autres dans les recherches du philosophe. Contrairement à une supposition erronée que Wittgenstein attribue à Frege et à lui-même (dans le *Tractatus*), les mots en question n'ont aucun caractère unique et ne sont pas à un niveau différent de celui des autres : « La recherche concernant le mot "signification" est au même niveau qu'une recherche grammaticale concernant le mot "temps". » [CC2, p. 47] Cela semble signifier que, pas plus qu'elle ne se préoccupe de construire une théorie du temps, la philosophie ne se propose de construire quelque chose comme une théorie de la signification. Les problèmes philosophiques que nous pose la signification sont, comme dans tous les autres cas, essentiellement ceux que pose l'usage mal compris ou incompris du mot « signification ». Des mots comme « signification » ou « compréhension » eux-mêmes

sont, comme les mots « langage », « expérience » ou « monde », des mots qui, « s'ils ont une utilisation, doivent en avoir une qui est d'un degré aussi bas que celle des mots "table", "lampe", "porte" » [P.U., § 97]. Et la compréhension de cette utilisation ne dépend pas de la construction d'une théorie particulière (et surtout pas d'une théorie scientifique) de la signification et de la compréhension.

Il n'est pas très surprenant, dans ces conditions, que la position de Wittgenstein puisse être considérée comme constituant une sorte de régression par rapport à celle de Frege, si, comme le croit Dummett, le mérite principal de Frege est, d'une part, d'avoir imposé la philosophie du langage (et plus précisément la théorie de la signification) comme partie fondamentale de la philosophie ou nouveau paradigme de la philosophie première ; et, d'autre part, d'avoir montré le chemin à suivre pour parvenir à la construction d'une théorie systématique de la signification dont la recherche puisse prendre « un caractère authentiquement scientifique ³ ». Dummett considère que la production d'une théorie de ce genre constitue « la tâche la plus urgente que les philosophes sont maintenant appelés à mener à bien ⁴ ». Or non seulement Wittgenstein ne considère pas que la solution des problèmes philosophiques est subordonnée à la réalisation d'un projet théorique de ce genre, mais encore il semble adopter, tout au moins dans les textes de sa deuxième période, une attitude ouvertement (et, selon Dummett, abusivement) défaitiste à l'égard de la possibilité de le réaliser.

Le *Tractatus* pourrait sembler, de ce point de vue, encore très proche de la perspective frégréenne (telle que la comprend Dummett), alors que l'orientation adoptée ensuite par Wittgenstein tourne résolument le dos à Frege et à l'idée du langage comme « système » ou comme « calcul » dont nous devons nous efforcer d'exhiber les règles de fonctionnement implicites. Mais, en réalité, le *Tractatus* lui-même pourrait probablement déjà être considéré comme une sorte de dénonciation ironique de l'idée même d'une théorie de la signification construite sur le modèle frégréen. Comme l'a fait remarquer McGuinness, l'ouvrage donne l'impression de construire une théorie du langage appuyée sur une ontologie des objets et une conception véri-conditionnelle de la signification des propositions. Mais si l'on prend au sérieux le fait que les propositions du *Tractatus* doivent être elles-mêmes rejetées en fin de compte

comme dénuées de sens, il est difficile d'échapper à la conclusion que la théorie de la signification qui y est apparemment développée constitue elle-même un mythe qui a été construit dans le but de le faire reconnaître finalement pour ce qu'il est, à savoir un mythe. Ce que Wittgenstein dit de la théorie des types de Russell s'applique en fait à n'importe quelle théorie que l'on pourrait envisager de construire à propos de ce qui permet ou interdit à des expressions en général d'avoir un sens : elle est intrinsèquement condamnée à essayer de dire des choses qui peuvent seulement se montrer. Comme le dira plus tard Wittgenstein, on est obligé de commencer quelque part avec la distinction entre le sens et le non-sens sans jamais prétendre la fonder ou l'expliquer. Même s'il est couramment admis qu'il a proposé dans le *Tractatus* une théorie de la signification qu'il a par la suite critiquée sévèrement et finalement abandonnée, il n'est certainement pas exagéré de dire que l'impossibilité de théoriser, au sens usuel du terme, sur la signification a constitué depuis le début l'un des thèmes centraux et l'une des thèses les plus fondamentales de toute sa philosophie. Les philosophes qui, comme le font aujourd'hui Hacker et Baker, soutiennent que « les théories de la signification ne sont pas seulement confuses mais manquent également de toute espèce de *finalité* ⁵ » reprochent à la philosophie du langage contemporaine d'avoir ignoré précisément la leçon la plus importante que l'on peut tirer de l'œuvre de Wittgenstein.

LA THÉORIE DU LANGAGE COMME IMAGE DE LA RÉALITÉ

LA THÉORIE DU LANGAGE que Wittgenstein expose dans le *Tractatus* pourrait sans doute être résumée dans la formule selon laquelle la proposition est une image [*Bild*] de la réalité. Selon une représentation courante, cette idée serait venue à Wittgenstein sous la forme d'une illumination soudaine qui lui a révélé d'un coup la vraie nature et le mode de fonctionnement de la proposition. Un examen approfondi du contexte montre qu'en réalité, selon l'expression de David Pears, « ce n'était pas tant la découverte d'une vérité nouvelle que l'invention d'une manière nouvelle de présenter des vérités qu'il avait déjà découvertes ⁶ ». Cette supposition est notamment

confirmée par le fait que certains points essentiels que l'assimilation de la proposition à une image a pour but de faire ressortir avaient déjà été soulignés par Wittgenstein avant que l'analogie ne lui vienne tout à coup à l'esprit.

Selon Pears, Wittgenstein a utilisé la théorie de la proposition-image essentiellement comme moyen de regrouper et de présenter sous une forme éclairante quatre idées fondamentales. La première d'entre elles est celle du *caractère implicite de la forme*, un point sur lequel Wittgenstein s'oppose directement à une conception défendue à la même époque par Russell. Pour celui-ci, la logique se présente comme une théorie construite à propos d'une certaine catégorie d'entités qui existent dans un monde à part : les formes logiques et les objets logiques. La logique est une sorte d'inventaire de ce que contient la réalité logique. Pour Wittgenstein, les formes logiques sont immanentes à la réalité ordinaire (mais également à la pensée et au langage) et ne sont appréhendées par aucun acte de connaissance spécial. La forme n'est pas un constituant particulier du fait, ou de la proposition qui le représente : elle est simplement, pour l'un et l'autre, la possibilité de la structure, c'est-à-dire la possibilité pour les éléments du fait et de la proposition d'être combinés comme ils le sont. Wittgenstein soutient que la connaissance des objets inclut la connaissance de toutes les combinaisons dans lesquelles ils sont susceptibles d'apparaître, c'est-à-dire, de toutes les formes logiques. De même que l'on ne peut pas choisir une méthode de projection pour représenter des objets matériels sur un dessin ou un plan sans savoir que des objets de ce genre sont par nature susceptibles d'entrer dans des relations spatiales, on ne peut pas choisir des signes pour représenter des objets en général sans savoir dans quel type de relations il est logiquement possible pour eux d'entrer. Un objet, au sens du *Tractatus*, n'est précisément rien d'autre qu'un nœud de possibilités combinatoires de ce genre. Il n'y a pas de connaissance séparée des objets, d'une part, de leurs modalités d'occurrence dans des faits, d'autre part. On pourrait, comme le fait Pears, qualifier (avec certaines précautions) d'aristotélicienne cette conception immanentiste des formes logiques, alors que l'attitude de Russell, qui les situe, pour sa part, dans un monde transcendant, est, au contraire, typiquement platonicienne⁷. Quant aux objets logiques présumés que pourraient représenter les constantes logiques, Wittgenstein soutient qu'il

n'y a tout simplement pas d'objets de ce genre et considère même comme sa « pensée fondamentale » [*Grundgedanke*] l'idée que les constantes logiques ne représentent pas d'objets d'aucune sorte et sont, par le fait, complètement différentes des noms. Si les objets de la réalité peuvent être représentés [*vertreten*] par des noms, c'est-à-dire sur le mode de ce qu'on pourrait appeler la « lieutenance » – ce qui constitue le principe sur lequel repose en dernière analyse la possibilité de la proposition –, « la logique des faits ne peut être représentée » en ce sens-là [T 4.0312]. Les objets logiques ne peuvent avoir de représentants (au sens de la *Vertretung*) parce qu'il n'y a pas d'objets logiques ; et les formes logiques ne peuvent être représentées (au sens de la *Darstellung*) parce que ce que la proposition doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter (à savoir, la forme) ne peut être représenté dans aucune proposition.

La deuxième idée que la théorie dite *picturale* de la proposition sert à illustrer est celle de *l'automatisme du sens* – qui est d'ailleurs liée directement à la première. Elle signifie que, si les signes sont liés dans la proposition d'une manière qui correspond réellement aux possibilités de combinaison des objets qu'ils représentent, la proposition communique automatiquement un sens. La différence entre le cas d'une image proprement dite, comme par exemple le plan d'une ville, et celui de la proposition est que le plan ne peut représenter un arrangement spatial impossible (et donc incompréhensible) des choses dont il traite, alors qu'une proposition de la langue vernaculaire peut, semble-t-il, parfaitement exprimer un non-sens. Mais cela n'est vrai, justement, que d'un langage dans lequel *les règles strictes et claires de la syntaxe logique* (comme les appellera plus tard Wittgenstein) ne sont pas immédiatement ou pas suffisamment apparentes. Dans un langage qui obéit réellement aux règles de la syntaxe ou de la grammaire logiques – le genre de langage que Frege et Russell ont essayé de construire –, une combinaison de signes qui est simplement possible est également intrinsèquement signifiante. « Un signe *possible* doit aussi pouvoir désigner. Tout ce qui est possible en logique est aussi permis. » [T 5.473] Dans la proposition « Socrate est identique », nous avons combiné un nom avec quelque chose qui ressemble extérieurement à une désignation de propriété. Mais la proposition n'a pas de sens parce qu'il n'y a pas de propriété qui s'appelle « identique » et que nous

n'avons pas indiqué quelle pourrait être la propriété (réelle) que nous choisissons conventionnellement de désigner par le mot « identique ». S'il y a une faiblesse de la langue naturelle, c'est en ce sens que des mots peuvent apparaître dans des combinaisons dans lesquelles ils ne constituent plus des signes possibles, sans que les règles de la syntaxe logique soient pour autant violées de façon évidente.

Le principe de l'automatisme du sens permet d'expliquer qu'une fois en possession du vocabulaire et de la grammaire d'un langage nous soyons en mesure de comprendre sans aucune difficulté une infinité de phrases que, pour la plupart, nous n'avons jamais rencontrées auparavant – c'est-à-dire, ce que Noam Chomsky a appelé le phénomène de la « créativité linguistique ». Des signes qui ont été utilisés dans une certaine combinaison pour représenter un état de choses donné peuvent être utilisés dans une combinaison nouvelle, que nous devons pouvoir comprendre, elle aussi, immédiatement, pour représenter un état de choses complètement différent. Moritz Schlick exprimera ce fait en disant que la caractéristique essentielle de l'expression, par opposition à la simple représentation, est la possibilité de combiner des signes de différentes manières, en d'autres termes : l'ordre – non pas, bien entendu, tel ou tel ordre (spatial, temporel, etc.) particulier, mais l'ordre en général, ce qu'on pourrait appeler « l'Ordre Logique, ou simplement la structure ⁸ ». Wittgenstein constate qu'il est de l'essence de la proposition de pouvoir nous communiquer un sens nouveau : « Une proposition doit communiquer un sens nouveau avec des expressions anciennes. » [T 4.03] Ce qui prouve que la proposition doit être une image de la réalité est justement le fait que je connais la situation représentée par la proposition lorsque je comprends celle-ci et que je la comprends sans que son sens doive m'être expliqué [T 4.021]. C'est un des sens auxquels la théorie de la proposition-image possède, aux yeux de Wittgenstein, une sorte d'évidence : une proposition doit, dans tous les cas, montrer son sens et ne peut le faire qu'en tant qu'elle est une image de ce qu'elle décrit. Wittgenstein continuera d'ailleurs à insister par la suite sur l'analogie remarquable qui existe, de ce point de vue, entre la compréhension d'une image et celle d'une proposition : tout comme nous voyons immédiatement dans l'image l'objet qu'elle représente, nous percevons immédiatement (dans le cas normal) la signification de la proposition.

C'est seulement pour quelqu'un qui est en train d'apprendre le langage ou ne le maîtrise pas parfaitement qu'il peut y avoir quelque chose comme une perception de la phrase distincte de la perception de sa signification.

La troisième idée est celle de *l'indépendance du sens par rapport à la vérité*. Comprendre une proposition veut dire « savoir ce qui est le cas » [*was der Fall ist*] lorsqu'elle est vraie, ce qui implique que l'on puisse la comprendre sans savoir si elle est vraie (ou fausse).

De là découle immédiatement la quatrième idée : *il est impossible de formuler une théorie à propos du sens*, puisque la théorie devrait contenir des vérités qui doivent elles-mêmes avoir un sens antérieur à leur vérité et donc garanti indépendamment de la théorie. Plus tard, Wittgenstein expliquera que les règles de la grammaire ne peuvent être justifiées, parce que « ce qui compte comme non-sens dans la grammaire à justifier ne peut pas non plus compter comme sens dans la grammaire des propositions justificatrices » [REM, § 7]. En d'autres termes, la grammaire de la justification serait condamnée à donner elle-même un sens aux expressions dont elle cherche à montrer que la grammaire à justifier les a exclues à bon droit comme *réellement* dénuées de sens.

C'est le postulat de l'indépendance du sens par rapport à la vérité qui implique l'existence de propositions élémentaires, c'est-à-dire de propositions qui constituent des combinaisons de noms représentant directement des objets dépourvus de toute complexité interne. Si l'analyse complète des propositions de la langue naturelle devait aboutir à des propositions mentionnant encore des objets complexes, le sens de celles-ci dépendrait de la vérité d'autres propositions énonçant que les constituants des objets en question sont arrangés d'une façon qui garantit effectivement l'existence des complexes concernés. Or le sens des propositions resterait indéfiniment en suspens s'il devait dépendre, à chaque stade de leur analyse, de faits qui peuvent être ou ne pas être réalisés. On doit donc aboutir tôt ou tard à un niveau auquel la signification de la proposition n'est plus subordonnée à la réalisation d'aucun fait. Les propositions élémentaires reflètent dans leur structure des possibilités élémentaires qui sont réalisées ou ne le sont pas, mais qui existent en tout état de cause, en ce sens que les objets dont il est question dans la proposition peuvent être ou non arrangés comme la proposition dit qu'ils le sont, mais ne

sont pas eux-mêmes sujets à la question de l'existence ou de la non-existence. Wittgenstein dit que « le postulat de la possibilité des signes simples est le postulat du caractère déterminé du sens » [T 3.23]. Aucune proposition ne pourrait avoir un sens assuré et déterminé si le langage ne représentait pas en dernière analyse un univers de possibilités élémentaires déterminées, au sens indiqué. Lorsqu'il critique cette conception dans les *Remarques philosophiques*, Wittgenstein indique qu'elle provient du sentiment que l'on doit pouvoir en principe décrire l'état dans lequel tout ce qui peut être décomposé ou détruit le serait effectivement et que l'on a besoin, pour ce faire, de signes qui représentent des choses indécomposables et indestructibles. Sa solution de remplacement consistera alors à dire que ce qui, en apparence, doit exister pour que des propositions puissent avoir un sens n'est pas un élément de la réalité mais un élément de représentation (par exemple, un prototype ou un paradigme qui est utilisé en liaison avec un mot et qui est lui-même un instrument de langage).

Selon le *Tractatus*, « la proposition est l'expression de ses conditions de vérité » [T 4.431], qui sont donc identifiées avec son sens. Mais Wittgenstein entend par « conditions de vérité » des propositions leur concordance ou non-concordance avec les possibilités de vérité des propositions élémentaires. Cela semblerait vouloir dire que les conditions de vérité d'une proposition complexe peuvent être données par quelque chose comme sa table de vérité – ou sous une forme du genre de celle que Wittgenstein propose d'utiliser : « (VVFV) (p, q) », par exemple, pour l'implication –, mais que les propositions élémentaires elles-mêmes, si elles ont des possibilités de vérité (irréductibles et indépendantes les unes des autres), n'ont pas de conditions de vérité proprement dites. Qui plus est, dans la mesure où Wittgenstein propose, à l'époque du *Tractatus*, de traiter les propositions quantifiées comme des conjonctions ou des disjonctions (éventuellement infinies) de propositions plus simples, on est en droit de supposer que la table de vérité représente la procédure standard pour l'indication des conditions de vérité de toutes les propositions qui en ont. S'il en est ainsi, connaître les conditions de vérité d'une proposition de la langue usuelle doit vouloir dire connaître l'analyse complète qui la ferait apparaître comme une fonction de vérité déterminée de certaines propositions élémentaires. En toute rigueur, les propositions qui ont besoin d'une analyse

n'expriment pas elles-mêmes directement leurs conditions de vérité. Et celles qui sont inanalysables n'ont pas de conditions de vérité : les comprendre veut bien dire, comme dans le cas général, savoir ce qui est le cas lorsqu'elles sont vraies ; mais cette dernière notion ne peut évidemment plus être expliquée en termes de concordance avec les possibilités de vérité de propositions élémentaires. Si l'indication des conditions de vérité d'une proposition complexe est susceptible de nous faire connaître son sens, c'est uniquement en la présentant comme le résultat de l'application des opérations de vérité à des propositions élémentaires dont nous connaissons déjà, d'une autre manière, le sens : « Le sens d'une fonction de vérité de p est une fonction du sens de p. » [T 5.2341]

La thèse d'extensionnalité affirme que, en dépit de l'existence de contre-exemples apparents comme les propositions du type « A croit que p » ou « A dit que p », toutes les propositions douées de sens doivent être des combinaisons véri-fonctionnelles de propositions élémentaires. Celles-ci sont composées de signes simples dont la signification est constituée par les objets auxquels ils sont coordonnés. Wittgenstein soutient, contre Frege, que les noms ont une dénotation [*Bedeutung*], mais pas de sens [*Sinn*], alors que les propositions ont un sens, mais pas de dénotation. La différence de catégorie qui existe entre les propositions et les noms se manifeste dans le fait que la proposition est par essence articulée (c'est le fait que les noms sont disposés les uns par rapport aux autres comme ils le sont dans le signe propositionnel qui représente un arrangement possible des objets dans l'état de choses), alors que le nom est par nature syntaxiquement simple, en ce sens qu'aucune espèce de complexité n'est essentielle pour la dénomination. La signification d'une proposition est une fonction compositionnelle de celle de ses constituants (les noms, dans le cas des propositions élémentaires, et les propositions élémentaires, dans le cas des propositions complexes) et de leur mode de combinaison. Tout sens propositionnel possible est prévisible et calculable, en ce sens qu'il peut être engendré à partir du sens de propositions élémentaires données par l'application répétée d'une seule et unique opération : la négation simultanée, ce qui garantit l'existence de ce que Wittgenstein appelle la forme générale de la proposition, dont il dit qu'elle est l'essence de la proposition et qu'elle nous donne l'essence de toute description, c'est-à-dire du monde. La difficulté est que

nous n'avons pour l'instant aucune idée de ce que peuvent être les propositions élémentaires, qui servent de point de départ à toute la construction. Pour le savoir, nous devons attendre d'avoir effectué l'analyse complète des phénomènes, et donc identifié les constituants ultimes de la réalité et leurs modes de composition possibles en faits élémentaires. Par la suite, Wittgenstein considérera comme une faiblesse rédhibitoire de la théorie du langage du *Tractatus* l'impossibilité dans laquelle il s'est trouvé de donner un seul exemple concret de proposition élémentaire ou de nom. La conséquence fâcheuse qui résultait de cette situation est que, lorsque nous comprenons une phrase de la langue ordinaire, nous sommes supposés effectuer implicitement une analyse du genre de celle que décrit le *Tractatus*. Mais, en plus du fait que la compréhension ordinaire ne semble impliquer aucune démarche de cette sorte, le calcul de la signification opère sur des éléments de base dont nous ignorons complètement la nature et procède selon des règles logico-syntaxiques que nous n'avons pas conscience d'appliquer.

Il est sans doute inexact de dire, comme l'a fait Russell, que le *Tractatus* « s'intéresse à la condition qui devrait être remplie par un langage logiquement parfait » [T, p. 13]. Car Wittgenstein estime que la langue ordinaire elle-même est déjà d'une certaine manière logiquement parfaite : « Toutes les propositions de notre langue usuelle sont effectivement, telles qu'elles sont, ordonnées de façon logiquement parfaite. – La chose excessivement simple que nous devons indiquer ici n'est pas une image [*Gleichnis*] de la vérité mais la pleine et entière vérité elle-même. » [T. 5.563] L'idéal, l'ordre logique parfait, est bien là, déjà réalisé malgré les apparences. Mais la machinerie logique qui lui correspond a l'inconvénient de n'être pas du tout perceptible en surface.

LE LANGAGE COMME SYSTÈME & COMME CALCUL

EN DÉPIT DE LA POSITION tout à fait originale et hétérodoxe qu'il adopte sur certains points importants, il n'est pas douteux que le *Tractatus* peut être considéré comme une étape cruciale dans l'évolution qui mène de Frege aux conceptions les plus récentes concernant la manière de construire une

théorie de la signification systématique pour une langue naturelle quelconque. Wittgenstein ne remet pas en cause, dans le *Tractatus*, l'idée que le langage est une sorte de calcul et qu'un calcul logique du type de ceux que Frege et Russell ont essayé de construire nous révèle quelque chose comme l'essence de n'importe quel langage possible. L'élément le plus hétérodoxe dans toute sa conception est certainement l'idée qu'il est, à strictement parler, impossible de construire une théorie de la signification sans être obligé de franchir la ligne de démarcation qui sépare le dicible de l'indicible, qui est considérée justement par lui comme l'élément essentiel du dispositif élaboré dans le *Tractatus*.

Mais c'est un fait que ses successeurs immédiats, les membres du cercle de Vienne, ont généralement traité la distinction entre ce qui se dit et ce qui peut seulement se voir plutôt comme une excentricité philosophique que l'on peut oublier que comme étant de nature à susciter une difficulté sérieuse pour toute tentative de construction d'une théorie du langage proprement dite. Carnap est persuadé, dans *La Syntaxe logique du langage*, d'avoir trouvé la réponse qui convient au problème de Wittgenstein. Schlick est plus proche des idées de Wittgenstein et plus conscient de la nature réelle de la difficulté, lorsque, après avoir emprunté à Wittgenstein (qui l'a soutenue momentanément au début des années 1930) la conception selon laquelle le sens d'une proposition est sa méthode de vérification, il remarque qu'il ne peut s'agir véritablement d'une théorie, dans la mesure où il n'est pas possible de construire une théorie à propos de ce qui précède inévitablement toute espèce de théorie.

Quoi qu'il en soit, la situation de Frege, si on le considère comme le véritable initiateur des recherches qui ont lieu actuellement sur la façon correcte de construire une théorie de la signification, n'est, à certains égards, guère moins paradoxale que celle de Wittgenstein. Car il avait lui-même déjà été en un certain sens forcé de conclure que les relations sémantiques ne peuvent, à strictement parler, faire l'objet d'une formulation et d'une discussion explicites. C'est ce qui a permis à Jaakko Hintikka d'affirmer qu'« une étude théorique systématique de la sémantique est impossible selon la conception de Frege »⁹.

Cela résulte de ce que Jean van Heijenoort a appelé la théorie de *la logique comme langage*, par opposition à celle de *la*

logique comme calcul. Selon la conception de la logique comme langage – dont Frege et le Wittgenstein du *Tractatus* sont des représentants tout à fait typiques –, le langage constitue le moyen d'expression universel de tout discours. Ce qui entraîne comme conséquence que les relations sémantiques fondamentales qui rattachent le langage à la réalité sont présupposées dans tout ce que nous pouvons dire sur quoi que ce soit (entre autres, bien entendu, sur le langage lui-même) et ne peuvent, par le fait, faire l'objet d'un discours doué de sens. Selon la conception de la logique comme calcul, qui traite le langage et sa logique comme un calcul susceptible d'être interprété et réinterprété de différentes façons, on peut, au contraire, *sortir* du langage pour formuler des énoncés doués de sens et informatifs sur les liens qui unissent le langage à la réalité.

Or, d'une part, comme le fait remarquer Hintikka, « le développement de toute sémantique véri-conditionnelle (théorie des modèles) sérieuse présuppose évidemment l'adoption de la conception du langage comme calcul ¹⁰ ». Mais, d'un autre côté, plusieurs commentateurs et en particulier Hintikka lui-même ont été en mesure de montrer qu'il existait des similitudes frappantes entre la théorie *picturale* du langage et ce qu'on appelle la sémantique logique ou la théorie des modèles, et ont essayé de la réinterpréter en conséquence. Wittgenstein considère qu'un des avantages principaux de sa théorie de l'*Abbildung* est de nous fournir un éclaircissement essentiel sur la nature de la vérité comme *correspondance* d'un certain type avec la réalité. Elle donne, en effet, un sens précis à l'idée que la proposition est vraie lorsque les choses sont dans la réalité comme la proposition dit qu'elles sont. L'élément commun que l'on cherche entre la proposition vraie et le fait qu'elle représente est, selon le *Tractatus*, une identité de structure ou un isomorphisme. Or, dans la théorie des modèles, une proposition atomique de la forme « *aRb* » (l'exemple de Wittgenstein) sera dite vraie si la relation représentée par « *R* » existe entre les objets représentés par « *a* » et « *b* ». Mais la théorie wittgensteinienne ne dit en un sens rien de plus que cela ; et si c'est effectivement ce qu'elle veut dire, il est compréhensible que Wittgenstein puisse affirmer : « Il est évident que nous sentons une proposition de la forme "*aRb*" comme une image [*Bild*]. Ici, le signe est manifestement une analogie [*Gleichnis*] du désigné. » [T 4.012]

Wittgenstein a probablement été quelque peu injuste envers sa théorie de l'image lorsqu'il s'est reproché par la suite d'avoir postulé entre la proposition et le fait susceptible de la vérifier une ressemblance plus précise et plus concrète que celle qui vient d'être évoquée. En tout cas, la manière dont la sémantique logique caractérise la vérité de la proposition atomique et détermine ensuite récursivement les conditions de vérité des propositions complexes par des clauses correspondant à l'intervention des connecteurs propositionnels et des quantificateurs rappelle singulièrement, par certains côtés, la procédure que Wittgenstein avait esquissée dans le *Tractatus*.

Lorsque Chomsky et ses disciples ont entrepris de démontrer qu'il était possible, contrairement à ce qu'avaient estimé des auteurs comme Tarski et Carnap, de construire non seulement pour une langue formelle, mais également pour une langue naturelle donnée, une théorie syntaxique et sémantique systématique, ils ont évidemment combattu avec vigueur le présupposé ou le préjugé de l'irrégularité constitutive du langage ordinaire, qui est caractéristique de l'approche des théoriciens du langage idéal. Mais, dans la mesure où il s'agissait précisément de faire pour la langue naturelle quelque chose d'équivalent ou tout au moins de comparable à ce qui avait été fait avec succès dans le cas de langues artificielles obéissant à des règles formelles explicites et exactes, la distance est, somme toute, beaucoup moins grande qu'il ne pourrait sembler au premier abord. Jerrold Katz a suggéré à un moment donné que l'on pouvait, contrairement à la manière dont Wittgenstein procède dans le *Tractatus*, « retenir l'idée que le langage a une réalité conceptuelle sous-jacente et éliminer à la place la supposition qu'elle est complètement inaccessible ¹¹ ». Il s'agissait, en somme, de montrer que la forme logique (en tant qu'elle se distingue de la forme grammaticale superficielle) et le calcul logique sous-jacent à l'utilisation du langage peuvent parfaitement être découverts et rendus manifestes par la construction d'une théorie systématique de la langue concernée.

Par conséquent, si Wittgenstein a été accusé par les linguistes chomskyens d'être un représentant de la linguistique « taxinomique-behavioriste », par opposition à la linguistique de l'avenir, qualifiée de « démocratienne », le reproche n'a pas du tout le même sens selon qu'il s'agit des conceptions développées dans le *Tractatus* ou de celles qui sont supposées être

à l'origine de la philosophie du langage ordinaire et de son anti-théoricisme implicite ou explicite. Le premier Wittgenstein peut encore à la rigueur être considéré comme un héritier direct de Frege et du programme frégeén de construction d'une théorie de la signification systématique pour le langage, même s'il commet l'erreur regrettable de situer la « réalité du langage » – que la théorie s'efforce d'atteindre et de décrire – à une profondeur inaccessible. Il en va tout autrement du deuxième Wittgenstein, qui récusé le projet lui-même et semble manifester à l'égard de la théorie en général et des prétentions théoriques de la science linguistique en particulier un scepticisme tout à fait radical. Comme il le dit dans le *Cahier bleu*, nous sommes tentés de croire qu'une phrase n'a de sens que comme élément d'un calcul et que le calcul tout entier est d'une certaine façon présent à l'arrière-plan de n'importe quelle utilisation du langage. La compréhension doit être une activité mentale correspondant à l'effectuation du calcul, c'est-à-dire d'un processus de dérivation complexe qui aboutit à la production du sens et que la théorie linguistique doit s'efforcer de reconstituer. Or, comme le dit Wittgenstein, « lorsque s'évanouit la tentation de penser qu'en un certain sens le calcul tout entier doit être présent en même temps, il n'y a plus aucun intérêt à postuler l'existence d'une espèce particulière d'acte mental en parallèle à notre expression » [CB, p. 90]. En abandonnant l'idée que parler consiste à effectuer un calcul qui procède selon des règles déterminées que nous connaissons au moins inconsciemment et l'idée corrélatrice que la compréhension est une activité mentale qui accompagne la prononciation des mots, Wittgenstein semble adopter une conception de la signification et de la compréhension qui est tout à fait à l'opposé de celle de la linguistique chomskyenne et probablement de la linguistique « théorique » en général.

C'est un fait que, au moment même où ses héritiers supposés (les positivistes logiques) s'efforçaient de développer et d'exploiter certaines des idées centrales du *Tractatus*, Wittgenstein a commencé à les reconsidérer sérieusement et les a pour finir complètement abandonnées. Il a, en particulier, rejeté définitivement deux éléments essentiels que la théorie du langage proposée dans le *Tractatus* avait en commun avec celle de Frege : la conception que l'on peut appeler *augustinienne* du langage – en référence à la manière dont Wittgenstein la critique tout au

début des *Recherches philosophiques* –, et la tendance à interpréter le langage sur le modèle d'un calcul obéissant à des règles qui agissent, pour l'essentiel, en profondeur et à notre insu.

Selon la conception augustinienne du langage, tous les mots sont des noms, dont il est naturel de supposer que la signification a été acquise par la procédure de la définition ostensive, et toutes les propositions sont des combinaisons, ou, comme dit le *Tractatus*, des concaténations de noms. Wittgenstein montre que la thèse selon laquelle tous les mots du langage sont des noms est ou bien complètement vide ou bien manifestement fautive, et que l'assimilation de toutes les propositions à des combinaisons de noms ayant pour fonction de montrer *comment les choses sont* dans la réalité ne rend pas du tout justice à l'extrême diversité des choses que nous appelons « propositions » et des usages qui peuvent être faits d'une proposition. La critique de la définition ostensive – que l'on a tendance à considérer à tort comme l'explication de sens par excellence et celle qui assure la liaison du langage avec la réalité – n'a pas pour but de montrer, contrairement à ce que l'on croit souvent, qu'elle constitue une forme d'explication particulièrement défectueuse, en ce sens qu'elle peut toujours être mésinterprétée, puisque c'est en fait le propre de n'importe quelle explication. Wittgenstein conteste simplement l'idée qu'elle nous fait en quelque sorte sortir du langage à un endroit déterminé (puisqu'elle constitue en fait simplement une règle de substitution qui autorise à remplacer un symbole par un autre), et la position privilégiée que lui octroie la conception augustinienne. Il avait déjà soutenu auparavant, dans la *Grammaire philosophique*, que le langage ne comporte pas deux espèces différentes de règles, les unes ayant pour but d'établir, en des points déterminés, le contact entre le langage et la réalité, et les autres de déterminer les relations qui existent entre les expressions à l'intérieur du langage. Cette critique est importante, parce qu'un des éléments essentiels de la théorie (ou plutôt de la famille de théories) que Wittgenstein rejette est l'illusion que, une fois les signes affectés à la représentation d'une certaine catégorie d'objets (par exemple, les nombres ou les couleurs, mais aussi bien des choses comme la négation ou l'identité), les règles de leur usage découlent de la nature des objets eux-mêmes et peuvent être lues en quelque sorte directement sur eux. Après Frege, le *Tractatus* lui-même avait été une victime typique de ce genre d'illusion, puisque

les noms étaient supposés être associés à des objets d'une façon qui rend immédiatement évidentes les règles syntaxiques qui gouvernent leur usage, à savoir d'une manière telle que leurs possibilités de combinaison dans la proposition élémentaire reflètent simplement les possibilités d'occurrence des objets dans des états de choses. Wittgenstein utilise, pour critiquer ce genre de représentation, la métaphore du corps de signification [*Bedeutungskörper*] que chaque signe est supposé avoir derrière lui et qui fait de la proposition la partie visible d'un arrangement de volumes, les mots ne pouvant être agencés en surface que de la façon qui est autorisée par la combinaison de leurs corps de signification dans l'espace.

La faiblesse principale de la conception augustinienne réside finalement dans la supposition que l'usage du signe peut être condensé en quelque sorte tout entier dans une mystérieuse relation à un objet qu'il désigne. Si l'on applique ce genre de conception au langage dont nous nous servons pour décrire les états et les processus mentaux, on est tenté de croire que l'apprentissage d'un mot comme « douleur » s'effectue par une sorte de définition ostensive privée consistant à montrer en soi-même et à soi-même la chose dont il s'agit, d'une façon qui est susceptible de déterminer des règles d'usage appropriées pour le mot. La réduction à l'absurde de l'idée de langage privé consiste, chez Wittgenstein, à montrer que la notion de définition ostensive privée et, plus généralement, celle d'explication de sens privée, de même que celle de règle privée, sont dépourvues de sens. Son argument principal est que la distinction essentielle entre ce qui *semble* à chaque fois et ce qui *est* une application correcte de la règle disparaît complètement dans le cas d'une règle privée, ce qui vide de toute espèce de contenu l'idée même de correction, et donc de règle.

Le cas des termes qui représentent des propriétés ou des universaux amène Wittgenstein à formuler sa célèbre théorie des *ressemblances familiales*, qui a pour but d'établir que la signification d'un terme général n'est pas constituée et n'a pas besoin d'être constituée par un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes pour que le terme puisse être appliqué légitimement à un objet. Nous expliquons des termes comme « jeu » ou « nombre » simplement en donnant des exemples significatifs. Wittgenstein s'efforce de réhabiliter systématiquement l'explication ordinaire – qui se contente généralement de donner une liste d'exemples et autorise à étendre

l'usage du mot à tout ce qui *ressemble* suffisamment à tel ou tel, ou à plusieurs d'entre eux (mais pas nécessairement à tous), sans que la notion de ressemblance dont il s'agit ait à être précisée davantage –, contre l'explication *réelle*, qui est censée fournir un ensemble de propriétés communes à toutes les choses concernées. Les théories sémantiques de l'espèce courante commettent sur ce point l'erreur de supposer qu'il s'agit de découvrir quelque chose comme la signification réelle des mots, qui doit nécessairement aller au-delà de ce qui est contenu dans les explications de sens approximatives et inexactes que nous sommes en mesure de donner et est seule capable d'expliquer véritablement l'usage que nous en faisons.

Wittgenstein estime, pour sa part, que les mots n'ont pas d'autre signification que celle que nous leur donnons, c'est-à-dire qui peut être contenue dans des explications que nous sommes en principe capables de fournir. C'est le sens de la formule selon laquelle la signification est ce qu'explique l'explication de la signification, et rien d'autre. Il en résulte qu'il ne peut y avoir de discipline consistant à formuler des hypothèses (scientifiques ou non) sur ce que les mots signifient réellement (et à notre insu). Il ne peut donc pas y avoir une théorie de la signification dans un sens comparable à celui auquel il y a une théorie de la matière. Wittgenstein déplore que des théoriciens comme Russell et lui-même aient été victimes de l'illusion que l'analyse logique était comparable à l'analyse chimique et devait, comme elle, mettre au jour des constituants réels. Mais le reproche peut évidemment être adressé aussi bien à tous les linguistes qui rêvent d'une théorie sémantique systématique de la langue naturelle exhibant le sens profond des mots et ses constituants ultimes. On n'explique pas l'usage que nous observons lorsqu'on le considère comme déterminé par une compétence sémantique consistant dans la possession de règles hypothétiques dont nous sommes censés avoir une connaissance *tacite*.

L'idée du langage comme calcul, à laquelle Wittgenstein avait adhéré sans restriction à l'époque du *Tractatus*, a encore été exploitée assez largement par lui dans les écrits du début des années 1930. On voit revenir fréquemment dans les textes de cette période l'idée que la signification d'un mot (mais aussi d'une proposition) est sa place dans un système ou le rôle qu'il joue dans un calcul. Une fois devenue suspecte pour les raisons qui ont été indiquées plus haut, la notion de *système* ou de *calcul* sera supplantée progressivement par celle de

jeu de langage et la caractérisation de la signification en termes de position occupée par un signe dans un système de signes par la formule selon laquelle la réponse correcte à la question de savoir ce qu'est au juste la signification d'un mot est, dans un bon nombre de cas, simplement « son usage dans le langage » [PU, § 43]. La notion de jeu de langage introduit au moins deux éléments nouveaux par rapport à celle de système. D'une part, il n'est plus question d'un système unique et unifié du langage, mais de l'extrême diversité des jeux de langage et de la dynamique en vertu de laquelle de nouveaux jeux de langage apparaissent constamment, pendant que d'autres se transforment ou disparaissent. D'autre part, la notion de jeu de langage a, entre autres choses, pour but de souligner la relation essentielle qui existe, dans l'usage du langage, entre les actes linguistiques proprement dits et des actions d'un autre type, le fait que « parler le langage est une partie d'une activité, ou d'une forme de vie » [PU, § 23].

Avec le déclin de la notion de système, on voit s'effectuer également une évolution que l'on pourrait caractériser (de façon très simplifiée) comme le passage du langage comme (système de) représentation au langage comme action. Le modèle du calcul avait l'avantage apparent d'expliquer de façon plausible que le langage puisse contenir un nombre potentiellement infini de phrases qui peuvent être comprises sans hésitation sur la base d'une connaissance de la signification de leurs constituants et des règles du calcul. Il est significatif que ce problème, qui est encore très présent dans le *Tractatus* et pour lequel, selon une opinion couramment admise, n'importe quelle théorie sémantique acceptable doit nécessairement proposer une solution quelconque, n'apparaît plus nulle part explicitement dans les textes de Wittgenstein, après que le modèle du calcul obéissant à des règles strictes a été répudié comme une des sources principales de la confusion philosophique qui règne généralement à propos du langage. Il est compréhensible que les linguistes et les théoriciens du langage ne soient pour l'instant nullement disposés à accepter la conception défendue par des wittgensteiniens comme Hacker et Baker, selon laquelle on ne peut certainement pas reprocher, comme l'ont fait les générativistes, à la philosophie du langage de Wittgenstein de ne pas expliquer le phénomène de la créativité linguistique, dans la mesure où il n'y a tout simplement rien de clair et de déterminé à expli-

quer et tout au plus une apparence de problème résultant elle-même de confusions philosophiques caractéristiques.

L'AUTONOMIE DE LA GRAMMAIRE & L'ARBITRAIRE DES RÈGLES

À L'ÉPOQUE DU *Tractatus*, Wittgenstein estimait que les coordinations établies entre les noms et les objets qu'ils désignent jouent en quelque sorte le rôle d'antennes qui permettent au langage de *toucher* la réalité. La manière dont il s'exprime au début des années 1930 sur la nature de la définition ostensive – dont il dit que, contrairement à la façon dont on se la représente généralement, elle ne fait qu'étendre le langage ou ajouter un élément à un calcul – pourrait, au contraire, aisément donner l'impression que le langage ou le calcul restent pour ainsi dire suspendus au-dessus de la réalité sans jamais réussir à entrer en contact avec elle : « La liaison entre "langage et réalité" est faite par les explications de mots, qui font partie de la grammaire [*Sprachlehre*], de telle sorte que le langage reste fermé sur lui-même, autonome. » [GP, p. 106]

Bien loin que des corrélations préalablement établies entre le langage et la réalité rendent en quelque sorte la grammaire obligatoire, c'est au contraire dans la grammaire, et elle seule, que s'établissent le contact et la correspondance dont nous parlons avec la réalité. Wittgenstein note que « le langage n'est pas quelque chose auquel on donne d'abord une structure pour l'adapter ensuite à la réalité » [GP, p. 98]. Mais le langage n'est pas non plus une chose dont la structure pourrait résulter de l'obligation de s'adapter à une réalité accessible indépendamment d'elle.

La critique du paradigme référentiel et le fait que, comme le dit Wittgenstein, « tout se passe *dans le langage* » [GP, p. 151] semblent suggérer que la fonction représentative du langage est désormais complètement ignorée ou, en tout cas, a été rendue tout à fait problématique. En réalité, il n'en est rien. Comme l'a souligné notamment Hintikka, le fait que les connexions instaurées entre le langage et la réalité soient inexprimables et que, lorsqu'on s'efforce de les décrire, on ne parvienne jamais à formuler autre chose que des corrélations intra-linguistiques entre des éléments différents du symbolisme ne signifie pas du

tout que les connexions en question n'existent pas ou ne sont pas essentielles. « L'accent mis par Wittgenstein sur les connexions entre différents mouvements dans les jeux de langage, plutôt que sur des relations de représentation allant du langage à la réalité, est uniquement un reflet de sa croyance au langage comme étant le médium universel. »¹²

Il en va de même en ce qui concerne la connexion qui est censée être établie entre la proposition et le fait extra-linguistique qu'elle représente. Cette connexion, pour être indicible, n'en est pas moins tout à fait réelle. « La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. » [RM, p. 63]

Le fait que la concordance entre la pensée et la réalité soit établie, comme le dit Wittgenstein, dans la grammaire – et donc qu'elle soit elle-même, en un certain sens, intérieure au langage – veut dire simplement que la correspondance métaphysique entre deux choses à première vue complètement hétérogènes se réduit, lorsque nous essayons d'en dire quelque chose, à une simple corrélation intra-grammaticale. La correspondance qui doit exister entre la proposition et ce qui la vérifie ne peut, semble-t-il, s'exprimer que dans des évidences de nature purement grammaticale du type « "*p*" est vrai $\Leftrightarrow p$ », « "*p*" est faux $\Leftrightarrow \neg p$ » ou « le fait que *p* = le fait qui rend vraie la proposition que *p* ». Mais il n'y a pas lieu d'en conclure et Wittgenstein n'en conclut certainement pas qu'une proposition n'est jamais comparée qu'avec une autre proposition, et non avec la réalité elle-même. La grammaire garantit la comparabilité de la proposition avec le réel et détermine la manière dont elle peut être comparée avec lui ; elle ne nous dispense évidemment pas d'effectuer réellement la comparaison.

Il résulte de cela que les propositions de la grammaire, même si elles ont le plus souvent la forme de propositions descriptives, ne peuvent à leur tour être confrontées avec la réalité, comme le sont les descriptions que nous pouvons produire de celle-ci, une fois donnée la grammaire. Hacker et Baker ont appelé *autonomie de la grammaire* la thèse selon laquelle les règles de la grammaire ne sont pas susceptibles d'être justifiées par la réalité et pas davantage d'entrer en conflit avec elle. Wittgenstein l'exprime de la façon suivante dans la *Grammaire philosophique* : « La grammaire n'a de comptes à rendre à aucune réalité. Les règles grammaticales

déterminent d'abord la signification (la constituant) ; et, de ce fait, elles ne sont responsables envers aucune signification et, dans cette mesure, arbitraires. » [GP, p. 191] Il n'y a donc aucune possibilité de dire que les règles que nous avons choisies, par exemple, pour le mot « non » sont les bonnes, en ce sens qu'elles correspondent bien à la nature de la chose (la négation). Les règles grammaticales se distinguent des propositions descriptives ordinaires comme le choix conventionnel d'une unité de mesure se distingue d'une indication de longueur.

Toutefois, la comparaison avec le cas d'un système de mesure (l'analogie favorite des conventionalistes, que Wittgenstein utilise lui-même régulièrement) et le choix du terme « conventionalisme » pour caractériser sa position risquent de donner une idée trompeuse de ce qu'elle est réellement. Si les règles de la grammaire sont arbitraires, en ce sens qu'elles ne peuvent être elles-mêmes comparées avec la réalité dans la dimension du vrai et du faux ou de la correction et de l'incorrection, on ne doit pas pour autant supposer que nous avons en un sens quelconque *choisi* arbitrairement entre différentes possibilités. Ce qui est vrai est uniquement que nous ne pouvons pas essayer de justifier les règles et les concepts que nous appliquons à la description de la réalité en disant qu'ils sont les seuls possibles, pour la raison que d'autres règles ou d'autres concepts ne permettraient pas de représenter *correctement* la réalité en question. On ne peut pas tenter de légitimer la grammaire en invoquant une *nature des choses* qui l'a rendue nécessaire, parce qu'il n'y a pas de nature des choses qui précède la grammaire et que, quand nous essayons de parler de la première, il ne peut s'agir en réalité que d'un reflet ou d'une projection de la seconde. Nous croyons être en train de parler de la réalité elle-même et nous sommes toujours à l'intérieur de notre système de représentation. Wittgenstein précise néanmoins que, si la possibilité de donner des raisons présuppose la grammaire, qui par conséquent n'a pas elle-même de raisons, son adoption peut avoir, en revanche, toutes sortes de causes déterminantes : « Le calcul est-il donc accepté arbitrairement par nous ? Aussi peu que la peur du feu, ou d'un homme furibond qui s'approche de nous. » [GP, p. 119]

La thèse de l'autonomie de la grammaire semble impliquer celle de la relativité linguistique et conceptuelle. Et Wittgenstein a été régulièrement soupçonné de défendre sur ce point une position très proche de celle d'auteurs comme

Sapir et Whorf. Les *Remarques sur les fondements des mathématiques* manifestent indiscutablement un certain penchant pour le relativisme, y compris justement en ce qui concerne le cas apparemment le moins favorable à ce genre de conception, à savoir la logique et les mathématiques. Puisque nous n'avons aucun moyen de montrer que nos concepts sont les bons, ne devons-nous pas nous attendre à rencontrer des systèmes conceptuels tout à fait différents et tout aussi (ou aussi peu) justifiés que le nôtre? Selon Hintikka ¹³, le relativisme est directement suggéré par la remarque selon laquelle « ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire –, ce sont des formes de vie » [PU II, p. 226]. Puisque la *cour d'appel sémantique suprême* est constituée par des formes de vie, c'est-à-dire par quelque chose qui nous est donné et que nous acceptons, mais qui peut très bien ne pas être donné à d'autres et accepté par eux, n'en résulte-t-il pas qu'il pourrait très bien y avoir des communautés humaines dont nous ne comprenons pas du tout la forme de vie ni, par conséquent, le langage? Wittgenstein écrit dans un de ses manuscrits : « Un langage que je ne comprends pas n'est pas un langage. »

Mais là réside précisément la difficulté : comment est-il possible, dans ces conditions, de parler de langages que je ne serais pas en mesure de comprendre – et donc probablement aussi d'être qui, tout en étant incontestablement humains, me seraient néanmoins complètement et définitivement impénétrables? Le relativisme conceptuel a malheureusement toutes les chances de se révéler en fin de compte aussi inexprimable que son contraire, puisque nous ne pouvons rien dire de l'intérieur de notre langage sur les relations sémantiques fondamentales qui y existent, et pas davantage sur celles qui pourraient exister dans un langage qui différerait du nôtre au point d'être incompréhensible pour nous. Il est vrai en un certain sens que nous ne pouvons pas appréhender le monde autrement que de la façon qui nous est imposée par la grammaire que nous avons adoptée. Mais il s'agit justement d'une constatation transcendante, et non d'une vérité empirique qui décrirait une possibilité parmi d'autres qui nous étaient également offertes. Wittgenstein semble avoir été lui-même conscient de la difficulté intrinsèque que comporte sur ce point sa pratique de l'anthropologie spéculative ou fictive puisqu'il remarque à un moment donné : « Puis-je donc dire ne serait-ce que : "Ces gens-là nomment *ceci* (un brun, par

exemple) vert rougeâtre"? Serait-ce alors justement un mot pour une chose pour laquelle j'en ai un, moi aussi? S'ils ont réellement un autre concept que moi, cela doit se montrer alors dans le fait que je ne m'y reconnais pas tout à fait dans leur usage des mots. Je n'ai pourtant pas cessé de répéter que l'on pouvait s'imaginer que nos concepts soient différents de ce qu'ils sont. Tout cela était-il du non-sens? » [RC, p. 42]

LE « PARADOXE DE WITTGENSTEIN » & LA MYTHOLOGIE DES RÈGLES

WITTGENSTEIN NE REJETTE certainement pas l'idée anodine et parfaitement correcte que le langage est une activité gouvernée par des règles, mais une conception mythique de la manière dont nous pouvons, de façon générale, être conduits par des règles. Cette critique comporte deux éléments essentiels. D'une part, il est difficile de comprendre comment des règles que nous ne connaissons pas et sur lesquelles nous en sommes réduits, tout comme le linguiste qui cherche à expliquer notre comportement, à formuler des hypothèses, peuvent réellement exercer une fonction normative réelle. Comme le disent Hacker et Baker, « il n'y a pas de comportement normatif aussi longtemps que les règles attendent d'être découvertes ¹⁴ ». Wittgenstein insiste, en tout cas, sur le fait qu'une règle de jeu à laquelle je me réfère explicitement et qui entre dans l'action de jeu elle-même ne doit pas être confondue avec une règle dont l'apprentissage a simplement pour effet que j'agis à présent de telle ou telle manière et qui appartient en tant que cause à ce qu'on peut appeler la « préhistoire » de l'action. Une règle impliquée réellement dans le jeu ne s'oppose pas à une règle invoquée à titre d'hypothèse explicative simplement « comme l'expression "un siège que je vois" à l'expression "un siège que je ne vois pas parce qu'il est derrière moi" » [GP, p. 57]. Wittgenstein répète que la règle, en tant qu'hypothèse causale, est dépourvue de pertinence pour ce que le philosophe cherche à comprendre, à la différence des explications de sens familières, qui sont susceptibles d'être utilisées réellement comme normes auxquelles le locuteur peut confronter son usage du langage.

Mais c'est une chose de remarquer que l'idée de règles que nous consultons et appliquons inconsciemment joue sur une équivoque ou introduit une confusion sérieuse entre deux sens très différents du mot « règle », c'en est une autre de suggérer que la règle au deuxième sens est une chose dont le linguiste et le théoricien du langage eux-mêmes devraient se désintéresser. Wittgenstein remarque que, si l'on appelle le savoir (dans le cas du langage, on pourrait dire la *compétence linguistique* du locuteur) un *état*, alors c'est « au sens où l'on parle de l'état d'un corps, d'un modèle physique. Et donc également au sens physiologique, ou encore au sens d'une psychologie qui parle d'états inconscients d'un modèle d'âme » [GP, p. 57]. Mais c'est bien ainsi que procède la linguistique qui se fixe pour tâche la construction d'un modèle psychologique ou psychophysiologique de la compétence en termes d'états mentaux ou neurocérébraux hypothétiques. Et Wittgenstein ne trouve apparemment rien à redire à ce genre de démarche, en dehors du fait que l'on risque fortement d'oublier que l'on est sorti du domaine grammatical des *états conscients* pour entrer dans un autre, bien différent. Il n'est évidemment pas facile de comprendre comment les mécanismes « sous-jacents » que postule le linguiste pourraient expliquer à la fois l'aspect causal et l'aspect normatif du comportement linguistique ; mais il est plus difficile encore de condamner *a priori* comme futile ou dénuée de sens toute tentative de ce genre.

Le deuxième élément que Wittgenstein conteste dans ce que l'on peut appeler la mythologie des règles est l'idée que celles-ci déterminent le comportement de l'utilisateur à la façon d'une machine qui, indépendamment de ce que peut être la pratique concrète de l'application de la règle et sans que nous y soyons pour rien, produit inexorablement et infailliblement toutes les applications correctes, ou encore à la façon de rails qui fixent une fois pour toutes et sur une distance infinie le chemin à suivre. Même dans le cas de règles qui n'ont rien d'hypothétique et qui sont parfaitement précises et explicites, comme par exemple les règles du calcul arithmétique, les choses ne se passent pas du tout de cette façon. Wittgenstein formule sur ce point un paradoxe dont la conclusion semble être que la règle n'a en fin de compte rien déterminé pour aucun cas, puisque n'importe quelle application déviante de la règle pourrait en principe être présentée comme conforme à la manière dont elle avait été comprise et appliquée antérieure-

ment. C'est du moins ainsi que l'on est forcé de voir les choses, si l'on suppose que la règle, qui est en elle-même muette, ne détermine son application que par le biais d'une interprétation et l'application correcte que par le biais de la seule et unique interprétation correcte. Celui qui a compris la règle est supposé avoir intériorisé quelque chose (l'interprétation) qui excède définitivement les exemples (aussi nombreux que l'on voudra) d'application correcte qui sont supposés attester qu'il a compris la règle comme elle devait l'être. Aucun nombre fini d'applications conformes de la règle ne pourrait garantir que l'interprétation qui a été adoptée était la bonne ou, si l'on préfère, que la règle qui a été suivie était bien celle dont il s'agit, puisque tout ce qui a été fait jusqu'ici peut être mis en conformité avec une infinité de règles différentes dont la divergence n'est susceptible de se manifester qu'à un stade ultérieur par une bifurcation effective dans les applications.

Saul Kripke interprète la position de Wittgenstein comme consistant à soutenir qu'il n'y a finalement aucun fait me concernant qui pourrait être identifié à la compréhension du signe « + », par exemple, comme signifiant l'addition plutôt que n'importe quelle autre opération dont les résultats coïncident avec ceux de l'addition pour tous les couples de nombres qui ont été considérés jusqu'ici. En d'autres termes, rien dans les applications passées ne détermine réellement l'application future, ce qui signifie que je pourrais en principe continuer de n'importe quelle manière sans entrer en contradiction avec ce que j'ai fait antérieurement. Appliqué au langage usuel, cela signifie qu'il n'y a pas non plus de fait qui aurait consisté à donner à un moment quelconque aux mots que nous utilisons un sens déterminé capable de diriger leur usage futur. (« Il ne peut y avoir rien de tel que le fait de vouloir dire quoi que ce soit [*meaning anything*] par un mot quel qu'il soit. ») Kripke lui-même, considérant que la notion chomskyenne de compétence « est normative, et non descriptive », souligne que les remarques de Wittgenstein devraient poser un problème sérieux à ceux qui utilisent cette notion, dans la mesure où la *compétence* ne peut être définie dans les termes d'un modèle dispositionnel ou mécanique idéalisé, et utilisée ensuite sans circularité pour expliquer ce qu'on entend par suivre une règle. « C'est seulement quand nous aurons résolu le problème du scepticisme sur les règles que nous pourrions *alors* définir la "compétence" en termes de suivre une règle. ¹⁵ »

Selon Kripke, Wittgenstein propose une solution sceptique à un paradoxe sceptique. La solution consiste à considérer la personne qui utilise une règle non plus isolément, mais en tant que membre d'une communauté d'utilisateurs dans laquelle elle sera supposée avoir compris la règle comme il se doit si et seulement si les réponses qu'elle considère comme « correctes », simplement en ce sens que ce sont celles qu'elle a une propension naturelle à donner, coïncident normalement avec celles que les autres utilisateurs sont également enclins à fournir. Le seul garant de la correction « objective » dans l'application est la concordance entre les applications individuelles au sein de la communauté, une conception que Hacker et Baker ¹⁶, qui la rejettent catégoriquement, ont appelée la « *community view* ». Kripke n'est ni le premier ni le seul à avoir compris les remarques de Wittgenstein comme signifiant que l'idée de continuer à appliquer un concept ou à utiliser une expression de la même manière qu'auparavant n'a aucun contenu objectif. Cette interprétation se heurte cependant à des difficultés évidentes, dont la première est qu'elle résulte directement de la supposition que la règle ne détermine ses applications que par l'intermédiaire d'une interprétation, ce qui constitue justement l'idée que Wittgenstein remet en question lorsqu'il discute le paradoxe. Il arrive que nous devions effectivement interpréter une règle avant de l'appliquer et que nous hésitions sur l'interprétation ; mais il y a aussi « une façon d'appréhender une règle qui n'est *pas* une *interprétation*, mais qui, d'un cas à l'autre de l'application, se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle", et ce que nous appelons "agir en contradiction avec elle" » [PU, § 201].

Wittgenstein souligne explicitement que l'interposition d'une interprétation entre la règle et son exécution ne supprimerait pas l'indétermination apparente, l'interprétation étant toujours elle-même, comme la règle, suspendue en l'air et incapable de soutenir celle-ci. Puisque le principe de la solution qu'il propose semble contenu dans la remarque selon laquelle « "suivre la règle" est une pratique » et présuppose « un usage constant, une coutume », c'est cette notion de *pratique* (substituée à l'idée que la règle opère à la façon d'une sorte de machine logique en action) qui demanderait à être examinée de plus près et clarifiée davantage qu'elle ne l'a généralement été. Quant à l'idée de la « *community view* », elle a l'inconvénient majeur de remplacer le problème de la correc-

tion objective de l'application par un problème quasiment statistique de consensus dans la façon d'appliquer la règle. Ce que dit la règle pour un cas particulier est subordonné à la réalisation d'un accord, que l'on peut espérer voir se produire le moment venu, mais qui ne peut pas être réellement anticipé sur la façon correcte de le traiter. Or, Wittgenstein soutient que la connexion entre la règle et ses applications n'est pas une connexion empirique causale du genre de celle qui existe entre un mécanisme réel et les mouvement auxquels on peut en principe s'attendre de sa part. Si la connexion n'est pas de nature causale, ce n'est pas parce qu'elle laisse subsister une marge d'indétermination et d'imprévisibilité qui pose un problème, mais au contraire parce qu'une connexion hyperrigide du genre de celle qui existe en pareil cas ne peut justement être qu'une connexion grammaticale. Il ne peut donc y avoir rien d'hypothétique et rien qui puisse faire l'objet d'une découverte dans le fait qu'une action s'accorde ou ne s'accorde pas avec la règle. Corrélativement, il n'est pas question de nier que le maître qui apprend à l'élève à continuer la suite « 2, 4, 6, 8, ... » veuille réellement dire qu'après « 1 000 » on doit écrire « 1 002, 1 004, ... », même s'il est vrai qu'il n'a probablement pas envisagé ce cas particulier et que, comme le dit Wittgenstein, il n'en sait pas plus lui-même sur ce qui doit être fait que ce qui est contenu dans les explications et les exemples qu'il peut donner. Il est parfaitement correct de dire que celui qui a enseigné la règle « ajoutez 2 » savait déjà que l'on doit écrire, après « 1 000 », « 1 002, 1 004, ... ». Il savait cela, observe Wittgenstein [PU, § 187], avec le même genre de certitude totale (et pourtant impossible à justifier par des raisons précises) que quelqu'un qui dit : « S'il était tombé à l'eau, alors j'aurais sauté à sa suite. » S'il y a une difficulté sérieuse, c'est justement parce que, même si la règle ou le sens qu'on lui donne n'agissent pas à distance dans un univers platonicien où toutes les transitions sont pour ainsi dire déjà effectuées, ils déterminent néanmoins bel et bien à l'avance ce qui doit être fait pour le cas particulier considéré comme pour n'importe quel autre.

Enfin, Wittgenstein rejette catégoriquement toute tentation d'assimiler la proposition *a priori* « Le résultat (correct) du calcul est... » à une proposition anthropologique du type « Tous les hommes (ou la plupart d'entre eux) obtiennent comme résultat, lorsqu'ils font le calcul... » La même chose est vraie,

bien entendu, dans le cas des règles qui gouvernent l'usage des mots de la langue naturelle : qu'une couleur s'accorde ou non avec un échantillon de vert fait partie, aux yeux de Wittgenstein, de la grammaire du mot « vert » et n'a rien à voir avec une sorte de décision empirique que traduirait le moment venu le comportement de la collectivité ou de la majorité. La « *community view* » ne peut donc pas être la position intermédiaire stable et satisfaisante que Wittgenstein a cherchée entre, d'une part, une conception magique de la connexion établie *a priori* dans la grammaire entre la signification et l'usage et, d'autre part, l'idée qu'il n'y a pas de connexion du tout, ce qui signifierait que nous vivons en réalité sans nous en apercevoir sous le règne de l'anarchie linguistique complète ou, en tout cas, constamment menaçante.

LA SIGNIFICATION, C'EST L'USAGE

LE CHANGEMENT de perspective qui permet à Kripke de formuler ce qu'il appelle la solution sceptique du paradoxe sceptique attribué à Wittgenstein est, pour une part essentielle, le remplacement d'une conception réaliste de la signification – appuyée sur l'idée de conditions de vérité objectives qui peuvent être ou ne pas être réalisées sans que nous soyons dans tous les cas en mesure de déterminer si elles le sont ou non – par une conception antiréaliste, appuyée sur l'idée de conditions d'assertabilité justifiée pour une proposition. La position de Kripke est que la proposition problématique « *A* veut dire l'addition par "plus" » (ou « *A* veut dire la couleur verte par le mot "vert" ») n'a pas de conditions de vérité mais seulement des conditions d'assertion correcte : la question n'est pas de savoir si quelqu'un veut dire réellement ceci ou cela par un mot quelconque, mais si lui-même et les autres sont ou non justifiés à croire que c'est ce qu'ils veulent dire.

Or le passage d'une conception véri-conditionnelle de la proposition – dans laquelle comprendre la proposition veut dire savoir ce qui est le cas lorsqu'elle est vraie – à une conception vérificationniste – dans laquelle comprendre la proposition veut dire savoir dans quel cas elle peut être légitimement assertée – est justement celui que Wittgenstein est supposé, selon une interprétation plus ou moins reçue, avoir effectué

entre le *Tractatus* et les écrits de sa deuxième période. Ce changement d'attitude semble être illustré de façon typique par sa philosophie des mathématiques, dont la thèse centrale est devenue depuis le début des années 1930 que le sens de la proposition mathématique n'est pas celui d'une assertion portant sur un univers mathématique dans lequel ce qui est affirmé est ou n'est pas le cas, mais est donné par ce qui compte comme une justification pour elle, à savoir la démonstration. Transposée au langage dans son ensemble, une telle conception impliquerait que la signification d'une expression est la contribution qu'elle apporte à la détermination des conditions d'assertion (et non des conditions de vérité) des phrases dans lesquelles elle est susceptible de figurer.

Dummett a soutenu qu'une application conséquente du principe wittgensteinien (mais déjà présent implicitement chez Frege) selon lequel *la signification ne peut pas transcender l'usage* obligeait à remettre sérieusement en question l'idée de conditions de vérité qui pourraient être réalisées sans que nous soyons en mesure de reconnaître qu'elles le sont, puisque, si la compréhension d'une proposition était constituée par la connaissance de conditions de vérité de ce genre, elle contiendrait un élément qui est par nature incapable de se manifester dans l'usage que nous faisons de la proposition. Lorsque Wittgenstein dit que « ce que l'on conçoit comme la justification d'une assertion, cela constitue le sens de l'assertion » [GP, p. 89], il semble à première vue effectuer une conversion explicite à l'antiréalisme. Mais ce qu'il veut dire est probablement exprimé de façon plus correcte lorsqu'il remarque que la question « Comment vérifie-t-on la proposition ? » contribue à déterminer le sens de la proposition ou constitue une partie de sa grammaire. Cela signifie simplement qu'il ne s'agit pas, comme on a tendance à le croire, d'une question « épistémologique » annexe, sans rapport avec la signification ; mais cela ne veut pas dire pour autant que la signification d'une proposition peut et doit être donnée dans tous les cas entièrement en termes de conditions d'assertion. Ne serait-ce qu'en raison de l'usage limité et spécifique que Wittgenstein fait de la notion de « conditions de vérité » dans le *Tractatus*, il est difficile d'extraire de celui-ci l'idée que la signification d'une proposition doit être construite, en termes réalistes, comme étant constituée par ses conditions de vérité. Mais il est probablement aussi excessif et hasardeux de prétendre découvrir

dans les textes postérieurs une proposition nouvelle et peut-être plus prometteuse pour la construction d'une théorie de la signification, qui consisterait à mettre à la place de la notion de conditions de vérité celle de simples conditions d'assertion.

Les théories de la signification de l'espèce standard procèdent généralement de la façon suivante. Chaque proposition est supposée contenir, au moins implicitement, un élément descriptif qui correspond à la représentation d'un fait et qui peut être commun à la proposition déclarative, la proposition interrogative, la proposition impérative, etc. Cet élément, qui peut être représenté par quelque chose comme ce que Wittgenstein appelle un « radical propositionnel », est appelé le sens ; et c'est à ce niveau qu'intervient la question de savoir si la théorie de la signification doit utiliser comme notions centrales celles de vérité et de conditions de vérité ou, au contraire, celles de vérification et de conditions dans lesquelles une proposition peut être considérée comme vérifiée. La théorie du sens est complétée ensuite par une théorie de la force, qui spécifie le type d'acte linguistique (assertion, interrogation, ordre, etc.) qui peut être effectué à l'aide d'une énonciation de la phrase concernée. Il est généralement admis que, sous peine d'être d'une complexité intolérable, pour ne pas dire tout simplement impossible, une théorie de la signification doit nécessairement admettre la distinction entre le sens et la force ou une distinction du même genre. Or, comme le remarque Dummett ¹⁷, Wittgenstein semble précisément nier l'existence d'une distinction entre le sens et la force, et suggérer que l'explication de la signification de la phrase doit être donnée directement dans les termes de l'acte linguistique qu'elle permet d'effectuer (c'est une des choses que pourrait signifier le slogan : *la signification, c'est l'usage*), sans que l'on puisse espérer simplifier la tâche en effectuant un détour préalable par une théorie du sens. Wittgenstein donne, du reste, l'impression de rejeter également une autre distinction considérée généralement comme indispensable : celle que l'on peut faire entre le contenu sémantique proprement dit, qui est constitué par la combinaison du contenu propositionnel et de la force illocutionnaire, et le contenu pragmatique, qui renferme les adjonctions, les spécifications et les modifications introduites dans la signification par l'utilisation effective de la phrase dans un contexte linguistique et extra-linguistique déterminé.

L'AVENIR DE LA THÉORIE DE LA SIGNIFICATION EST-IL CELUI D'UNE ILLUSION ?

SI WITTGENSTEIN avait réellement voulu proposer une façon de construire la théorie de la signification qui soit opposée à celle que l'on peut tirer des idées de Frege et susceptible de la remplacer, il serait effectivement très difficile de dire à quoi pourrait bien ressembler une théorie de la signification du genre de celle qu'il a en tête et de quelle manière elle pourrait réussir à conserver un minimum de systématisme. Mais, comme on l'a déjà fait remarquer, Wittgenstein s'efforce de résoudre des problèmes philosophiques par une approche du langage qui, selon lui, ne peut pas être systématique (même si le langage lui-même l'est), et non des problèmes de théorie du langage. Il n'en reste pas moins qu'il peut donner l'impression de procéder comme quelqu'un qui accumule des objections sceptiques contre la possibilité de construire une théorie de la signification ou même une théorie du langage quelconque, à moins qu'il ne considère déjà toute entreprise de ce genre comme un non-sens intrinsèque. Wittgenstein rapporte que, au cours des discussions qu'ils ont eues avant la guerre sur la logique, Russell s'écriait souvent : « La logique, c'est l'enfer ! » Et il tente d'expliquer cette réaction de la façon suivante : « La raison principale de cette sensation était, je crois, le fait que tout nouveau phénomène du langage auquel on pouvait penser par la suite était susceptible de faire apparaître comme inutilisable l'explication antérieure. (La sensation que l'on avait était que le langage pouvait faire valoir des exigences toujours nouvelles et impossibles, et qu'ainsi toute explication était rendue vaine.) » [RM, p. 88]

Il est tentant de supposer que c'est la discordance extrême qui lui est apparue entre les prétentions et les promesses explicatives de la logique et les exigences du langage, tel qu'il est, qui a amené Wittgenstein à désespérer finalement de toute possibilité d'explication. C'est en tout cas probablement ainsi que ceux qui estiment qu'il n'y a aucune raison de désespérer ou qu'il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre expliqueraient son changement d'attitude.

Hacker et Baker estiment, pour leur part, que Wittgenstein non seulement n'a pas proposé de programme de rechange pour remplacer celui qu'il critiquait, mais encore a montré

qu'il était parfaitement vain d'essayer de nouvelles manières de réaliser un projet qui, de Frege à Dummett, Davidson ou Chomsky, est resté fondamentalement le même et aussi confus et illusoire qu'il l'était au début. Selon eux, un bon nombre de distinctions considérées comme essentielles par la théorie linguistique, notamment la distinction entre le sens et la force, ne sont pas seulement problématiques mais dénuées de sens, et les problèmes qu'elles sont supposées résoudre sont déjà le produit de confusions conceptuelles concernant la nature de choses comme la signification, la compréhension, etc. On n'aurait pas inventé une distinction comme celle du sens et de la force si l'on n'avait pas été convaincu que la compréhension est une activité mentale qui suit les étapes de la construction de la phrase et de sa signification, telle qu'elle résulte des analyses du linguiste ou du théoricien des actes de langage.

On a par moments l'impression, en lisant des wittgensteiniens comme Hacker et Baker, dont la compétence est aussi inattaquable que leur engagement est total, que des analyses conceptuelles et des explications « grammaticales » à la Wittgenstein – qui n'ont pas à exhiber autre chose que ce qui était là sous nos yeux depuis toujours et que, d'une certaine manière, nous connaissons déjà – pourraient résoudre tous les problèmes réels que rencontre le théoricien du langage et qu'il croit devoir résoudre par la postulation d'entités théoriques appropriées comme le contenu propositionnel ou la force, tout en éliminant les problèmes qui n'en sont pas. L'ambition de Hacker et Baker est au fond de faire pour les théories du langage actuellement en vogue quelque chose de comparable à ce que Wittgenstein a cherché à faire pour la théorie de Cantor : persuader les gens qui se laissent séduire par elles de les abandonner, non pas en les réfutant – car on ne réfute pas une image obsédante et trompeuse – mais en montrant que le paradis supposé n'en est pas un. Il est beaucoup trop tôt pour dire si les choses tourneront ou non, sur ce point, comme elles l'ont fait pour la théorie des ensembles transfinis. Mais le moins que l'on puisse dire est que ce précédent n'est pas particulièrement encourageant pour ceux qui envisageraient de monter une machine de guerre wittgensteinienne contre les ambitions et les prétentions de la théorie linguistique contemporaine.

Savoir, croire & agir

LOIS SCIENTIFIQUES & « PRINCIPES DE LA NATURE »

IL EST BIEN CONNU que les propositions qui portent, dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, sur les sciences de la nature sont parmi les plus difficiles de l'ouvrage. Comme l'écrit McGuinness, « la philosophie des sciences est discutée presque exclusivement dans les propositions 6.3, et cette position indique immédiatement ce que Wittgenstein veut établir, à savoir que l'on peut rendre compte des propositions diverses que l'on rencontre dans la science sans avoir à supposer qu'il y a des propositions qui ne sont *ni* des propositions douées de sens (c'est-à-dire, des propositions picturales) *ni* des propositions vides de sens (c'est-à-dire, des tautologies ou des contradictions) » ¹.

Il est facile de comprendre pourquoi une solution satisfaisante de ce problème semble exclue dès le départ dans la perspective du *Tractatus*. Une des assertions les plus fondamentales de l'ouvrage est, en effet, qu'« en dehors de la logique tout est accident » [T 6.3]; ce qui élimine apparemment toute possibilité de rendre compte de la nécessité spécifique qui s'exprime dans les propositions universelles des sciences de la nature. Il ne peut y avoir, selon le *Tractatus*, qu'un seul type de nécessité et un seul type de contingence. Or les lois de la nature ne peuvent être classées de façon acceptable dans aucune des deux catégories. Elles ne peuvent posséder, en guise de nécessité, que l'universalité accidentelle, celle qui consiste dans le fait de « valoir de façon contingente pour toutes les choses » [T 6.1231]. Et elles ne peuvent cependant pas être mises sur le même plan que les propositions empiriques ordinaires, car ce qu'elles affirment excède de façon incommensurable ce qui peut être contenu dans une énumération

quelconque de cas particuliers qui les vérifient. Si elles se vérifient, c'est bien en vertu d'une sorte de bonne grâce de la nature sur laquelle nous n'avons aucune raison de compter, mais cela ne signifie pas qu'elles énoncent simplement que les faits se sont comportés jusqu'ici de la manière que nous espérons ou exigeons.

Le traitement que Wittgenstein applique aux propositions scientifiques est tout à fait différent selon qu'il s'agit de ce qu'on peut appeler les principes généraux de la nature (comme par exemple la loi de causalité) ou de propositions qui décrivent des applications particulières de ces principes aux phénomènes naturels. Les principes s'appliquent à travers des lois scientifiques (par exemple le principe de causalité à travers des lois causales), qui sont des propositions douées de sens, c'est-à-dire des fonctions de vérité (dont nous connaissons *a priori* la forme générale) de propositions élémentaires (dont nous ignorons la forme exacte). Comme dit Wittgenstein, « à travers tout l'appareil logique, les lois physiques parlent quand même des objets du monde » [T 6.3431]. Mais les principes eux-mêmes « ne disent rien, ils manifestent simplement la possibilité de propositions ayant la forme de lois particulières de ce genre ² ».

Wittgenstein considère que « la loi de causalité n'est pas une loi, mais la forme d'une loi » [T 6.32]. C'est ce que Helmholtz avait déjà dit, à peu près dans les mêmes termes. Autrement dit : « "Loi de causalité", c'est un nom générique. Et, de même qu'il y a en mécanique, disons, des lois de minimum – par exemple de moindre action –, il y a en physique des lois de causalité, des lois ayant la forme de la causalité. » [T 6.321] Plus loin, Wittgenstein remarque que « ce qui peut être décrit, cela peut également arriver, et ce que la loi de causalité est censée exclure, cela ne peut pas non plus être décrit » [T 6.362]. Cela signifie que, à la différence d'une hypothèse causale ou d'une loi causale, la « loi » de causalité n'est pas elle-même une hypothèse ou une loi. Nous ne croyons pas pour des raisons plus ou moins déterminantes au principe de causalité, nous savons *a priori* que les phénomènes pourront être décrits de façon causale. Comme le dit Wittgenstein à propos d'une autre de ces lois qui n'en sont pas, « nous ne croyons pas *a priori* à une loi de conservation, nous savons *a priori* la possibilité d'une forme logique » [T 6.33].

Dans une lettre à Russell du mois de janvier 1914, Wittgenstein suggère que la loi de causalité pourrait équivaut simplement à l'affirmation du caractère relatif de l'espace et du temps. Car des événements qui se produiraient sans raison suffisante ne sont pas impensables en eux-mêmes : « AUCUNE intuition *a priori* ne nous fait apparaître de tels événements comme impossibles, *sinon précisément dans le cas où* l'espace et le temps sont relatifs. ³ » S'il en est ainsi, ce que la loi de causalité exclut est précisément que les phénomènes puissent être pensés et décrits par rapport à un référentiel spatio-temporel absolu.

Quoi qu'il en soit de ce point précis, il est clair qu'il y a une analogie importante entre les principes de la nature et les lois logiques puisque, s'il est vrai que les premiers ne sont pas des tautologies et que leurs négations ne sont pas des contradictions logiques, ils montrent néanmoins, tout comme les secondes, quelque chose qui ne peut être dit. D'autre part, comme le remarque Wittgenstein [T 6.3211], ils résultent d'une certaine idée que nous nous faisons *a priori* de la logique du monde : les hommes ont eu le « pressentiment » que l'univers devait pouvoir être décrit selon des lois d'une certaine forme, avant d'être capables de formuler de façon précise les lois en question. (Ce pressentiment, qu'il soit conscient ou non, est en un certain sens la condition nécessaire de toutes les grandes découvertes théoriques.)

On serait presque tenté de dire, dans ces conditions, que le *Tractatus* expose une conception kantienne de la causalité et une conception humienne de l'induction. Car le principe d'induction ne possède pas, pour sa part, le caractère de certitude *a priori* qui doit être rapporté dans tous les cas à un élément de nature purement logique [T 6.3211]. C'est ce que Wittgenstein exprime en 6.31 : « Ce qu'on appelle la loi d'induction ne peut en tout cas pas être une loi logique, car c'est manifestement une proposition douée de sens. Et c'est pourquoi cela ne peut pas non plus être une loi *a priori*. » Étant donné que le critère de l'empiricité d'une proposition est l'existence d'une négation signifiante, c'est-à-dire la possibilité de dire et de penser le contraire de ce qu'elle affirme, le principe de causalité, qui rend inconcevable et indescriptible ce qu'il nie, n'est pas une proposition empirique, mais le principe d'induction en est une.

La raison de cette différence de statut entre les deux principes est probablement la suivante : nous pouvons

parfaitement concevoir, comme le souligne Hume, que le soleil ne se lève pas demain matin ; mais ce que nous ne pouvons pas concevoir est que cet événement « anormal » soit sans raison suffisante, qu'il ne puisse pas trouver sa place dans une explication de type causal. « Que le soleil se lèvera demain, écrit Wittgenstein, est une hypothèse ; et cela veut dire : nous ne savons pas s'il se lèvera. » [T 6.36311] Mais la « forme de loi » qui sert apparemment de fondement à cette hypothèse, à savoir le principe d'uniformité du cours de la nature, n'est pas non plus l'objet d'un savoir au sens propre du terme, mais seulement d'une croyance pratique : « Le processus de l'induction consiste en ceci que nous acceptons la loi *la plus simple* qui puisse être mise en accord avec nos expériences. Mais ce processus n'a pas de fondement logique, il a seulement un fondement psychologique. Il est clair qu'il n'y a pas de raison de croire que le cas le plus simple est également celui qui va maintenant se produire effectivement. » [T 6.363-6.3631]

Le cas du principe de causalité est, comme on l'a vu, sensiblement différent. Il revient, selon Wittgenstein, à affirmer que la réalité peut être décrite selon des lois, sur le mode de la légalité [*Gesetzmässigkeit*] : « S'il y avait une loi de causalité, alors elle pourrait s'énoncer : "Il y a des lois de la nature." Mais assurément on ne peut pas dire cela : cela se montre. » [T 6.36]

Le principe d'induction, tel que Wittgenstein le formule dans le *Tractatus*, n'a pas trait à l'existence de lois, mais à notre conviction que la loi la plus simple pourra toujours être appliquée (en compliquant suffisamment les lois, on peut toujours réussir à expliquer un événement récalcitrant) ; et c'est pourquoi le principe *dit* réellement quelque chose et constitue une supposition réelle. Dire que nous procédons selon le principe d'induction, c'est dire que nous formulons nos hypothèses et nos lois sans tenir compte de la possibilité de certaines complications « imprévues », que nous ne croyons pas devoir leur imposer un degré de complexité supérieur à celui qui est exigé par l'ensemble des phénomènes connus actuellement. Le cas le plus simple est celui qui est en accord avec nos hypothèses et nos lois actuelles, et cette simplicité se mesure par le nombre et la nature des hypothèses supplémentaires *ad hoc* que nous devrions introduire pour expliquer les événements, si les choses se passaient de façon totalement imprévue (par exemple, si le soleil ne se levait pas demain matin). Il est clair que nous pourrions toujours en pareil cas maintenir le système

d'hypothèses par lequel nous expliquons le comportement « normal » des corps célestes, à condition d'introduire suffisamment d'hypothèses auxiliaires ; mais dans de telles conditions nous ne pourrions probablement pas continuer à considérer que nos hypothèses expliquent les phénomènes de la manière la plus simple qui soit. Cette complexité inattendue devrait à son tour être réduite pour que nous puissions estimer que nous disposons à nouveau d'une explication ; et il n'y a pas de raison de croire qu'elle pourrait l'être effectivement.

Considéré de ce point de vue, le principe d'induction veut dire à peu près ceci : nous n'envisageons pas d'avoir à réviser nos hypothèses de façon constante et de n'importe quelle façon. Ou encore : nous imposons des restrictions relativement sévères (et considérées comme allant de soi) à ce qui pourra se présenter dans le futur comme un phénomène nouveau (susceptible, le cas échéant, de nous amener à reconsidérer nos explications actuelles). Si les phénomènes se produisaient de façon totalement imprévisible au regard des lois que nous connaissons, cela n'ébranlerait pas notre conviction *a priori* qu'ils obéissent à des lois, parce que nous ne pouvons pas penser autrement ; mais nous serions probablement moins portés à croire ce que dit le principe d'induction, à savoir que la loi qui explique de la façon la plus simple nos expériences actuelles expliquera de la même manière nos expériences futures. En d'autres termes, ce que nous nous représentons sous le nom d'« absence de lois » n'est en réalité rien d'autre qu'un système de lois irréductiblement complexes (d'un degré de généralité extrêmement faible) dont le principe d'induction nous interdit précisément d'envisager la nécessité éventuelle.

Dans les *Remarques philosophiques*, Wittgenstein affirme à nouveau que le principe d'induction doit être traité comme un principe de simplification ou d'économie : « Mon expérience parle en faveur du fait que *cette* hypothèse pourra représenter telle ou telle expérience future *de façon simple*. S'il se révèle qu'une autre hypothèse représente le matériau empirique de façon plus simple, alors je choisis la méthode la plus simple. Le choix de la représentation est un processus qui repose sur ce qu'on appelle l'induction (pas l'induction mathématique). [...] On n'abandonne l'hypothèse qu'à un prix toujours plus élevé. L'induction est un processus selon un principe économique. » [REM, § 226-227] Ce qui est important n'est donc pas que nous nous attendions à ce que les lois

actuelles s'appliquent dans le futur, mais que nous nous attendions à ce qu'elles s'y appliquent de façon simple. Wittgenstein remarque que « la question de la simplicité de la représentation par une hypothèse admise déterminée se rattache [...] immédiatement à la question de la probabilité » [REM, § 227]. Mais la probabilité dont il s'agit ici n'est pas celle dont parle le calcul des probabilités : Wittgenstein l'appelle la « probabilité de l'induction » (par opposition à la « probabilité d'un événement »), et elle se mesure par « l'inconfort qu'il y aurait pour moi à renoncer à cette induction » [WCV, p. 70-71]. C'est-à-dire qu'en fait elle ne se mesure pas – tout au moins, pas au sens du calcul des probabilités !. Une loi de la nature qui a été jusqu'ici vérifiée constamment peut être dite, si l'on veut, hautement probable, mais « “probable” signifie en l'occurrence : simple, commode » [WCV, p. 72].

Comme le remarque Wittgenstein, « la physique n'est pas de l'histoire. Elle prophétise. Si l'on voulait concevoir la physique uniquement comme un rapport sur les faits qui ont été observés jusqu'ici, alors il lui manquerait la chose la plus essentielle, la relation au futur. Elle serait comme le récit d'un rêve » [WCV, p. 74]. Ce qui se passe n'est donc pas que le succès répété des prophéties de la physique justifie d'une manière quelconque sa tendance (constitutive) à prophétiser (c'est le sens de l'objection classique selon laquelle notre adhésion au principe de l'uniformité du cours de la nature résulte elle-même d'une induction) ; c'est plutôt que ces succès répétés font monter de façon constante le prix que représenterait pour nous l'abandon des hypothèses qui sont en cause, et c'est ce que l'on veut dire en disant qu'ils les « confirment » ou les « corroborent » : « La probabilité d'une hypothèse a sa mesure dans la quantité des éléments probants qui sont nécessaires

I. « Un postulat doit être d'une espèce telle qu'aucune expérience concevable ne peut le réfuter, même s'il peut être extrêmement inconfortable de rester attaché au postulat. Dans la mesure où on peut parler ici d'une inconfort plus grande ou plus petite, il y a une probabilité plus grande ou plus petite du postulat. Parler d'une mesure de cette probabilité est cependant jusqu'à nouvel ordre dénué de sens. » [GP, p. 230] C'est un peu, dit Wittgenstein, comme si on voulait mesurer le degré de ressemblance qui existe entre deux espèces différentes de nombres. Pour illustrer le rôle du postulat, compris de cette façon, il se sert volontiers (dans le même passage, par exemple) de la comparaison avec un dispositif mécanique comme le différentiel.

pour rendre avantageuse son abolition. C'est seulement dans ce sens que l'on peut dire que l'expérience uniforme répétée dans le passé rend probable la persistance de cette uniformité dans le futur. » [REM, § 229]

Comme l'écrit McGuinness à propos des conceptions exposées dans le *Tractatus*, « la loi d'induction n'est pas un vrai principe scientifique et elle diffère de toutes celles qui le sont réellement à un certain point de vue. Elle consiste à assumer un certain cadre [*framework*] et un certain degré de finesse (autrement dit, une certaine manière d'employer ce cadre) et à affirmer alors que ce réseau particulier à ce degré de finesse particulier s'adaptera inévitablement au futur »⁴. Cela veut dire simultanément que nous n'avons pas de certitude absolue qu'il s'y adaptera et que nous ne renonçons pas facilement à l'y adapter. (Une théorie confirmée est précisément une théorie qui oppose un degré de résistance élevé à une évidence contraire.)

Le *Tractatus* compare les théories scientifiques à des systèmes de coordonnées de nature purement géométrique, dont toutes les propriétés « peuvent être indiquées *a priori* » [T 6.35]. Ce qui est postulé dans nos constructions scientifiques, ce sont uniquement des systèmes de représentation, non des états de choses représentables : « Nous pouvons seulement postuler des règles selon lesquelles nous voulons parler. Nous ne pouvons pas postuler des états de choses. » [WCV, p. 32] (C'est, du reste, parce que nous ne pouvons pas postuler autre chose que des règles de description que ce que dit le principe d'induction ne peut à proprement parler faire l'objet d'un postulat.) Pour Wittgenstein, le choix d'une mécanique est le choix d'une certaine forme de description : « La mécanique détermine une forme de description du monde en disant : toutes les propositions qui font partie de la description du monde doivent être obtenues à partir d'un certain nombre de propositions données – les axiomes mécaniques – en procédant d'une manière déterminée. Par là, elle fournit les pierres à bâtir pour la construction de l'édifice scientifique et dit : quelque espèce d'édifice que vous vouliez mettre sur pied, il doit toujours être constitué d'une manière ou d'une autre avec ces pierres et elles seules. » [T 6.341] Mais le succès d'une mécanique, en tant que « tentative pour construire selon un plan unique toutes les propositions *vraies* dont nous avons besoin pour la description du monde » [T 6.343], ne nous apprend par lui-même rien sur le

monde. Ce qui nous apprend quelque chose sur le monde est que l'adoption de cette forme de description nous conduise à une description de tel ou tel type.

Qu'une image puisse être décrite à l'aide d'un réseau de carrés, de triangles ou d'hexagones du type de celui qui est évoqué en T 6.341, cela ne nous dit rien sur cette image, sinon qu'elle est de nature géométrique, qu'elle peut être décrite géométriquement ; cela ne nous renseigne pas sur sa géométrie particulière, par exemple sur sa forme et sa position [T 6.35], car, si cette image particulière peut être décrite à l'aide d'un réseau de forme donnée, n'importe quelle image du même type le peut également [T 6.342]. En revanche, c'est un fait qui ne dépend évidemment pas uniquement des propriétés du mode de représentation qu'un réseau déterminé d'une finesse déterminée permette de décrire plus ou moins *complètement* une image ; et c'est également un fait empirique qu'un de ces réseaux nous conduise à une description *plus simple* qu'un autre. De même, dans le cas d'un langage théorique, « cela ne dit rien non plus sur le monde, qu'il puisse être décrit par la mécanique newtonienne ; mais bien qu'il puisse être décrit par elle *de la manière* dont il peut l'être justement. Cela dit également quelque chose sur le monde, qu'il puisse être décrit plus simplement par une mécanique que par une autre » [T 6.342].

Ce qui constitue à proprement parler une information sur le monde est donc que, dans les limites fixées *a priori* par un système de représentation, nous parvenions à un degré de précision et de simplicité donné dans la description des phénomènes. (Que le monde puisse être décrit, et plus précisément décrit sur le mode « pictural » au sens du *Tractatus*, est une chose qui n'est pas plus en question chez Wittgenstein que chez Hertz.) Des principes comme le principe de raison, le principe de la continuité ou celui du moindre effort dans la nature exhibent simplement les propriétés « géométriques » du réseau et ne nous apprennent rien sur ce que celui-ci est supposé décrire [T 6.34 & 6.35]. Mais si le choix d'un système de mécanique est réellement le choix d'une forme de description, il faut supposer également que des principes tels que les lois du mouvement newtoniennes font partie à proprement parler de la détermination du système de coordonnées et non de la description de quelque chose à l'aide d'un système de ce genre. Pourtant, si la loi de causalité énonce simplement (ou plus exactement montre), comme le suggère Wittgenstein, qu'il y

à des lois de la nature en général, il y a une différence évidente entre elle et, par exemple, la loi d'inertie ; mais il est difficile de dire ce que peut être exactement cette différence dans la perspective du *Tractatus* (peut-être pourrait-on dire qu'il y a des principes qui traitent des propriétés de n'importe quel réseau possible et d'autres qui traitent simplement des propriétés d'un réseau particulier).

Ce qui est clair, en tout cas, est que les principes de la mécanique ne peuvent être considérés comme des généralisations inductives obtenues à partir d'observations plus ou moins systématiques ; ils ont plutôt le caractère de règles déterminant *a priori* ce que peuvent être un fait et une loi dans le domaine scientifique concerné. Ils sont donc « arbitraires », mais cet arbitraire est limité de deux façons : d'une part, par ce que Wittgenstein appelle nos intuitions ou nos pressentiments concernant la logique du monde, à savoir la possibilité de le décrire selon une certaine forme de légalité ; d'autre part, par la nécessité de parvenir à une description adéquate (au sens indiqué ci-dessus) des phénomènes.

LA « SUPERSTITION » CAUSALE & LE PRINCIPE D'INDUCTION

IL VA DE SOI que ce que Wittgenstein dit du principe de causalité est tout à fait compatible avec sa conviction que « la croyance au *nexus* causal est la *superstition* » [T 5.1361]. Dire qu'il y a des lois ayant la forme de la causalité n'est pas dire qu'il y a un *nexus* causal, en ce sens que quelque chose devrait nécessairement arriver par le fait que quelque chose d'autre est arrivé. Si l'induction pose un problème de « fondement » ou de « justification », c'est précisément parce que nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de connexions causales nécessaires entre les phénomènes ; sans quoi nous ne pourrions pas concevoir ce qui est arrivé dans le passé comme compatible *a priori* avec quoi que ce soit qui pourrait arriver dans le futur.

C'est la croyance au *nexus* causal qui entraîne l'illusion que « les lois de la nature, comme on les appelle, constituent les explications des phénomènes naturels » [T 6.372], une conception dont on peut dire que, pour Wittgenstein, elle représente la forme moderne par excellence de la superstition : « C'est

ainsi qu'ils s'arrêtent aux lois de la nature comme à quelque chose d'intangible, de la même manière que les Anciens s'arrêtaient à Dieu et au Destin. Et les uns et les autres ont en vérité raison, et tort. Les Anciens sont en tout état de cause plus clairs, dans la mesure où ils reconnaissent un point d'arrêt clair, alors qu'avec le nouveau système on doit avoir l'impression que tout est expliqué. » [T 6.372]

Tout comme « le monde est indépendant de ma volonté » [T 6.373], il est indépendant de mes anticipations et de mes prévisions. Si celles-ci se réalisent, cela ne peut être que par une sorte de « grâce du destin » [T 6.374]. Les théories et les lois scientifiques nous fournissent des *descriptions* du monde dont nous sommes convaincus, pour des raisons psychologiques, qu'elles continueront à s'appliquer dans le futur ; mais elles n'expliquent évidemment pas pourquoi quelque chose en général arrive, pourquoi il y a des faits – c'est la (pseudo-)question de l'éthique et de la métaphysique –, ni en vertu de quoi une chose qui arrive peut en faire arriver une autre. En ce sens, elles n'expliquent pas pourquoi le soleil s'est levé aujourd'hui, et encore moins pourquoi il se lèvera demain.

On pourrait dire que, selon le *Tractatus*, l'attitude éthique consiste à vivre comme si le monde avait commencé à l'instant présent et ne devait pas avoir de futur, alors que l'attitude superstitieuse consiste à vivre comme si le Destin avait des obligations envers nous, et était notamment tenu par ce qu'il a voulu ou permis antérieurement. Mais, comme le remarque Wittgenstein lui-même, la science ne peut pas « vivre dans le présent ». La conviction première du scientifique est que l'univers peut être compris, c'est-à-dire décrit selon des principes relativement simples et stables. Einstein a caractérisé explicitement cette conviction comme étant d'essence religieuse ; et il a déclaré que, pour sa part, il croyait « au Dieu de Spinoza, qui se révèle dans l'harmonie ordonnée de ce qui existe, et non en un Dieu qui se préoccupe des destinées et des actions des êtres humains ⁵ ». Ce serait une erreur de rapprocher cette conception de celle qui est exprimée en T 6.432 : « Comment est le monde, c'est une chose qui est complètement indifférente pour ce qui est d'ordre supérieur. Dieu ne se révèle pas *dans* le monde. » Il faut comprendre cela comme signifiant qu'il ne se révèle pas non plus dans ce qu'on est convenu d'appeler l'ordre et la beauté de l'univers. En un certain sens, la religion dans les limites de la rationalité scienti-

fique est une superstition pire que les autres, à cause de son caractère apparemment rationnel. Si le point de vue religieux est la croyance que quelque chose de supérieur aux événements du monde se révèle d'une manière ou d'une autre dans ces événements, alors l'éthique du *Tractatus* n'a, contrairement à ce qu'on a suggéré parfois, absolument aucun caractère religieux : « Ce n'est pas *comment* le monde est, qui constitue l'élément mystique, mais *qu'il* est. » [T 6.44]

Le dogme central du rationalisme wittgensteinien dans le *Tractatus* étant la non-existence d'une nécessité autre que logique, il est facile de comprendre pourquoi la croyance à un « fondement » de l'induction représente l'irrationalité par excellence. Un tel fondement ne saurait exister, en effet, que dans la mesure où le Destin ou la Nature peuvent être contraints par une autre logique que la logique. Selon le *Tractatus*, tout ce que nous pouvons penser peut arriver ; mais c'est un fait qu'il y a un grand nombre de choses que nous pouvons penser, dont nous ne croyons pas qu'elles puissent arriver. Une telle attitude n'est ni rationnelle ni irrationnelle, parce que de toute façon, comme le reconnaît clairement Hume, il n'est pas en notre pouvoir de nous comporter autrement. Ce qui est irrationnel, c'est de chercher des raisons pour cela. La position de la science à l'égard de l'inconnu (dont le futur est un cas particulier) est, comme nous l'avons vu, aux antipodes de celle de l'éthique, telle que la conçoit le *Tractatus* ; car elle relève nécessairement de la crainte ou de l'espérance (que celles-ci ne s'avouent pas comme telles, c'est cela la superstition rationaliste). De la part de Dieu, nous nous attendons, comme on l'a dit, à une certaine subtilité, mais non à de la bassesse. (Que nous devions réformer fréquemment nos explications et nos théories est l'expression de la subtilité de Dieu ; que nous ne puissions plus nous fier à aucune de nos inductions, cela serait de sa part de la bassesse.)

Si l'on met à part les difficultés soulevées par le maintien de la théorie picturale dans le cas des propositions de la science (tout au moins de celles qui ont un caractère indiscutablement empirique), on se rend compte que ce qui rend la position de Wittgenstein particulièrement difficile et précaire est la juxtaposition des éléments suivants :

1. Dans le discours de la science, il doit être possible de distinguer, comme le dit Hertz, entre les données « qui proviennent des nécessités de la pensée, celles qui proviennent

- de l'expérience et celles qui proviennent de notre choix arbitraire ⁶».
2. Ce qui provient des nécessités de la pensée et ce qui résulte du libre choix d'un système de représentation est *a priori*; et tout *a priori* est de nature logique (même s'il ne se formule pas dans des propositions logiques, au sens strict du terme).
 3. Même les nécessités de la pensée n'entrent en ligne de compte qu'à partir du moment où nous avons choisi arbitrairement un certain système de représentation. En ce sens, tout *a priori* peut être dit postulé, même l'*a priori* logique au sens étroit. Si l'on a souvent eu l'impression que les lois logiques elles-mêmes devaient être postulées par nous, c'est parce que « nous pouvons en effet les postuler [*fordern*] dans la mesure où nous pouvons postuler une notation suffisante » [T 6.1223]. L'*a priori* ne peut être exprimé autrement que dans les conséquences nécessaires d'un choix arbitraire : ce qui n'est pas arbitraire dans un système de notation est que « si nous avons déterminé arbitrairement quelque chose, alors quelque chose d'autre doit être le cas. (Cela découle de l'essence de la notation.) » [T 3.342]
 4. En adoptant un principe comme le principe de causalité et d'autres de la même espèce, nous imposons *a priori* une certaine forme aux propositions de la science; mais cette forme logique devient par le fait une forme sans antithèse : elle n'est pas opposée à d'autres possibles, puisque celles-ci se trouvent du même coup exclues du domaine de ce qui peut être pensé. Ni ce que le principe de causalité affirme ni ce qu'il nie ne peut à proprement parler être dit.
 5. Nous pouvons néanmoins être conduits à abandonner une forme de description scientifique, même au plus haut niveau de généralité et d'abstraction, non pas exactement parce qu'elle devient impossible en elle-même, mais parce qu'elle ne nous permet plus d'aboutir à une description unitaire suffisamment simple des phénomènes. Il devrait donc, semble-t-il, y avoir une histoire de l'*a priori* lui-même, une histoire des principes, c'est-à-dire de nos « intuitions [*Einsichten*] *a priori* concernant la forme que l'on peut donner aux propositions de la science » [T 6.34].

Si les principes de la nature ont réellement la propriété de rendre ce qu'ils nient non pas seulement faux, mais inconce-

vable, ils correspondent à ce que Wittgenstein appellera par la suite des propositions « grammaticales ». Cela ne vaut naturellement pas seulement pour ceux qu'il mentionne explicitement dans le *Tractatus*, mais également pour un principe comme le principe de covariance générale de la relativité : celui-ci fait partie de ce que Wittgenstein appellerait la « grammaire » de la science, dans la mesure où il impose *a priori* une certaine forme à tout ce qui peut se présenter comme une loi de la nature. Et il faut se souvenir ici que, comme il le dit, « ce qui correspond à une nécessité dans le monde doit être ce qui dans le langage semble une règle arbitraire » [PAI, p. 133]. Ou encore : « Le seul corrélat qui existe dans le langage à une nécessité de nature est une règle arbitraire. Cette règle est la seule chose que nous puissions extraire de cette nécessité de nature pour la mettre dans une proposition. » [PU, § 372] De là cette impression que la nécessité qui est perçue comme intrinsèque est, en réalité, imposée en quelque sorte arbitrairement aux choses par la manière dont nous avons « choisi » d'en parler.

La position spéciale du principe d'induction provient du fait qu'il ne peut être considéré, selon les critères wittgensteiniens, ni comme réellement *a priori* ni comme réellement empirique. Il est empiriquement doué de sens, et il n'est pas *a priori* en ce sens-là; mais il est *a priori*, si cela veut dire qu'il n'est pas dérivé de l'expérience ni fondé sur elle. Il n'a cependant pas trait au choix d'une forme de description particulière, et n'est donc pas non plus arbitraire au sens usuel du terme : il formule simplement notre assurance ou notre espoir que, quoi qu'il arrive, nous trouverons une explication suffisamment simple et générale pour n'avoir pas à renoncer à notre idée d'une certaine uniformité du cours de la nature – ce qui, en un certain sens, signifie que certaines choses n'arriveront pas, et en un autre signifie moins que cela, parce que le principe est manifestement trop général pour être une proposition réellement testable et réfutable.

Wittgenstein est resté par la suite relativement proche des conceptions qu'il avait développées sur ce point dans le *Tractatus*, puisqu'il a déclaré à plusieurs reprises que la nature de l'« inférence » inductive se manifestait de la façon la plus nette dans les cas où notre comportement à l'égard de l'événement attendu est déterminé d'une manière telle que nous n'avons pas de prise réelle sur lui. Notre conviction qu'un

événement se produira peut être comparée à la crainte que cet événement ne se produise : « La nature de la croyance à l'uniformité de ce qui arrive apparaît peut-être de la façon la plus claire dans le cas où nous ressentons de la peur devant ce qui est attendu. Rien ne pourrait m'inciter à mettre ma main dans la flamme – bien que pourtant je ne me sois brûlé *que dans le passé*. La croyance que le feu me brûlera est de la nature de la peur qu'il ne me brûle. » [PU, § 472-473]

Pour prendre un exemple apparemment très différent, au lieu de dire qu'il est plus « rationnel » de calculer la résistance des parois des chaudières que d'abandonner les choses au hasard, il vaudrait peut-être mieux dire que l'homme ne choisit pas de la calculer plutôt que de ne pas le faire, pas plus qu'il ne choisit de penser plutôt que de ne pas penser : « Dans quel but l'homme pense-t-il ? À quoi est-ce que cela sert ? – Dans quel but construit-il les chaudières à vapeur *par le calcul* et ne s'en remet pas au hasard pour la résistance de leurs parois ? Ce n'est tout de même qu'un fait d'expérience, que les chaudières qui ont été ainsi calculées n'explorent pas aussi souvent ! Mais de même qu'il ferait n'importe quoi plutôt que de mettre la main dans le feu qui l'a brûlé antérieurement, il fera n'importe quoi plutôt que de ne pas calculer la chaudière. – Mais, étant donné que les causes ne nous intéressent pas, nous dirons : les hommes pensent effectivement ; ils procèdent, par exemple, de cette manière lorsqu'ils construisent une chaudière à vapeur. – Est-ce que maintenant une chaudière obtenue de cette façon ne peut pas exploser ? Oh si ! L'homme pense-t-il par conséquent parce que penser a fait ses preuves ? – Parce qu'il pense qu'il est avantageux de penser ? (Éduque-t-il ses enfants parce que cela a fait ses preuves ?) » [PU, § 466-467]

Cela ne signifie pas exactement que nous n'ayons aucune raison de croire que ce que nous attendons arrivera. Ce qui est vrai est que nous agissons de telle ou telle manière et que nous donnons ceci ou cela comme raison, en l'occurrence l'expérience passée. Ce que nous avons expérimenté de façon répétée dans le passé constitue précisément la seule chose qui puisse être appelée une raison en pareil cas. « Celui qui dirait qu'on ne peut pas le convaincre par des indications sur des choses passées qu'une chose quelconque arrivera dans le futur – celui-là, je ne le comprendrais pas. On pourrait lui demander : que voulez-vous donc entendre ? Quelle sorte d'indications appelez-vous des raisons de croire cela ? Qu'appelez-vous

donc “convaincre” ? Quelle espèce de conviction espérez-vous obtenir ? – Si *ces choses-là* ne sont pas des raisons, que sont donc des raisons ? – Si vous dites que ce ne sont pas des raisons, alors vous devez bien pouvoir indiquer ce qui devrait être le cas pour que nous puissions dire à bon droit que nous avons des raisons pour notre supposition. Car, remarquez bien : des raisons ne sont pas ici des propositions dont découle logiquement ce qui est cru. Mais ce n'est pas comme si l'on pouvait dire : pour la croyance, il suffit précisément de moins que pour le savoir. – Car ce dont il s'agit ici n'est pas de se rapprocher de la consécution logique. » [PU, § 481]

En d'autres termes, le « scepticisme » humien concernant la possibilité d'une justification de nos inférences inductives se ramène simplement à la constatation du fait que nos raisons de croire que le soleil se lèvera demain matin ne *peuvent* pas être exprimées dans des propositions d'où il s'ensuivrait logiquement que le soleil se lèvera demain matin. Et si nous disons que nos raisons rendent à tout le moins probable l'occurrence de l'événement attendu, cela revient simplement à dire que ce sont de *bonnes* raisons selon un certain critère (qui n'est pas lui-même fondé sur des raisons), ou encore que nous considérons comme bonnes des raisons de ce genre [PU, § 482].

La possibilité d'une justification par l'expérience dépend d'un certain concept de ce que peut être une justification par l'expérience, un concept qui ne peut manifestement pas être justifié à son tour par l'expérience. Ce n'est pas, comme le suggèrent Hume ou Russell à propos du problème de l'induction, une chose regrettable et gênante, mais une nécessité conceptuelle : « La justification par l'expérience a une fin. Si elle n'en avait pas, alors elle ne serait pas une justification. » [PU, § 485]

Nos justifications ont donc par essence, et non pas du fait de notre ignorance ou de notre précipitation, une fin ; et le point capital est que « la fin n'est pas le présupposé sans fondement, mais la manière d'agir sans fondement » [CE, § 110 ; cf. § 204]. Nous avons acquis certaines croyances essentiellement en apprenant à agir d'après elles ; et cela signifie que nous ne les avons pas réellement apprises : « Les propositions qui sont fixes pour moi, je ne les apprends pas expressément. Je peux les *trouver* après coup comme l'axe de rotation d'un corps qui tourne. Cet axe n'est pas fixe en ce sens qu'il est tenu fixe, mais le mouvement qui a lieu autour de lui le détermine comme n'étant pas mu. » [CE, § 152 et 144]

Nous n'avons pas vraiment appris le principe général en vertu duquel ce qui est toujours arrivé arrivera à nouveau, nous avons appris à agir plus ou moins aveuglément dans chacune des circonstances qui en constituent des cas particuliers [CE, § 133]. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein cite Faust [CE, § 402] :

... und schreib getrost
« Im Anfang war die Tat. »¹

Il y a des propositions ayant la forme de propositions empiriques qui sont au fondement de tout notre système d'action, et donc également de pensée. Et dire cela, c'est dire qu'elles ne fonctionnent pas comme des hypothèses que nous remplacerions par d'autres, le cas échéant ; car l'édifice de notre savoir s'est construit d'une manière telle à partir d'elles qu'elles sont à leur tour supportées de façon inébranlable par tout ce qu'elles supportent [CE, § 248].

LA CERTITUDE & LE DOUTE

WITTGENSTEIN REMARQUE qu'en apprenant le langage l'enfant a appris en même temps ce qui peut et ce qui ne peut pas faire l'objet d'un doute et d'un examen [CE, § 472]. Il y a un grand nombre de choses qui, sans avoir été forcément énoncées de façon explicite, ont été mises à l'écart des voies normales de la recherche [CE, § 88]. Elles sont « ancrées dans toutes mes questions et réponses d'une manière telle que je ne peux pas y toucher » [CE, § 103]. Elles font partie de notre système de référence [CE, § 83] ; et elles ne sont à proprement parler ni vraies ni fausses, car elles constituent en quelque sorte le fond immuable sur lequel s'opère la distinction entre « vrai » et « faux » [CE, § 94].

Comme l'écrit Wittgenstein, « il y a certains doutes que l'homme raisonnable n'a pas » [CE, § 220]. Ne pas avoir ce genre de doutes, cela fait partie de ce que nous appelons la rationalité ; et cela n'a par conséquent pas vraiment de justification rationnelle. La difficulté est de bien comprendre que cela n'a rien à voir avec ce que le scepticisme traditionnel a appelé les

limites ou les faiblesses de notre entendement ou de notre raison. Il y a certaines assertions empiriques dans lesquelles il est logiquement impossible que nous nous trompions, ou du moins que nous nous trompions de façon régulière, parce que, si cette éventualité avait un sens, nous ne pourrions plus donner aucune signification à des mots comme « savoir », « ignorer », « avoir un doute », « se tromper », etc. : « Celui qui n'est certain d'aucun fait, celui-là ne peut pas non plus être certain du sens de ses mots. » [CE, § 114] En ce sens, on peut dire que l'existence même d'un langage implique l'incontestabilité de certains faits, ou encore que, comme le souligne Wittgenstein, la possibilité de se comprendre présuppose un accord non pas seulement sur des concepts, mais également sur des jugements [PU, § 242].

Le propre de ces propositions empiriques, très souvent informulées, qui jouent un rôle assez analogue à celui de propositions mathématiques ou logiques, est qu'en dépit de leur caractère empirique nous ne voyons pas clairement quel type d'expérience pourrait éventuellement nous amener à les reconsidérer. Cela se rattache évidemment au fait que nous ne pouvons pas non plus indiquer une évidence spécifique sur la base de laquelle a été acquise notre certitude à leur égard : nous les avons pour ainsi dire avalées sans nous en rendre compte avec tout le reste. Leur vérité – si l'on peut parler de quelque chose de ce genre – est tacitement présupposée par tout ce que nous appelons tester, confirmer, réfuter, expérimenter, prédire, etc.

Une des propositions de ce genre est que le monde existe depuis plus de cinq minutes ; une autre est que, tout comme il a un passé, il aura un futur, et un futur qui ressemblera au passé sur un certain nombre de points. Il n'est pas *logiquement* absurde de supposer que la terre a commencé à exister il y a seulement cinq minutes (avec tous les vestiges, les documents historiques, les traces mémorielles, etc.) ; mais c'est logiquement absurde si cela signifie que tout notre système conceptuel nous interdit de prendre en considération une hypothèse de cette sorte. Admettre que la terre existe depuis des millions et des millions d'années est plus simple (et, aurait dit Wittgenstein au début des années 1930, il est également plus « probable » – en ce sens-là et en ce sens-là seulement – qu'elle existe effectivement depuis des millions et des millions d'années). Pourtant, suggérer que la proposition dont il s'agit est

1. « ... et j'écris consolé / "Au commencement était l'action." » (Goethe, *Faust I*, traduction Gérard de Nerval, Garnier-Flammarion, p. 67.)

simplement une hypothèse ou qu'elle ressemble de près ou de loin à une convention est tout à fait étrange. Car nous considérons comme manifestement faux, et empiriquement faux, que la terre ait commencé à exister à l'instant ou il y a cinq minutes. La proposition qui affirme qu'elle existe depuis plus de cinq minutes est donc une de ces propositions dont on est tenté de dire avec Moore que nous savons parfaitement qu'elles sont vraies, bien que nous ignorions comment nous le savons. De plus, pour parler cette fois le langage de Popper, bien que ce soit incontestablement une proposition empirique, il nous est difficile de dire quel genre d'expériences systématiques (il ne peut évidemment être question ici d'expériences isolées) pourrait être considéré comme susceptible de la réfuter. Ce qui se passe n'est finalement pas que nous ne sommes pas complètement assurés de sa vérité mais plutôt qu'elle nous paraît plus sûre que n'importe quelle raison que nous pourrions invoquer en sa faveur et plus résistante que n'importe quelle proposition par laquelle nous pourrions songer à la « confirmer ».

Il pourrait sembler que notre conviction que le monde aura un futur est très différente de notre conviction qu'il a un passé, et un passé qui dure depuis très longtemps. Car, comme le dit Russell, « nous avons l'expérience des avènements passés, mais non celle des avènements futurs ⁷ ». Il semble donc que nos raisons de croire que le monde a un passé sont là, parce qu'il en a effectivement un, et que nos raisons de croire qu'il aura un futur ne le sont pas, parce qu'il ne l'a pas encore. Mais, tout comme nous n'avons pas l'expérience de futurs futurs, nous n'avons pas celle de passés passés, mais seulement de passés futurs (c'est-à-dire du présent). À cet égard, le problème de la rétrodiction n'est pas fondamentalement différent de celui de la prédiction, et il présuppose également le principe de l'uniformité du cours de la nature.

Mais qu'en est-il exactement des propositions qui ne constituent pas à proprement parler des présupposés fixes, mais des éléments (plus ou moins) mobiles dans nos systèmes de propositions scientifiques, par exemple de ce qu'on appelle habituellement les lois de la nature (par opposition à un principe comme celui de l'existence et de la permanence des objets matériels) ? Wittgenstein semble considérer dans *De la certitude* qu'il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de degré, entre, par exemple, « La terre existe depuis plus de cinq

minutes » et « Dans telles ou telles conditions, l'eau se change en vapeur, et non en glace » ou « L'eau bout à 100 °C ». D'une manière générale, entre les propositions que l'on peut appeler logiquement vraies au sens étroit, celles que Wittgenstein appelle logiquement vraies (au sens très élargi auquel il utilise le mot « logique » dans les ouvrages de sa deuxième période et dont un bon nombre ont la forme de propositions empiriques) et celles qui ont à la fois la forme et le statut de propositions empiriques, il n'existe pas de ligne de démarcation stricte, mais seulement des transitions graduelles. Et il en est de même pour la distinction entre les cas dans lesquels le doute est seulement très difficile et ceux dans lesquels il est impossible (dénué de sens) ; ce qui ne contredit naturellement en rien l'existence de la distinction.

Nous sommes évidemment très loin, à ce stade, de la position dualiste rigide exposée dans le *Tractatus* : au lieu de dire que tout *a priori* est de nature logique en un sens défini une fois pour toutes (ou supposé tel) du mot « logique », Wittgenstein considère que tout ce à quoi nous attribuons implicitement ou explicitement dans la pratique le statut de l'*a priori* et du nécessaire fait partie d'une manière ou d'une autre de la logique de nos jeux de langage. Cela implique naturellement que ce que nous appelons un comportement ou une croyance rationnels, un doute compréhensible ou incompréhensible, etc., peut changer et change effectivement. Et cela n'oblige pas à nier l'influence évidente de l'expérience sur notre logique (au sens large). La possibilité même de nos jeux de langage dépend de certains faits généraux que nous devons en quelque sorte à la « bienveillance » de la nature et que nous oublions de remarquer, tellement ils sont évidents. Il est facile de décrire des circonstances dans lesquelles certains de nos jeux de langage perdraient tout intérêt. Mais quel est le cours des événements qui pourrait nous obliger, par exemple, à renoncer au principe de l'uniformité de la nature et à cesser de faire des inductions ? (Nous ferions probablement encore des prédictions, mais nous ne les appellerions peut-être plus des inductions.) D'une certaine manière, il est vrai que nous pourrions rester en selle, « même si les faits se cabraient aussi fort que l'on voudra » [PU, § 616]. (En un certain sens, c'est précisément ce que nous reprochons de faire aux gens qui adhèrent à des croyances ou à des superstitions que nous considérons comme ridicules.)

Si mon image du monde [*Weltbild*] n'est finalement ni vraie ni fausse, je ne peux pas considérer, en toute rigueur, que celui qui ne la partage pas est dans l'erreur (une erreur, au sens propre du terme, est quelque chose qui doit pouvoir prendre place dans *mon* système). En cas de désaccord sur les principes mêmes de l'évidence et du jugement, on parle, remarque Wittgenstein [CE, § 611], de folie ou d'hérésie. (Ce qui définit la folie est une distance – et non une contradiction – entre des systèmes, non entre des jugements.) Si quelqu'un a des conceptions tout à fait fantastiques sur les possibilités d'action des hommes, parce que (croyons-nous) il ignore les lois les plus élémentaires de la nature, nous ne le convainçons probablement pas en lui disant que ce qu'il croit est contredit par les faits : « Des hommes ont jugé qu'un roi pouvait faire de la pluie; nous disons que cela contredit toute expérience. Aujourd'hui on juge que l'avion, la radio, etc., sont des moyens de rapprochement entre les peuples et de diffusion de la culture. » [CE, § 132] Nous pouvons évidemment dire que notre conception est plus conforme aux faits. Mais pour persuader notre interlocuteur que c'est le cas, il faudrait que nous puissions lui inculquer *notre* concept de la conformité avec les faits. Notre système est plus correct étant donné un certain concept de la correction, c'est-à-dire qu'il est essentiellement plus riche que le sien (il peut ne pas *comprendre* ce que j'entends par « plus conforme aux faits »).

La question de savoir s'il peut ou non y avoir une discussion rationnelle sur les *systèmes* de croyance eux-mêmes est particulièrement difficile : notre seule raison de dire qu'il peut y en avoir une est probablement qu'il arrive que l'on convertisse à sa manière de voir quelqu'un qui en est très éloigné en *critiquant* réellement la sienne, sans user de ce qu'on appelle ordinairement propagande, endoctrinement ou violence. Mais n'est-ce pas essentiellement *après* avoir été persuadé que l'on pense l'avoir été par des raisons – que l'on utilise à son tour pour en persuader d'autres? Et persuader quelqu'un d'abandonner une croyance « irrationnelle » ou une superstition, n'est-ce pas simultanément le *convertir* à une certaine conception de la rationalité? (On rencontre parmi les croyants des gens qui pensent que leur conduite et leurs convictions sont tout à fait « rationnelles » et d'autres qui admettent très facilement qu'elles ne le sont pas.)

Le principe de l'uniformité de la nature est de ceux qui nous donnent l'impression que certaines propositions ont cette particularité d'énoncer qu'une science est possible, et qu'elles devraient à leur tour pouvoir faire l'objet d'une science (empirique) : « On pourrait penser qu'il y a des propositions qui énoncent qu'une chimie *est possible*. Et ce seraient des propositions d'une science de la nature. Car sur quoi devraient-elles s'appuyer, si ce n'est pas sur l'expérience? » [CE, § 169] Mais la vérité est que l'expérience ne peut pas nous apprendre qu'une science de la nature est possible. Des principes comme ceux dont il s'agit sont présupposés dans tout ce que nous appelons « apprendre quelque chose de l'expérience ». Ils constituent en quelque sorte des lois *naturelles* (plutôt que des prémisses) pour tout ce que nous appelons juger, inférer, etc. [CE, § 135 & 172]. Comme le dit Wittgenstein, on peut considérer que la connaissance qu'il existe des objets physiques est une connaissance très précoce ou au contraire une connaissance très tardive [CE, § 479] : car nous avons appris dès le début à agir comme s'il y en avait, et c'est seulement beaucoup plus tard que nous avons su *qu'il* y en avait, et éventuellement conçu des doutes à ce sujet. Il est important de remarquer qu'« apprendre repose naturellement sur croire » [CE, § 170], que certains doutes tenaces (par exemple à propos de la permanence des objets physiques) rendraient tout simplement impossible l'apprentissage et que nous devons avoir déjà beaucoup appris pour pouvoir douter. En ce sens, on peut dire que le fondement inébranlable de la science est moins ce qui rend la science possible que ce sans quoi l'*acquisition* de la science ne serait pas possible.

LA CROYANCE, L'ACTION & LA VIE

NOTRE ERREUR est, dans toutes les questions de ce genre, d'accorder trop d'importance à l'état psychologique de la croyance ou du savoir et à l'expression verbale de ce que nous croyons ou savons. La croyance et le savoir ne se traduisent pas seulement ni même d'abord dans des pensées ou des propositions, mais également dans des actions, qui leur donnent leur sens et leur importance dans notre vie. « Ma vie montre que je sais ou que je suis sûr qu'il y a là-bas un siège, une porte, etc. Je dis à mon ami, par exemple, "Prends le siège qui est là-

bas”, “Ferme la porte”, etc. » [CE, § 7]. Pour Wittgenstein, on peut très bien se représenter une religion dans laquelle il n’y aurait pas de discours religieux ou, plus exactement, telle que, « lorsqu’on tient un discours, cela même est une partie intégrante de l’action religieuse et non une théorie » [WCV, p. 91]. Un homme qui croit au Jugement dernier et un autre qui n’y croit pas ne sont pas réellement en désaccord sur des énoncés. Ils sont beaucoup plus éloignés que cela l’un de l’autre, séparés en fait par toute une façon d’agir et de réagir, de vivre et d’envisager les événements de la vie. [LC, p. 107-108]

Dans le cas d’une hypothèse au sens ordinaire du terme, si quelqu’un dit « Je suis convaincu de telle ou telle chose » et quelqu’un d’autre « C’est possible; je n’en suis pas si sûr », nous considérerons qu’ils sont, somme toute, assez proches l’un de l’autre. Mais cette distance plus ou moins réduite devient un abîme lorsqu’il s’agit de choses comme le Jugement dernier ou la résurrection des corps. Et c’est pourquoi ce qui est incongru est d’exprimer une prédiction religieuse comme s’il s’agissait d’une hypothèse discutable : « L’homme qui aurait formulé cette prédiction de façon catégorique aurait été plus intelligent que celui qui s’excuserait de parler ainsi. » [LC, p. 122]

Cela ne veut pas dire que le croyant ne peut pas chercher et produire des raisons de ce qu’il affirme. (Des raisons de croire, qui font partie du discours de la croyance, sont toujours enseignées en même temps que la croyance elle-même.) Mais, en un certain sens, le besoin de donner des raisons est un indice de la faiblesse de la croyance, dans la mesure où la force d’une croyance se mesure essentiellement par l’importance des risques que l’on est disposé à prendre en fonction d’elle. Comme dans tous les cas où il peut être question de « comprendre » quelque chose, le critère de la compréhension n’est autre que l’usage; et il n’y a pas d’autre usage effectif d’une croyance religieuse que celui qui consiste à vivre selon elle. Sur ce point, Wittgenstein rejoint Kierkegaard : le véritable comique et la véritable irrationalité ne sont pas dans ce que les gens croient savoir ou comprendre (quand ils disent, par exemple, qu’ils « savent » que Dieu existe); ce qui est proprement ridicule et absurde, c’est « de voir alors tant de savoir et de compréhension rester sans force sur la vie des hommes, où ne se traduit rien de ce qu’ils ont compris, mais plutôt le contraire! ⁸ »

On pourrait dire encore, comme le fait Wittgenstein : cet homme est ridicule, non pas parce qu’il croit sur des preuves insuffisantes, mais « parce que, ayant une croyance, il la fonde sur des raisons fragiles » [LC, p. 116]. Ce qui peut être risible, ce n’est pas votre foi, mais l’idée que vous en donnez par vos raisons : « Dire qu’une chose dépassant l’entendement se prouve par trois raisons, lesquelles, si tant est qu’elles valent plus que rien, ne doivent pourtant point dépasser l’entendement, mais au contraire le convaincre même à l’évidence que cette béatitude ne le dépasse nullement; comme si, en effet, des “raisons” n’étaient pas toujours à portée de la raison! Mais pour ce qui passe l’entendement – et pour celui qui y croit, ces trois raisons sont aussi vides de sens qu’aux enseignes d’hôtels trois bouteilles ou trois cerfs! ⁹ »

« La difficulté, écrit Wittgenstein, est de prendre conscience de l’absence de fondement de notre croyance. » [CE, § 166] Et c’est une chose particulièrement difficile en matière de foi religieuse à cause du manque de foi : « Et qui prouve et plaide, n’aime pas, n’en fait que semblant, et, malheureusement – ou tant mieux –, le fait si bêtement qu’il dénonce seulement son manque d’amour. Or, c’est exactement ainsi qu’on parle du christianisme – qu’en parlent des pasteurs croyants en le “défendant”, ou en le transposant en “raisons”, si tant est qu’ils ne le gâchent à vouloir spéculativement le mettre en “concept”; c’est ce qu’on appelle prêcher, et la chrétienté tient en très haute estime déjà ces sortes de prêches [...] et leurs auditoires. Voilà pourquoi (c’en est la preuve) la chrétienté est si loin d’être ce qu’elle se dit, et la plupart des gens y manquent tellement de spiritualité qu’on ne peut même pas, au strict sens chrétien, traiter leur vie de péché. ¹⁰ »

Il est incontestable que ce sont souvent les croyances les plus absurdes, les plus dangereuses et les plus meurtrières qui s’expriment de la façon la plus prégnante dans la vie et dans les actions des hommes. Mais, quand il est question d’éthique et de religion, Wittgenstein ne considère pas cela comme une raison de préférer à la croyance véritable, qui n’a pas besoin de justifications, une forme de croyance rationalisée et raisonnable, qui n’a généralement de croyance que le nom. La force et l’authenticité de la croyance semblent compter pour lui davantage que son contenu théorique ou pseudo théorique, et même son contenu tout court. Cela concorde tout à fait avec la façon dont il s’exprime dans les conversations avec

Bouwsma : « Si vous avez une lumière, je vous dirai : “Suivez-la.” Il est possible qu’elle soit bonne. ¹¹ » Ce qu’il trouve étrange et peu compréhensible, dans le cas d’un homme aussi savant et cultivé que Newman, n’est pas ce qu’il croit, mais « le genre de raisons qu’il donne pour devenir catholique ¹² ». Pour ce qui est de la philosophie, ce qu’elle peut faire pour nous amener à la croyance ou, au contraire, nous en détourner se réduit, selon lui, à peu de chose près, à du vent. De façon générale, ce qu’il y a de proprement philosophique dans le problème de la croyance est, pour lui, la question de savoir ce que c’est que croire, et non ce que l’on peut ou doit croire, de même que la question philosophique de l’espérance est « Qu’est-ce qu’espérer ? », et non pas « Que peut-on espérer ? ».

À la fin des raisons, il y a, dit-il, la persuasion ou la conversion [CE, § 612] ; et, à la fin des tentatives de persuasion, il y a l’indifférence ou au contraire toutes les formes possibles de violence. Or c’est toujours, en dernière analyse, un individu ou une personne qui se révèlent sensibles ou indifférents à ce que l’on peut dire pour les persuader de croire ou de ne pas le faire. Christopher Coope estime que « les conceptions religieuses de Wittgenstein, telles qu’elles nous sont rapportées [...], ne devraient pas [...] être considérées comme une partie de sa contribution à la philosophie, leur intérêt étant peut-être plus biographique que philosophique ¹³ ». Mais Wittgenstein a souligné lui-même qu’il n’était pas possible de parler de questions de ce genre sans le faire de façon rigoureusement personnelle. Et ce qu’il faudrait se demander n’est pas s’il est ou non admissible de présenter les choses de cette façon, mais plutôt si les problèmes éthiques et religieux peuvent réellement être abordés d’une autre manière.

Il est probable qu’un incroyant ne peut envisager le problème de la croyance sans se demander implicitement quel genre de croyant il serait, s’il croyait. Et il est significatif qu’un incroyant s’imagine très facilement qu’il pourrait croire sans avoir besoin d’invoquer des raisons pour cela et ne pense pas forcément que, s’il ne croit pas, c’est faute de raisons. On peut dire de Wittgenstein qu’il s’est efforcé en premier lieu, sur la religion comme sur les autres sujets qu’il a abordés, de penser de façon *honnête*, et que ce qu’il demandait en contrepartie à la religion était d’être plus honnête sur ce qu’elle dit réellement, en d’autres termes, de ne pas essayer de faire croire qu’elle donne des raisons là où il n’y en a pas. Parlant des

métaphores et des analogies religieuses, il remarque que « les choses se passeraient différemment si celui qui parle était prêt à concéder à tout moment : “J’utilise cela comme image [*Gleichnis*], mais tu vois : là ça n’est pas ou ça n’est plus correct.” On n’aurait pas alors le sentiment que l’on est abusé, que quelqu’un essaie de me convaincre par des chemins détournés » [RM, p. 87]. De la même façon, quand elle cherche à nous convaincre de nous conduire d’une certaine façon, la religion serait probablement mieux reçue si elle reconnaissait ouvertement qu’elle nous demande de le faire malgré l’absence de raisons et même en dépit de toutes les raisons qui parlent en sens contraire : « La religion dit : *Fais ceci ! Pense comme cela !* – mais elle ne peut pas le justifier et, pour peu qu’elle essaie malgré tout de le faire, elle suscite la répulsion ; car pour toute raison qu’elle donne il y a une raison valable qui va en sens contraire. Il est plus convaincant de dire : “Pense comme ceci ! – aussi étrange que cela puisse paraître.” Ou : “Ne voudrais-tu pas faire cela – aussi repoussant que cela soit.” » [RM, p. 88]

On présente assez souvent Wittgenstein comme un homme religieux, en dépit du fait qu’il ne semble pas avoir jamais adhéré à une forme quelconque de conviction religieuse explicite. Quand on parle de ses « conceptions religieuses », ce qui est en question est donc en réalité essentiellement l’idée qu’il se faisait de la religion, qui est plutôt celle d’un incroyant qui la considère à la fois avec une certaine distance et avec un mélange de respect et de nostalgie, le genre de respect et de nostalgie que l’on peut éprouver pour un mode de vie ou une forme de vie qui suscitent une certaine admiration et qu’on aimerait être capable de partager, et non pour le contenu d’un système de croyances particulier. Il n’est guère surprenant, étant donné ce que nous savons de lui, qu’il ait été incapable de comprendre le type de croyance le plus répandu et qui n’est pas nécessairement le moins intéressant du point de vue philosophique, la croyance purement formelle, celle qui ne s’exprime précisément que dans des représentations, des discours et des rites.

« *Le tableau me dit
soi-même... »*

*La théorie de l'image
dans la philosophie de Wittgenstein*

LA THÉORIE DE LA REPRODUCTION
& L'ATOMISME LOGIQUE DANS LE TRACTATUS

À LA QUESTION, toujours indécise et controversée, des origines de la philosophie du *Tractatus*, Kreisel a donné la réponse simple suivante : « L'idée générale du *Tractatus* n'est certainement pas difficile à comprendre – et, en outre, à la fois dans ses carnets et dans des conversations privées, Wittgenstein a expliqué cette idée. Le modèle pour une analyse des propositions (douées de sens) (exprimant des possibilités, ou des “faits possibles”) est l'*analyse chimique* des molécules ; l'atomisme logique est construit sur le modèle de l'atomisme chimique. Par exemple, les combinaisons possibles $C_k H_m O_n$ sont données par les triplets (k, m, n) , qui sont en accord avec les valences du carbone, de l'hydrogène et de l'oxygène. Les “atomes” logiques devaient être des propositions élémentaires – logiquement indépendantes. Assurément, de telles analyses nous ont été rendues tout à fait familières par la combinatoire et la théorie des probabilités élémentaires, où l'on dresse la liste de situations possibles indépendantes et considère des combinaisons (ou des permutations) de ces situations. – N.B. Je ne crois pas que qui que ce soit ait été “envoûté” [PU, § 109] par ce modèle ou cette image ; on a été simplement impressionné énormément par le succès de l'atomisme chimique, et ensuite déçu par l'absence de succès de l'atomisme logique. La question réelle me semble être celle-ci : l'atomisme logique contenait-il de quoi constituer une idée authentique ? Était-elle (suffisamment) comparable aux idées nouvelles impliquées dans l'introduction de l'atomisme chimique, pour donner lieu à des espérances considérables ? Pour dire les choses autrement,

quelles qu'aient pu être les déficiences objectives de l'atomisme logique, son échec est-il surprenant au point de détruire toute confiance en quoi que ce soit qui lui "ressemble" – et de justifier un retournement complet tel que celui qui est représenté, par exemple, par le style des *Recherches*? ¹ »

En réalité, du point de vue historique, l'idée essentielle de l'atomisme logique, à savoir que la signification de toutes les propositions de notre langage doit résulter de façon combinatoire d'unités de signification « atomiques », dans lesquelles elle pourrait et devrait théoriquement être analysée, ne dépend certainement pas directement de la version élaborée de l'atomisme chimique, puisque le Russell de *La Philosophie de l'atomisme logique* (1918) et le Wittgenstein du *Tractatus* ont eu au moins un prédécesseur éminent en la personne de Leibniz. Et, comme le remarque Hidé Ishiguro, « l'insuffisance du projet leibnizien d'"Ars Combinatoria" [...] est pour une bonne part une insuffisance inhérente au programme de l'atomisme logique en général, plutôt qu'un résultat soit d'une limitation particulière dans le symbolisme de Leibniz (telle que la façon insatisfaisante dont il exprimait ce que nous traduirions aujourd'hui à l'aide des quantificateurs ¹), soit, comme un grand nombre de commentateurs l'ont supposé, de sa croyance que toutes les propositions peuvent être réduites à des propositions de la forme "sujet-prédicat" ² ».

Il est vrai qu'un modèle du genre de celui qui est décrit par Kreisel est, implicitement ou explicitement, présent chez Wittgenstein, Russell et même Frege, qui remarque par exemple : « Au lieu de composer le jugement à partir d'une chose singulière comme sujet, avec un concept déjà formé auparavant comme prédicat, nous décomposons à l'inverse le contenu jugeable [*beurteilbaren Inhalt*] ¹¹ et obtenons ainsi le concept. Assurément, l'expression du contenu jugeable, pour pouvoir ainsi se décomposer, doit déjà être en elle-même arti-

I. Expressions de généralité qui correspondent, dans la notation logique, à des mots comme « chaque », « tout », « quelque », « certains », « au moins un », etc.

II. Une expression a un contenu *jugeable* si elle peut être précédée par les mots « le fait que » ou « la proposition (qui dit) que » et donner lieu à une assertion. Dans l'idéographie frégeenne, un contenu jugeable devient un jugement lorsqu'on préfixe à l'expression qui le représente le signe de l'assertion —.

culée. On peut en conclure qu'au moins les propriétés et les relations dont la décomposition ne peut être poussée plus loin doivent avoir des désignations simples qui leur sont propres. Mais il ne s'ensuit pas que les représentations de ces propriétés et relations se forment à part des choses ; elles naissent en même temps que le premier jugement par lequel elles sont attribuées à des choses. C'est pourquoi leurs désignations n'apparaissent jamais isolément dans l'idéographie, mais toujours dans des combinaisons qui expriment des contenus jugeables. J'aimerais comparer cela au comportement des atomes dont on admet que jamais l'un d'entre eux n'apparaît seul, mais uniquement dans une combinaison avec d'autres, qu'il n'abandonne que pour entrer aussitôt dans une autre. Un signe d'une propriété n'apparaît jamais sans qu'une chose soit au moins suggérée, à laquelle cette propriété appartiendrait, la désignation d'une relation jamais sans indication des choses qui seraient dans cette relation. ³ »

Wittgenstein attribue aux objets dans le *Tractatus* le même genre de comportement « atomique », qui les fait apparaître à la fois comme indépendants, en ce qu'ils ne sont pas astreints à figurer dans *un* état de choses donné, et comme dépendants, en ce sens que « nous ne pouvons nous représenter *aucun* objet en dehors de la possibilité de sa liaison avec d'autres » [T 2.0121] dans un état de choses quelconque. Cela montre, entre autres choses, que le modèle atomique ne peut fonctionner exactement de la manière décrite par Kreisel. Car, en toute rigueur, ce sont les *noms* (les corrélats linguistiques des *objets*) qui devraient correspondre aux atomes chimiques, et les propositions élémentaires ou « atomiques » aux molécules qui résultent de leurs combinaisons possibles. Les propositions élémentaires sont, dans le *Tractatus*, les plus petites unités de langage qui puissent exister « à l'état libre » ; et leurs combinaisons véri-fonctionnelles ¹ en propositions complexes ne

I. Une proposition complexe est une combinaison véri-fonctionnelle [*truth-functional*] de ses sous-propositions si, à partir du moment où la valeur de vérité de celles-ci est déterminée, la sienne l'est également. Le *Tractatus* affirme que toute proposition composée doit être une combinaison véri-fonctionnelle (ou une fonction de vérité) des propositions qui la composent, en dépit d'exceptions apparentes : la proposition « Desdémone aime Cassio », par exemple, n'intervient pas véri-fonctionnellement dans la proposition « Othello croit que Desdémone aime Cassio »,

sont pas soumises à des restrictions combinatoires du genre de celles qui déterminent leur structure interne, c'est-à-dire qui délimitent les arrangements possibles de signes simples en propositions élémentaires qui correspondent aux configurations possibles d'objets (ou états de choses). Un objet est une forme, qui est constituée par des possibilités et des impossibilités combinatoires relativement à tous les autres objets ; mais une proposition n'a pas de forme en ce sens-là (bien qu'elle en ait une en un autre sens : la forme générale de la fonction de vérité).

Wittgenstein s'est reproché par la suite à plusieurs reprises d'avoir conçu l'analyse logique sur le modèle de l'analyse dans les sciences de la nature. « Ma conception dans le *Tractatus logico-philosophicus* était fautive : 1) parce que je n'avais pas les idées claires sur le sens de l'expression "dans une proposition est dissimulé un produit logique" (et d'autres semblables) ; 2) parce que, moi aussi, je croyais que l'analyse devait mettre au jour des choses cachées (comme le font l'analyse chimique et l'analyse physique) » [GP, p. 217]. Le « concept erroné de l'analyse logique », qui était, selon Wittgenstein, celui de Russell, de Ramsey, de Carnap (dans l'*Aufbau* ⁴) et de lui-même, a pour conséquence que « l'on attend une analyse logique finie des faits comme on attend une analyse chimique finie de combinaisons. Une analyse par laquelle, par exemple, on trouve réellement une relation à 7 places, comme on trouve un élément qui a effectivement le poids spécifique 7 » [GP, p. 317].

Il se peut que Wittgenstein ait songé plus particulièrement au cas de la chimie lorsqu'il a décrit la liaison entre les objets dans l'état de choses élémentaire à l'aide de termes comme *Verbindung* (combinaison) ou *Verkettung* (concaténation, enchaînement), allant même jusqu'à écrire que, « dans l'état de choses, les objets sont imbriqués les uns dans les autres comme les éléments d'une chaîne » [T, 203]. Et, par ailleurs, si l'on considère les choses du point de vue de la théorie de l'image, il est clair que le symbolisme stéréochimique aurait pu lui fournir l'exemple d'un système de représentation doué

puisque cette dernière proposition peut être vraie ou fautive, quelle que soit, par ailleurs, la valeur de vérité de la sous-proposition. Selon le *Tractatus*, l'analyse logique, si elle était menée à son terme, ferait réapparaître la véri-fonctionnalité de toutes les propositions par rapport aux propositions élémentaires – qui peuvent être conçues comme des fonctions de vérité d'elles-mêmes.

de propriétés iconiques particulièrement remarquables. Les *Recherches philosophiques* contiennent, du reste, un passage qui est tout à fait dans la ligne de l'interprétation suggérée par Kreisel : « Comparez "logiquement possible" avec "chimiquement possible". On pourrait appeler par exemple chimiquement possible 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 ne doit évidemment pas nécessairement exister ; mais même à une formule HO₂ il ne peut correspondre moins dans la réalité qu'aucune combinaison. » [PU, § 521]

Cependant, de façon générale et pour des raisons aisément compréhensibles (étant donné sa formation d'ingénieur), c'est plutôt à l'analyse physique des corps en points matériels que Wittgenstein semble avoir emprunté son langage et ses concepts dans le *Tractatus*. Sa notion de « coordonnée logique » de la réalité n'est probablement rien d'autre qu'une généralisation extrême de la notion de coordonnée généralisée de la mécanique. L'espace logique peut être conçu en un certain sens comme l'espace de configuration d'un système dynamique (le monde) à un nombre déterminé de dimensions ou de degrés de liberté, les caractéristiques formelles invariantes du système correspondant aux objets et sa configuration changeante aux états de choses [T 2.0271] ⁵. Certains commentateurs, ignorant délibérément les considérations tout à fait substantialistes qui viennent s'ajouter dans le *Tractatus* à la caractérisation formelle de l'objet comme nœud de possibilités combinatoires, ont même proposé d'identifier purement et

À peine achevé, le dessin conduit – *vi formae* – vers de nouvelles recherches, qui, par contrecoup, le remanieront. Il indique ce qu'il faut entreprendre. [...] Bref, une écriture est un programme. Les symboles ne recopient pas ; ils forment un outil, avec lequel on anatomise les corps, les saisit et les rebâtit. [...] En chimie générale, les appareils physiques ou les instruments de détection ne révèlent rien mais certifient ou précisent ce qui avait déjà été énoncé ou annoncé. On savait donc, dans le schéma et par lui, ce qu'est un espace, ce que sont tous les hexoses (Emil Fischer), les raisons d'être de leur parenté et de leurs différences.

Ces substances n'ont pas été, pour ainsi dire, jetées dans l'espace, plaquées de force sur lui : au contraire, elles s'y établissent. Elle sont un espace, une manière de l'habiter. Et le graphisme ne les évoque pas, comme on le croit, mais les tire de leurs profondeurs, afin de les montrer-démontrer. Il les définit lumineusement. Plus qu'espace, en vérité : une pluralité d'espaces enfermés les uns dans les autres – des labyrinthes, des étages, des hélices, des couches et des feuillets, un espace sur-condensé et sur-occupé.

FRANÇOIS DAGOGNET
Écriture et iconographie, 1973

simplement les objets du *Tractatus* avec des coordonnées de description dimensionnelles, anticipant ainsi sur une critique de l'interprétation « chosiste » de la notion d'objet (suggérée, entre autres choses, par le modèle de l'atomisme chimique) qui n'est intervenue explicitement qu'au début des années 1930 dans l'évolution des idées de Wittgenstein.

Le problème qui nous intéresse spécialement ici est celui des relations qui ont pu exister entre la théorie de l'image [*picture-theory*] et le postulat d'atomicité dans le *Tractatus*. À première vue, elles sont assez étroites : étant donné ce que le *Tractatus* entend par « image », il ne peut y avoir d'images en général que dans la mesure où il y a des images atomiques ; et, par conséquent, il *doit* y avoir des images atomiques, bien que l'on ne puisse malheureusement en donner aucun exemple (à la différence de l'atomisme chimique, l'atomisme logique est entièrement « de principe »). Wittgenstein considère que « la proposition ne peut être vraie ou fausse qu'en tant qu'elle est une image de la réalité » [T 4.06]. C'est-à-dire : pour pouvoir être vraie ou fausse, une proposition doit d'une certaine manière « contenir » un fait déterminé, à l'existence ou la non-existence près. Ce qui est rendu possible par le fait que les éléments de l'image sont coordonnés de façon bi-univoque aux éléments du fait et que l'arrangement des éléments de l'image représente un arrangement possible (mais pas nécessairement existant) des éléments du fait. En dernière analyse, étant donné que l'existence d'un objet complexe se ramène à l'existence de faits combinatoires ou structuraux d'un certain type, qui peuvent être représentés par des propositions (contingentes) et qui pourraient ne pas être réels, le contact entre la proposition et la réalité ne serait pas assuré et les propositions n'auraient pas de sens déterminé [T, 3.23], s'il n'y avait pas dans la réalité des éléments simples à propos desquels la question de l'existence ou de la non-existence ne se pose pas : sans eux, « il serait [...] impossible de tracer une image du monde (vraie ou fausse) » [T, 2.0212].

Dire que la proposition doit être une image, c'est dire simplement qu'elle doit avoir un sens ; et « avoir un sens » est synonyme, dans le *Tractatus*, de « pouvoir être vrai ou faux ». Wittgenstein remarque, du reste, dans les *Carnets* de 1914-1916, que la théorie de l'image nous fournit précisément l'explication (au sens carnapien, si l'on peut dire, et non au sens

d'une justification ¹⁾ de ce qu'on peut appeler la fonction véridicative du langage : « La théorie de la reproduction logique par le langage donne en premier lieu un éclaircissement sur la nature de la relation de vérité. » [CA, p. 46] Elle nous permet de comprendre ce que l'on veut dire quand on dit qu'une proposition peut être vraie ou fausse. La connexion interne entre la proposition et la réalité consiste dans le fait que la proposition dit quelque chose sur cette réalité, même si elle est fausse : si je dis faussement qu'un objet possède une certaine propriété, il reste qu'il ne possède pas *cette* propriété, qu'il *pourrait* posséder. Le type de ressemblance impliqué par la *Bildhaftigkeit* (figurativité) ainsi entendue devient tout à fait clair si nous considérons le cas des propositions élémentaires : il s'agit d'une ressemblance structurale d'un type hautement abstrait, qui, dans la mesure où les distinctions formelles entre les termes de la proposition sont entièrement relatives à un certain niveau d'analyse [CA, p. 121], se ramène en fin de compte simplement à la possession de la même « multiplicité logique » ou « mathématique » [T, 4.04]. La représentation n'est donc pas autre chose qu'une transformation [*Abbildung*] géométrique (« projective », selon le langage du *Tractatus*) qui doit préserver un certain invariant minimal : la forme logique. Il en résulte qu'une représentation peut présenter et présente généralement avec son objet des ressemblances non pertinentes pour la représentation, et donc « arbitraires » : la plupart des représentations ressemblent *plus* qu'il n'est nécessaire à ce qu'elles représentent, mais elles ne peuvent pas lui ressembler *moins* qu'il n'est nécessaire.

Même les propositions de la langue usuelle, telles qu'elles sont, doivent en principe être des images au sens indiqué ; car ce qui n'y est pas représenté, au sens de la théorie générale de l'image, n'appartient pas à leur *sens* : « Si une proposition nous

1. Carnap entend par *explication* « la transformation d'un concept inexact préscientifique, l'*explicandum*, en un concept nouveau exact, l'*explicatum* ». La théorie de l'image permet de comprendre en quel sens la proposition vraie « correspond » à la réalité : la correspondance est une communauté de structure (un isomorphisme). La proposition fausse peut, en dépit de sa fausseté, dire quelque chose sur la réalité, parce qu'elle a en commun avec elle la possibilité de la structure (que Wittgenstein appelle la *forme*) : les objets peuvent (bien qu'ils ne le soient pas) être arrangés dans l'état de choses comme le sont les noms dans le signe propositionnel.

dit quelque chose, elle doit être, telle qu'elle se présente, une image de la réalité et plus précisément une image complète. — Il y aura naturellement aussi quelque chose qu'elle *ne* dit *pas* — mais *ce qu'*elle dit, elle le dit complètement, et cela doit pouvoir être STRICTEMENT délimité. » [CA, p. 122] Ce qui permet à une proposition ordinaire (non analysée) d'être réellement une image, c'est que la complexité des objets dont elle parle n'a besoin d'y être reproduite [*abgebildet*] que dans la mesure où elle fait partie de ce que la proposition dit : « Si le caractère composé d'un objet est déterminant pour le sens d'une proposition, alors il doit être reproduit dans la proposition, pour autant qu'il détermine son sens. Et pour autant que la composition *n'est pas* déterminante pour *ce* sens, les objets de cette proposition sont *simples*. ILS ne peuvent pas être décomposés davantage [CA, p. 125]. Ainsi, une proposition peut être une image incomplète de beaucoup de choses, mais elle est forcément une image complète de *quelque chose* [T 5.156]; et ce quelque chose est ce qu'elle *dit*.

GENÈSE & SIGNIFICATION DE LA THÉORIE

CE SERAIT ÉVIDEMMENT une erreur de croire que les faits spatiaux, temporels, colorés, sonores, etc. (qui, dans le *Tractatus*, correspondent tous en dernière analyse à des types différents de structure) ne peuvent être représentés que par des images « ressemblantes », si l'on entend par là des images respectivement spatiales, temporelles, colorées, sonores, etc. L'écriture (au sens large) permet apparemment de représenter tous les faits possibles à l'aide de la seule forme spatiale bidimensionnelle de la reproduction. On peut d'ailleurs la concevoir (en un sens très abstrait) comme une sorte de perspective généralisée, puisqu'elle nous sert à « projeter » sur une surface plane tous les aspects logiques de la réalité conçue comme système multidimensionnel. « On peut dire que nous n'avons assurément pas la certitude de pouvoir mettre tous les états de choses en images sur le papier, mais bien la certitude que nous pouvons reproduire toutes les propriétés *logiques* des états de choses dans une écriture bidimensionnelle. » [CA, p. 33]

Wittgenstein remarque dans le *Tractatus* que « l'essence du signe propositionnel devient très claire si, au lieu que ce soit de signes écrits, nous nous le représentons comme composé d'ob-

jets spatiaux (par exemple, de tables, de chaises, de livres). La position spatiale de ces choses les unes par rapport aux autres exprime alors le sens de la proposition » [T 3.1431]. Mais cela ne signifie pas, bien entendu, que la logique de la reproduction soit liée de façon *essentielle* à la forme spatiale de la réalité. Il n'en est que plus étrange, dans ces conditions, de voir Wittgenstein suggérer par ailleurs : « Pour comprendre l'essence de la proposition, songeons à l'écriture hiéroglyphique, qui reproduit [*abbildet*] les faits qu'elle décrit. Et d'elle est provenue l'écriture alphabétique, sans perdre l'élément essentiel [*das Wesentliche*] de la reproduction. » [T 4.016] Dans les *Carnets*, il avait écrit : « Songeons à des écritures hiéroglyphiques, dans lesquelles chaque mot représente [*darstellt*] sa signification ! Songeons que des images *réelles* [*wirklich*] d'états de choses, peuvent, elles aussi, *être correctes* [*stimmen*] et *ne pas être correctes*. » [CA, p. 32] Mais, précisément, il n'est pas essentiel à un langage, au sens où l'entend le *Tractatus*, de comporter des « mots », au sens usuel du terme, et encore moins de comporter des mots « picturaux », puisque la picturalité dont il est question est uniquement un attribut de la proposition prise comme un tout et consiste dans une simple communauté de forme ou de structure avec le fait représenté. (Souvenons-nous, du reste, que le mot « hiéroglyphique », qui semble désigner ici un type de symbolisme qui *montre* plus ou moins littéralement ce qu'il représente, est aussi utilisé couramment comme synonyme d'« énigmatique » ou « indéchiffrable ».)

La remarque concernant les hiéroglyphes doit avoir, en fait, une portée plus « pédagogique » que proprement théorique dans le *Tractatus*; et sa naïveté n'est sans doute qu'apparente, dans la mesure où elle signifie également que l'écriture alphabétique a conservé ce qui est *essentiel* dans la reproduction, en abandonnant précisément tout ce qui est *inessentiel*, et qui subsiste dans les écritures de type plus ou moins pictographique. Il n'en est pas moins très probable que Wittgenstein (qui a joué, dans le *Tractatus*, à peu près sur tous les sens possibles du mot « image ») a voulu dire également que *même* une proposition doit en fin de compte montrer ce qu'elle dit, en un sens qui n'est pas fondamentalement différent de celui auquel un tableau représentatif est supposé montrer ce qu'il représente : « La proposition est une image de la réalité : car je connais la situation représentée par elle lorsque je comprends la proposition. Et je comprends la proposition sans que son

sens m'ait été expliqué. La proposition *montre* son sens. »

[T 4.021 & 4.022]

Plus tard, Wittgenstein remarquera que ce qui se passe est simplement qu'une langue pictographique [*Bildersprache*] nous *paraît* moins avoir besoin d'être interprétée et être susceptible d'interprétations différentes que notre langue usuelle [GP, p. 154]. Et, de ce que celle-ci semble avoir besoin d'être « interprétée » pour dire quelque chose, il ne suit pas qu'elle soit davantage interprétée, dans la pratique normale du langage, que ne l'est une peinture considérée comme ressemblante selon les critères usuels (abstraction faite, bien entendu, de ses qualités proprement esthétiques).

Comme on vient de le voir, une caractéristique essentielle de la théorie de la proposition-image exposée dans le *Tractatus* est que le seul élément de figurativité réellement indispensable dans le langage réside dans la configuration ou l'arrangement d'éléments qui n'ont nul besoin d'être eux-mêmes figuratifs. Il est intéressant de comparer, sur ce point, la conception de Wittgenstein avec celle de Peirce, pour qui le résidu d'iconicité qui subsiste dans la langue usuelle se situe également pour l'essentiel au niveau de la syntaxe et consiste, plus précisément, dans le caractère « algébrique » de la syntaxe : « Que des icônes de l'espèce algébrique, encore qu'habituellement c'en soient de très simples, existent dans toutes les propositions grammaticales ordinaires, c'est une des vérités philosophiques que la logique booléenne fait apparaître. Dans toute écriture primitive, telle que les hiéroglyphes égyptiens, il y a des icônes d'une espèce non logique, les idéogrammes. Dans les formes de langage les plus anciennes, il y avait probablement un important élément d'imitation [*mimicry*]. Mais dans toutes les langues connues, les représentations de ce genre ont été remplacées par des signes auditifs conventionnels. Ceux-ci sont, cependant, tels qu'ils ne peuvent être expliqués que par des icônes. Mais dans la syntaxe de toute langue il y a des icônes logiques du type de celles qui sont aidées par des règles conventionnelles. ⁶ »

Toute possibilité de communication linguistique repose en dernière analyse, aux yeux de Peirce, sur l'existence de représentations iconiques : « La seule manière de communiquer directement une idée est de se servir d'une icône ; toute

méthode indirecte de communication d'une idée doit dépendre, pour pouvoir être établie, de l'usage d'une icône. Par conséquent, toute assertion doit contenir une icône, ou un ensemble d'icônes, ou sinon doit contenir des signes dont la signification n'est explicable que par des icônes. L'idée que l'ensemble d'icônes (ou l'équivalent d'un ensemble d'icônes) contenu dans une assertion signifie peut être appelée le *prédicat* de l'assertion. ⁷ »

Pour Wittgenstein, c'est parce que la proposition *est* (en dépit de toutes les apparences qu'elle peut donner du contraire) une icône que je peux la comprendre sans qu'elle doive m'être expliquée, et c'est ce qui rend compte du fait « qu'il est de l'essence de la proposition de pouvoir nous communiquer un sens *nouveau* » [T 4.027]. Mais, d'une part, seule la proposition directement reproductrice (la proposition élémentaire) relève au sens strict de la logique de la reproduction (la proposition complexe, qui ne reproduit qu'à travers les propositions élémentaires dans lesquelles elle s'analyse, n'introduit cependant aucun élément nouveau de ce point de vue, puisque tout ce qui peut être dit *pourrait* être dit uniquement à l'aide de propositions élémentaires) ; d'autre part, l'iconicité dont il est question dans le *Tractatus* est entièrement réductible à ce que l'on pourrait appeler, en utilisant le langage de Peirce, la *diagrammaticité*. Peirce propose, en effet, de distinguer en gros trois espèces de signes iconiques (ou *hypo-icônes*) : les *images*, qui représentent leur objet en vertu d'une ressemblance qualitative directe ; les *diagrammes*, « qui représentent les relations, principalement dyadiques, ou considérées comme telles, des parties d'une chose par des relations dans leurs propres parties » ; et les *métaphores*, « qui représentent le caractère représentatif d'un *representamen* en représentant un parallélisme dans quelque chose d'autre ⁸ ». Un signe diagrammatique typique est l'équation algébrique, qui « est une icône, dans la mesure où elle *exhibe*, à l'aide des signes algébriques (qui ne sont pas eux-mêmes des icônes),

Les philosophes ont tendance à regarder les première catégorie de signes, les *icônes* (ou images) comme de nature banale et peu intéressante pour la théorie du symbolisme. Il est permis de croire qu'ils ont tort, et qu'une analyse un peu fine des processus dynamiques intervenant dans la production des images (la « copie ») pose des problèmes de nature fondamentale qui sont au cœur de la relation Signifié $\longleftrightarrow$ Signifiant qui caractérise le symbole sous sa forme achevée.

RENÉ THOM

Modèles mathématiques
de la morphogénèse, 1974

les relations des quantités concernées⁹». Peirce prévient l'objection qui consisterait à dire qu'une expression algébrique doit être considérée plutôt comme « un signe conventionnel composé » en faisant remarquer que le critère essentiel de l'iconicité est la possibilité de découvrir par l'observation directe du signe des « vérités inattendues », c'est-à-dire des propriétés de l'objet autres que celles qui ont déterminé la construction du signe, une caractéristique qui appartient au plus haut degré au symbolisme algébrique. En fait, la distinction entre les signes iconiques et les autres est, contrairement à ce que l'on croit souvent, largement indépendante, chez Peirce, de la distinction classique entre signes naturels et signes conventionnels (ou signes motivés et signes arbitraires) : un mode de représentation (par exemple, celui de la peinture¹⁰) peut être hautement conventionnel, tout en restant néanmoins fondamentalement iconique.

Chez Wittgenstein, la réduction de toute espèce d'iconicité à la diagrammaticité, entendue au sens technique de la théorie de l'*Abbildung* (reproduction), est explicite. Toute la figurativité, directe ou indirecte, du langage repose en définitive sur le même principe fondamental : « La possibilité de toutes les images [*Gleichnisse*], de toute la figurativité [*Bildhaftigkeit*] de notre mode d'expression, réside dans la logique de la reproduction. » [T 4.015] Et la logique de la reproduction implique que seule soit représentative l'articulation entre des éléments dont le postulat du caractère déterminé [*Bestimmtheit*] du sens [T 3.23] exige qu'à un certain moment ils ne soient plus articulés – représentative au sens de la *Darstellung*, les objets ne pouvant être représentés qu'au sens de la *Vertretung* (la « lieutenance ») : « La possibilité de la proposition repose sur le principe de la représentation [*Vertretung*] d'objets par des signes. » [T 4.0312] De là découle la différence totale de catégorie qui existe entre la proposition (qui est par essence « logiquement articulée ») et le nom proprement dit (qui ne l'est que par accident, c'est-à-dire est un signe simple ou, en tout cas, fonctionne comme un signe simple), une différence que Wittgenstein reproche à Frege d'avoir oblitérée [T 3.143].

La leçon fondamentale que Schlick tirera du *Tractatus* est que « la caractéristique essentielle de l'expression est l'ordre ». Et « ce n'est pas l'ordre spatial qui est requis, ni l'ordre tem-

porel, ni aucun autre ordre particulier, mais simplement l'ordre en général. C'est le genre de chose dont la logique s'occupe, et nous pouvons par conséquent, l'appeler ordre logique, ou simplement structure¹¹». Comme dans le *Tractatus*, c'est cette propriété fondamentale qui est supposée fournir l'explication de ce que Schlick considère comme « la caractéristique essentielle du langage », à savoir « sa capacité d'exprimer des faits, et cela implique la capacité d'exprimer des faits nouveaux, ou pour tout dire *n'importe quels* faits¹²». Les mêmes éléments dans un arrangement différent décrivent un état de choses différent, sans que le sens de la nouvelle combinaison ait besoin d'être expliqué. Ce que Chomsky appellera la « créativité du langage » peut être exprimé ainsi : « La signification d'un symbole simple (un nom) doit être expliquée séparément, la signification d'une expression (une proposition) s'explique d'elle-même, à la seule condition que le vocabulaire et la grammaire du langage soient connus.¹³ »

Comme le *Tractatus* ne propose pas une théorie de la langue, mais des conditions de possibilité d'un langage en général, donc de ce qui *n'est pas* arbitraire dans un langage, la question de l'« arbitraire du signe » n'y occupe qu'une place tout à fait secondaire. « Arbitraire », dans le *Tractatus*, est synonyme de « facultatif » ou d'« inessentiel », et non d'« immotivé » : on pourrait dire à la limite qu'il est précisément arbitraire que les signes soient arbitraires ou ne le soient pas. Loin d'être, comme chez Saussure, une propriété distinctive du symbolisme linguistique, l'arbitraire réside dans les caractéristiques secondaires par lesquelles un système de notation possible se distingue d'un autre. Ce qui est « arbitraire » est donc (de façon apparemment paradoxale) que les noms dans un langage soient représentatifs (au sens de la *Darstellung*), et donc composés, ou aient une ressemblance quelconque avec ce qu'ils désignent ; car cela ne fait précisément pas partie de l'essence de la représentation : « On pourrait [...] dire : le nom proprement dit est ce que tous les symboles qui désignent l'objet ont en commun. On parviendrait ainsi successivement au résultat qu'aucune espèce de composition n'est essentielle pour le nom. » [T 3.3411]

On peut dire qu'un signe est « arbitraire », dans la mesure où sa signification doit être apprise *séparément* (faute d'une règle générale permettant de la déduire de sa forme). Les

phrases ne sont pas des signes arbitraires en ce sens-là, puisque la connaissance du lexique et des règles de la grammaire permet de comprendre la signification d'une infinité de phrases que l'on n'a jamais rencontrées auparavant. De ce point de vue, on peut opposer l'arbitraire à la figurativité, au sens du *Tractatus*. Celle-ci est liée directement à l'existence de règles récursives permettant de construire un nombre potentiellement infini d'expressions dont la signification est une fonction des significations de leurs éléments et du mode de combinaison de ceux-ci. C'est une seule et même chose de dire que la proposition est une « image » et qu'elle est, par nature, susceptible de nous communiquer un sens nouveau à l'aide d'expressions anciennes [T 4.03]. Wittgenstein souligne, dans les entretiens avec le cercle de Vienne, que tout symbolisme « créatif » doit être, d'une certaine manière, figuratif [*bildhaft*]. C'est le cas, en particulier, du symbolisme numérique : « La méthode de représentation [*Darstellung*] des nombres est la méthode de la reproduction [*Abbildung*]. Le nombre se montre dans le symbole. [...] À première vue, le nombre 387 ne semble pas être une image du nombre de choses qu'il signifie. Mais nous devons tenir compte du fait qu'aux signes viennent encore s'ajouter les règles de la syntaxe. Les signes 3, 8, 7 sont définis. Si nous revenons à la définition, c'est-à-dire si nous décomposons graduellement ces signes, alors nous adoptons précisément la multiplicité qu'ils signifient ; par exemple, $3 = 1 + 1 + 1$. Deuxièmement, la position des chiffres reproduit également quelque chose. Nos signes numériques contiennent la possibilité de la transformation en d'autres signes, qui sont des images directes. C'est-à-dire que nos signes numériques, pris avec les règles de la syntaxe, sont des indications pour la construction d'un symbole figuratif. À travers tous les symboles, abréviations, signes d'opération, etc., arithmétiques, le chemin du retour à la représentation figurative des nombres doit toujours rester ouvert. Le symbolisme de la représentation des nombres est un système de règles pour la traduction dans le figuratif. [...] Peut-il y avoir une notation arithmétique qui désigne chaque nombre par un nom propre ? Non. L'arithmétique introduit un nombre limité de noms propres (chiffres) et exprime tous les autres nombres par la multiplicité de la représentation. Partout où nous devons représenter

un nombre illimité de possibilités avec un nombre limité de moyens, le procédé de la représentation repose sur le fait que nous utilisons nos signes comme images. L'infini n'est pas une image. "Infini" n'est pas une indication pour la construction d'une image. L'infini n'est par conséquent pas un nombre. »

[WCV, p. 207-208]

Le *Tractatus* insiste sur le fait que toute espèce de notation dépend de certains choix arbitraires, mais il appartient à l'essence même de la notation en général que ces choix entraînent des conséquences non arbitraires : « Dans nos notations il y a certes quelque chose d'arbitraire, mais ceci n'est pas arbitraire : que, quand nous avons déterminé arbitrairement quelque chose, alors quelque chose d'autre doit être vrai [*muss der Fall sein*, littéralement : doit être le cas]. Cela dépend de l'essence de la notation. » [T 3.342]

Par conséquent, les différents systèmes de représentation possibles d'un même objet peuvent comporter plus ou moins d'éléments arbitraires, mais ils comportent nécessairement la même part d'éléments non arbitraires, qui coïncide précisément avec ce qui leur est commun et en fait des systèmes de représentation possibles du même objet. Comme dit Wittgenstein, les singularités d'un mode de désignation déterminé peuvent être sans importance, « mais ce qui est toujours

Nous nous formons des images ou des symboles des objets extérieurs ; et la forme que nous leur donnons est telle que les conséquences nécessaires des images dans la pensée sont toujours les images des conséquences nécessaires, dans la nature, des choses reproduites. Pour que cette exigence puisse être satisfaite, il doit y avoir une certaine conformité entre la nature et notre pensée. L'expérience nous enseigne que cette exigence peut être satisfaite, et par conséquent qu'une telle conformité existe effectivement. Lorsque, à partir de l'expérience que nous avons accumulée antérieurement, nous avons réussi à déduire des images qui ont la nature désirée, nous pouvons alors en peu de temps développer grâce à elles, comme on le ferait à l'aide de modèles, les conséquences qui, dans le monde extérieur, ne se produisent que dans un délai relativement long ou résultent de notre propre intervention. Nous sommes par conséquent en mesure d'être en avance sur les faits et de prendre nos décisions concernant les affaires présentes d'après l'idée que nous nous sommes ainsi faite. Les images dont nous parlons ici sont nos conceptions des choses. Elles sont en conformité avec les choses elles-mêmes sous un aspect important, à savoir en ce qu'elles satisfont l'exigence mentionnée plus haut. Pour ce que nous cherchons, il n'est pas nécessaire qu'elles soient en conformité avec les choses sous quelque autre aspect que ce soit. C'est un fait que nous ne savons pas et que nous n'avons aucun moyen de savoir si nos conceptions des choses sont en conformité avec elles sous un quelconque aspect autre que cet aspect fondamental.

HEINRICH HERTZ

The Principles of Mechanics, [1894] 1956

important est que ce soit un mode de désignation *possible* » [T 3.3421].

La proposition du *Tractatus*, si elle est une image, ne l'est pas au sens d'une photographie ou même d'un tableau effectué d'après nature. (Remarquons à ce propos que, pour Peirce, la photographie, du fait qu'elle a été contrainte par une action causale à ressembler point par point à son objet, est moins une icône qu'un signe « par connexion physique », c'est-à-dire un index.) La proposition est une *construction* qui montre comment les choses doivent être pour qu'elle soit vraie. C'est pourquoi on peut dire que « la réalité est comparée avec la proposition » [T 4.05], tout autant que la proposition avec la réalité. Une proposition est justement une proposition au sens de quelque chose qui est « proposé », et proposé, comme dit Wittgenstein, « à titre expérimental » [*probeweise*] [T 4.031]. Elle exclut certaines possibilités et *dit* que le monde réel est inclus dans l'ensemble des possibilités qu'elle laisse ouvertes. (Une proposition qui n'exclut aucune possibilité – une tautologie – ne propose rien et, par le fait, ne dit rien sur le monde.) « La

Le rapport d'un modèle dynamique au système dont il est considéré comme le modèle est le même que le rapport des images que notre esprit se forme des choses à ces choses. Si nous considérons, en effet, l'état du modèle comme une reproduction de l'état du système, alors les conséquences de la reproduction, qui doivent se produire d'après les lois de cette reproduction, sont en même temps la reproduction des conséquences qui doivent se développer sur l'objet original selon les lois de cet objet original. La concordance entre l'esprit et la nature peut donc être comparée à la concordance entre deux systèmes qui sont des modèles l'un de l'autre, et nous pouvons même rendre compte de la concordance en question, si nous voulons bien admettre que l'esprit a la capacité de former des modèles dynamiques effectifs des choses et de travailler avec eux.

HEINRICH HERTZ

The Principles of Mechanics, [1894] 1956

proposition, l'image, le modèle, écrit Wittgenstein, sont au sens négatif comme un corps solide qui limite la liberté de mouvement des autres ; au sens positif, comme l'espace délimité par de la substance solide, dans lequel un corps a sa place. » [T 4.463] En d'autres termes, le langage représente la réalité en tant que possibilité de l'existence et de la non-existence d'états de choses, et non le monde en tant qu'ensemble des états de choses effectivement réalisés ; car il peut *dire*, mais non à proprement parler représenter, que les situations hypothétiques qu'il construit sont réelles. Ce caractère constructif et prescriptif est la généralisation d'une caractéristique essentielle que Hertz attri-

bue aux concepts et aux théories scientifiques, mais qui est liée directement chez lui au problème de la prédiction, alors que Wittgenstein, du fait qu'il traite la temporalité comme une simple forme de structure parmi d'autres, raisonne en termes de possibilités intemporelles.

Un autre élément que Wittgenstein a vraisemblablement emprunté à Hertz est l'idée que nos images sont toujours surdéterminées, en ce sens qu'elles contiennent des éléments inessentiels (« arbitraires ») du point de vue de la reproduction, qui devraient, autant que possible, être réduits au minimum inévitable. Les meilleures « images » scientifiques, aux yeux de Hertz, sont celles qui reproduisent le plus possible de caractéristiques (structurales) essentielles de l'objet et contiennent le moins possible de caractéristiques superflues ou vides ¹⁴. Hertz considère que la question concernant la nature exacte de la force et de l'électricité n'est probablement que l'expression confuse de cette surdétermination qui, à la limite, menace la cohérence de l'image : ce n'est pas en découvrant de nouvelles relations et connexions en plus de celles que nous avons déjà accumulées autour des termes « force » et « électricité » que nous pouvons espérer résoudre la question, mais plutôt en éliminant les contradictions entre celles dont nous disposons déjà, et donc probablement en réduisant leur nombre ¹⁵. Selon Toulmin, Wittgenstein avait l'habitude de citer comme étant « la meilleure énonciation concise qu'il connût des différences entre l'incertitude scientifique authentique et la pure et simple confusion philosophique ¹⁶ » la phrase de Herz : « Une fois que ces contradictions pénibles auront été éliminées, la question de la nature de la force n'aura pas reçu de réponse ; mais nos esprits, n'étant plus tourmentés, cesseront de poser des questions illégitimes. ¹⁷ » On peut trouver, en effet, un écho plus ou moins direct des considérations de Hertz non pas seulement dans la distinction que fait le *Tractatus* entre les diverses formes, contingentes et arbitraires, de la reproduction (qui risquent toujours de représenter *plus* que l'on ne voudrait représenter) et la forme logique de la reproduction, mais également dans l'affirmation du *Cahier Bleu*, selon laquelle « la difficulté en philosophie est de ne pas en dire plus que nous n'en savons » [CB, p. 45].

Bien des éléments mystérieux subsistent encore aujourd'hui à propos de la théorie de la proposition-image, telle qu'elle est

développée dans le *Tractatus*. On peut se demander notamment pourquoi il a fallu l'événement rapporté par Malcolm ¹ pour que Wittgenstein prenne conscience de quelque chose qu'il aurait pu extrapoler presque immédiatement à partir de ce qu'il avait lu dans Hertz et Boltzmann, et également pourquoi il a fallu le « geste napolitain » de Sraffa ² pour qu'il s'aperçoive qu'un bon nombre d'expressions usuelles ne possèdent pas le genre de forme ou de multiplicité logiques requis par la théorie de la dépicition. En plus du mot « *Bild* », Wittgenstein utilise parfois le mot « *Modell* » [T 4.01, 4.04 & 4.463], et il le fait alors comme s'il s'agissait de deux termes pratiquement synonymes. Or, l'idée de traiter la proposition (et également la pensée qu'elle exprime) comme un « modèle » ou une « analogie » (au sens des physiciens) est présentée généralement par Boltzmann comme une sorte de lieu commun sur lequel tout le monde est, consciemment ou inconsciemment, d'accord. Le passage suivant de l'article « Model » rédigé par lui pour l'*Encyclopaedia Britannica* (1902) donne une excellente idée du contexte théorique et épistémologique dans lequel Wittgenstein (qui était, ne l'oublions pas, physicien d'origine) a élaboré sa théorie de l'image : « Les modèles dans les sciences mathématiques, physiques et mécaniques sont de la plus grande importance. Il y a longtemps que la philosophie a perçu l'essence de notre processus de pensée comme consistant dans le fait que nous attachons aux divers objets réels

1. L'idée que la proposition est une image [picture] « vint à Wittgenstein alors qu'il servait dans l'armée autrichienne pendant la Première Guerre mondiale. Il vit un journal qui décrivait le déroulement et le lieu d'un accident d'automobile à l'aide d'une figure ou d'un plan. Il vint à l'esprit de Wittgenstein que ce plan était une proposition et que cela révélait la nature essentielle de la proposition – qui est de dépendre de la réalité. ¹⁸ »

2. Un jour que Wittgenstein insistait sur le fait qu'une proposition et ce qu'elle décrit doivent avoir la même « forme logique », Sraffa fit « un geste familier aux Napolitains qui veulent signifier quelque chose comme le dégoût ou le mépris » et voulut savoir quelle en était la forme logique. « L'exemple de Sraffa fit naître chez Wittgenstein le sentiment qu'il y avait quelque chose d'absurde dans le fait d'exiger qu'une proposition et ce qu'elle décrit aient la même "forme". Cela mit fin à l'emprise qu'avait sur lui la conception selon laquelle une proposition doit être littéralement une image de la réalité qu'elle décrit. ¹⁹ » Selon une autre version de l'incident, la question était simplement de savoir si toute proposition doit avoir une « grammaire » et Sraffa demanda à Wittgenstein quelle était la « gram-

autour de nous des attributs physiques particuliers – nos concepts – et à l'aide de ceux-ci essayons de représenter les objets à notre esprit. De telles conceptions étaient considérées auparavant par les mathématiciens et les physiciens comme n'étant rien de plus que des spéculations stériles, mais à une époque plus récente elles ont été mises par J.C. Maxwell, H. v. Helmholtz, E. Mach, H. Hertz et beaucoup d'autres en relation étroite avec tout le système de la théorie mathématique et physique. Selon cette conception, nos pensées sont avec les choses dans la même relation que les modèles avec les objets qu'ils représentent. L'essence du processus est le rattachement d'un concept ayant un contenu déterminé à chaque chose, mais sans que cela implique une similitude complète entre la chose et la pensée ; car, naturellement, nous ne pouvons savoir que peu de chose de la ressemblance de nos pensées avec les choses auxquelles nous les attachons. La ressemblance qu'il y a réside principalement dans la nature de la connexion, la corrélation étant analogue à celle qui existe entre pensée et langage, langage et écriture, les notes sur la portée et les sons musicaux, etc. ¹. Dans ces cas-là, bien entendu, la symbolisation de la chose est le point important, encore que, là où c'est possible, on cherche à pousser le plus loin possible la correspondance entre les deux choses –

maire » du geste en question. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein avait écrit : « Même la proposition "*ambulo*" est composée, car sa racine donne avec une autre terminaison, et sa terminaison avec une autre racine, un autre sens. Dans la proposition il doit y avoir exactement autant de choses à distinguer que dans la situation qu'elle représente. Toutes les deux doivent posséder la même multiplicité logique (mathématique). » [T 4.04] La question de Sraffa semble avoir amené Wittgenstein à se rendre compte qu'un geste familier particulièrement expressif, qui en dit autant et plus long qu'une proposition, ne peut cependant pas être considéré comme composé, articulé ou construit à la manière d'une proposition. Il représente un état de choses, sans que l'on puisse établir une coordination entre les éléments de celui-ci et des éléments correspondants du signe gestuel.

1. L'assimilation de la relation entre la pensée (ou la sensation) et la réalité à celle qui existe entre un signe et ce qu'il signifie a été défendue, en particulier, par Helmholtz et attaquée, sous le nom de « matérialisme hiéroglyphique », par Lénine, qui y oppose la conception authentiquement matérialiste, selon laquelle les symboles mentaux doivent être conçus, en réalité, comme des « copies », des « reflets » ou des « reproductions » des choses.

l'échelle musicale, par exemple, étant imitée par le placement des notes plus haut ou plus bas. Lorsque, par conséquent, nous entreprenons d'assister nos conceptions de l'espace par des figures, par les méthodes de la géométrie descriptive et par des modèles divers construits avec des fils ou des objets, d'assister notre topographie par des plans, des cartes et des globes, et nos idées mécaniques et physiques par des modèles cinématiques, alors nous ne faisons qu'étendre et prolonger le principe par lequel nous appréhendons les objets dans la pensée et les représentons dans le langage ou l'écriture. D'une façon qui est très précisément la même, le microscope ou le télescope constituent une prolongation et une amplification des lentilles de l'œil ; et le carnet de notes représente un développement externe du même processus que la mémoire produit par des moyens purement internes. Il y a également un parallélisme évident avec la représentation obtenue à l'aide de modèles, lorsque nous exprimons la longitude, le kilométrage, la température, etc., par des nombres, qui devraient être considérés comme des analogies arithmétiques. S'apparente également à cela la représentation des distances par des lignes droites, du cours des événements dans le temps par des courbes, etc. Cependant, ni dans ce cas-là, ni dans celui des plans, des cartes, des notes de musique, des figures, etc., nous ne pouvons parler légitimement de modèles, car ceux-ci impliquent toujours une analogie spatiale concrète en trois dimensions.²⁰

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein a traité la construction de modèles dans l'espace comme une simple forme de reproduction possible parmi beaucoup d'autres ; mais il a manifestement transféré à l'image propositionnelle elle-même quelque chose de la fonction essentiellement visualisante du modèle physique. Si, dans la théorie esthétique de l'imitation sous sa forme classique, la peinture était censée *montrer* directement la chose elle-même alors que le langage ne peut, dans le meilleur des cas, que la décrire, les formulations du *Tractatus* incitent à considérer qu'il n'y a pas de différence fondamentale, de ce point de vue, entre une image ressemblante et une proposition : « Un nom tient lieu d'une chose, un autre d'une autre chose, et ils sont combinés entre eux ; c'est ainsi que le tout – comme un tableau vivant [*lebendes Bild*] – représente [*stellt vor*] l'état de choses. » [T 4.0311] « La proposition *montre*

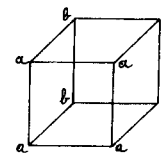
comment les choses sont *si* elle est vraie. Et elle *dit* qu'elles sont ainsi. » [T 4.022]

Le recours systématique aux modèles, caractéristique de l'école de physique anglaise, a été critiqué par Duhem²¹, qui ne croyait ni à leur nécessité intrinsèque ni à leur valeur heuristique. Boltzmann était, pour sa part, fermement convaincu de l'une et de l'autre. Un argument qu'il a utilisé de façon répétée contre les adversaires des modèles ou analogies mécaniques est que le simple usage d'un symbolisme mathématique et finalement d'un symbolisme quelconque (y compris le symbolisme mental) est déjà, en toute rigueur de la nature d'une construction de modèles. À Ostwald, qui prétendait interdire aux physiciens de se faire des « images des phénomènes », il pouvait donc répondre qu'en réalité ils s'en sont toujours déjà fait. L'idée que les équations différentielles s'éloignent moins des faits « bruts » que les conceptions abstraites des atomistes était à ses yeux une pure illusion²². Par conséquent, la « phénoménologie mathématique », qui privilégie la représentation des phénomènes physiques par des analogies du genre exclusivement mathématique – et en fin de compte toute espèce de phénoménologie –, est contrainte, en dépit de ce qu'elle affirme, à utiliser des images : la seule chose que nous soyons en droit d'exiger de celles-ci est qu'elles contiennent le moins possible d'éléments arbitraires²³.

C'est uniquement dans ce sens que l'on peut parler, dans le *Tractatus*, d'un privilège d'une forme de reproduction par rapport à une autre. Deux symbolismes différents, dans la mesure où ils représentent réellement un objet, sont fondamentalement équivalents, et, dans la mesure où ils ne sont pas équivalents, ils ne représentent pas le même objet. Un symbolisme peut peut-être manifester plus directement qu'un autre ce que Wittgenstein appelle « l'élément essentiel de la

Percevoir un complexe veut dire percevoir que ses constituants se rapportent les uns aux autres de telle ou telle manière.

Cela explique sans doute également que l'on puisse voir la figure de deux manières différentes comme cube ; et tous les phénomènes semblables. Car il se trouve justement que nous voyons réellement deux faits différents.



(Si je regarde d'abord les angles *a* et ne considère *b* que de façon fugitive, *a* apparaît comme étant en avant ; et inversement.)

LUDWIG WITTGENSTEIN [T 5.5423]

reproduction » ; mais il ne peut pas le posséder davantage. Bien entendu, un symbolisme qui ne possède pas la même « multiplicité » ou « dimensionnalité » que le type de phénomènes représenté sera moins adéquat, en ce sens qu'il comportera des ambiguïtés non résolues [T 5.5423] et autorisera la formation de combinaisons de signes qui ne représentent rien : on peut aisément « décrire » dans la langue usuelle des faits géométriquement impossibles dans un espace à deux dimensions et représenter sur une surface plane des objets tridimensionnels contradictoires (une possibilité qui a été illustrée de façon fascinante par Escher). Mais il s'agit là d'inconvénients accidentels, dont Wittgenstein remarquera plus tard

La carte de géographie peut reproduire [*abbilden*] la réalité de façon vraie ou fausse, mais jamais de façon dénuée de sens. Tout ce que la carte représente est possible.

En revanche, la description à l'aide de la langue verbale peut être dénuée de sens. Je peux dire, par exemple : « A est au nord de B et B est au nord de A. » Une telle proposition ne communique rien, puisqu'elle ne possède pas la forme du fait qu'elle est censée représenter.

La syntaxe est donc liée à la possibilité du non-sens. (« Non-sens » n'est pas le contraire de « sens ». On peut bien dire : la phrase exprime un sens, mais non : la phrase exprime un non-sens. Ce qui est dépourvu de sens est l'utilisation des signes.)

La syntaxe devient donc nécessaire là où la nature des signes n'est pas encore adaptée à la nature des choses ; où il y a plus de combinaisons de signes que de situations possibles. Cette diversité [*Mannigfaltigkeit*] énorme doit être restreinte par des règles artificielles, et ces règles sont la syntaxe du langage.

Les règles de la syntaxe donnent aux combinaisons de signes exactement la multiplicité [*Multiplizität*] qu'elles doivent posséder pour être une reproduction [*Abbild*] de la réalité.

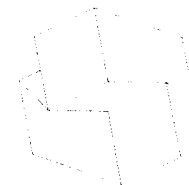
FRIEDRICH WAISMANN
« Thèses » [WCV, p. 222]

qu'ils pourraient être éliminés aisément par des règles de syntaxe appropriées. Ce qui rend nécessaire la philosophie, en tant que « critique du langage » [T 4.0031], n'est pas une déficience intrinsèque de la langue vernaculaire, mais le fait que la syntaxe logique n'y est pas parfaitement explicite.

Il ne peut donc y avoir, du point de vue du *Tractatus*, de supériorité (au sens d'une plus grande proximité ou fidélité par rapport à l'objet concerné) de la parole sur l'écriture, ni même de la pensée sur la parole. La pensée n'est elle-même qu'une forme de reproduction parmi d'autres, c'est-à-dire qu'elle est constituée de faits symboliques ayant pour supports des combinaisons d'éléments psychiques (au sens où la proposition linguistique a pour support matériel des combinaisons d'éléments sonores ou graphiques). « Un état de choses est pensable », nous dit Wittgenstein, signifie : nous

pouvons en construire une image dans un symbolisme quelconque (notamment le symbolisme mental). Il est donc correct de dire que ce que nous pouvons penser est ce que nous pouvons nous représenter, à condition de bien comprendre qu'il s'agit de représentabilité dans un système symbolique, et non de possibilités ou d'impossibilités psychologiques, au sens où on l'entend habituellement. Au lieu de dire, comme le fait Boltzmann, que les différents systèmes de notation ou de « modélisation » en usage constituent de simples prolongements externes de procédures qui ont déjà lieu pour l'essentiel au niveau de la pensée et de la mémoire, on pourrait tout aussi bien considérer la symbolisation interne et ce qu'on appelle les lois de la pensée ou de la représentation comme une simple extension de processus symboliques externes obéissant à des règles systématiques.

Wittgenstein a dit et répété par la suite que le propre de l'attitude philosophique était la neutralité à l'égard de tous les systèmes symboliques réels ou imaginables et n'a par conséquent pas accordé beaucoup plus d'importance qu'il ne l'avait fait à l'époque du *Tractatus* aux questions de priorité et de genèse. Il a en particulier rejeté définitivement (après quelques hésitations) la distinction entre les signes « primaires » (qui n'auraient pas besoin d'être interprétés et pourraient servir d'interprétants à tous les autres) et les signes secondaires : « Est-ce que les signes que l'on aimerait appeler "primaires" sont non susceptibles d'être



Les critiques ont écrit et écritent encore comme si nous pouvions voir à la fois la surface et la représentation, mais les artistes savaient mieux ce qu'il en est. Leur rébellion contre l'illusion s'est manifestée au grand jour il y a plus de cinquante ans dans ces énigmes du cubisme qui entraînent notre œil dans une poursuite frustrante après des guitares et des bouteilles, ne nous taquinant avec des fausses pistes que pour nous piéger dans des contradictions. C'est en explorant ces paradoxes que les artistes voulaient découvrir de nouveaux modes d'organisation.

Ce n'est pas seulement Escher qui nous montre leur succès. Même l'art abstrait doit certaines de ses possibilités les plus intéressantes à la fascination d'ambiguïtés non résolues, comme c'est le cas dans un bon nombre des dessins ingénieux d'Albers. En nous mettant en présence de ces codes brouillés, les artistes provoquent le choc qui nous fait comprendre combien plus il y a dans les tableaux que ce qui s'offre à l'œil.

ERNST GOMBRICH
Mediations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art, 1963

mésinterprétés? Peut-on dire par exemple qu'à proprement parler il n'est plus nécessaire de les comprendre? Si cela est censé vouloir dire qu'il n'est pas nécessaire de les *interpréter* davantage, alors cela est vrai également du mot; mais si cela veut dire qu'ils ne *pourraient* pas être interprétés davantage, alors c'est faux. (Songez à l'explication des gestes par des mots, le cas échéant.) » [GP, p. 99]

La neutralisation de l'opposition interne/externe n'est, à certains égards, qu'un aspect (particulièrement important pour la philosophie) du rejet de la distinction entre les signes primaires et les signes secondaires : la mythologie des processus mentaux, comme Wittgenstein l'appelle, est liée directement à l'illusion qu'il s'agit de processus symboliques d'un type tout à fait spécial, qui abolissent ou en tout cas réduisent sérieusement la distance qui existe entre le signe et son objet, parce qu'ils ne laissent pas de place à l'interprétation; et c'est justement à cause de cette propriété unique en son genre que nous sommes tentés de faire appel à eux lorsque nous nous rendons compte que les signes matériels, pris en eux-mêmes, ne peuvent rien dire ou – ce qui revient au même – peuvent théoriquement dire n'importe quoi, parce qu'ils autorisent au contraire *toutes* les interprétations.

Dans le *Tractatus*, l'exposé final que Wittgenstein a donné de la théorie de l'image propositionnelle rend, après coup, passablement déconcertante la supposition que l'idée de cette théorie pourrait lui avoir été fournie par quelque chose comme la représentation d'un accident à l'aide de voitures-miniatures, de poupées, etc. (encore que cet exemple suggère clairement que ce qui doit être « reproductif » [*abbildend*] dans l'image est essentiellement l'arrangement des éléments, et non les éléments eux-mêmes). Ce que Wittgenstein a dû découvrir à ce

moment-là n'est pas tellement que la proposition est une image, mais plutôt que l'image est, ou en tout cas pourrait être, une proposition, que toute image contient une potentialité de sens propositionnel. Bien entendu, il n'a pas pu perdre de vue, même à cette époque, qu'un bon nombre de représentations picturales ne « disent » rien, en tout cas rien qui soit susceptible d'être vrai ou faux. Mais ce qui est important est qu'elles pourraient le faire : ce qui est intéressant du point de vue philosophique n'est pas que la peinture soit (ou ne soit pas) un langage réel, mais ce qui fait d'elle un langage *possible* : « On peut dire que, dans notre image, la figure de droite représente quelque chose et également la figure de gauche, *mais*, même si ce n'était pas le cas, leur position l'une par rapport à l'autre pourrait représenter quelque chose. (À savoir, une relation.) » [CA, p. 34]

Cette interprétation me semble, du reste, largement confirmée par les textes. Il y a tout lieu de croire que ce qui a frappé Wittgenstein est principalement le fait que l'image doit déjà d'une certaine manière contenir tout ce qui est essentiel à la proposition :



« Si, sur cette image, l'homme de droite représente l'homme A, et l'homme de gauche désigne l'homme B, alors l'ensemble pourrait par exemple énoncer que "A se bat avec B". La proposition en écriture picturale peut être vraie et fausse. Elle a un sens indépendamment du fait qu'elle est vraie ou fausse. On doit pouvoir démontrer sur elle tout ce qui est essentiel. » [CA, p. 33]

« Quand j'ai écrit : "La proposition est une image logique du fait", je voulais dire : je peux insérer une image dans une proposition, et plus précisément une image dessinée, et ensuite continuer dans la proposition. Je peux donc utiliser une image comme une proposition. Comment est-ce possible? La réponse s'énonce : parce que, justement, toutes les deux coïncident à un certain point de vue, et cet élément commun, je l'appelle *image*. L'expression "image" est alors déjà prise en un sens étendu. » [WCV, p. 165]

ÉMILE BENVENISTE

« Séméiologie de la langue », in
Problèmes de linguistique générale, 1974

LE « FANTÔME DU TRACTATUS »

COMPTE TENU de ce qui a été dit plus haut, il n'est pas très surprenant que, pas plus qu'à l'époque du *Tractatus*, la problématique saussurienne de l'arbitraire du signe, celle – corrélative – de l'opposition entre le signe et le symbole et celle du passage que les langues sont communément supposées avoir effectué progressivement du symbolique (considéré comme « primaire » ou en tout cas comme « primitif ») au signifiant proprement dit ne soient intervenues réellement par la suite dans la philosophie du langage de Wittgenstein. Tout au début de la *Grammaire philosophique*, il se demande : « Est-ce que cela a un sens de montrer un groupe d'arbres et de demander : "Comprends-tu ce que dit ce groupe d'arbres ?" En général, non ; mais ne pourrait-on pas exprimer un sens par l'arrangement d'arbres, est-ce que cela ne pourrait pas être un langage secret ? On appellera alors "phrases" les groupes d'arbres que l'on comprend, mais également d'autres, que l'on ne comprend pas, si l'on suppose que celui qui les a plantés les a compris. » [GP, p. 47]

Plus loin, il remarquera que « la langue verbale n'est qu'une parmi beaucoup d'espèces possibles de langage et il y a des transitions – de l'une à l'autre. (Songez à deux manières d'écrire la phrase "Je vois un cercle rouge" : cela pourrait se faire par le fait que j'écris un cercle et lui donne la couleur correspondante (rouge) ; mais également comme ceci : j'inscris un cercle et à côté une tache rouge. Considérez la carte de géographie en recherchant ce qui sur elle correspond à la forme d'expression d'une langue verbale) » [GP, p. 102].

La question de l'arbitraire du signe, lorsqu'elle s'est posée à Wittgenstein, n'a jamais été à proprement parler celle de l'arbitraire du mot (qui est en un certain sens triviale), mais celle (qui ne l'est pas du tout) de l'arbitraire du seul signe verbal doué d'un sens complet, le signe propositionnel (articulé) ¹. Et dans ces conditions, on comprend très bien qu'il ne lui soit

1. Je laisse de côté ici les remarques concernant ce que l'on pourrait appeler la « physiognomonie des noms » et d'autres questions du même genre [GP, p. 187 ; PU, II, p. 215-216]. « Les noms des compositeurs. Quelquefois c'est la méthode de projection que nous considérons comme donnée. Lorsque nous nous demandons par exemple : quel nom serait approprié au caractère de cet homme ? Mais d'autres fois nous projetons le caractère dans le nom et regardons celui-ci comme le donné. C'est ainsi qu'il

pas venu à l'esprit de se servir d'une opposition du type arbitraire/motivé pour distinguer le signe linguistique des autres espèces de signes. Dans un passage où il est question du symbolisme des couleurs, il constate : « Si la table [par exemple, l'atlas des couleurs] met le mot en relation avec un modèle [*Muster*], alors il est à présent indifférent que, lorsqu'on la consulte, le mot soit rattaché à ce petit carré coloré plutôt qu'à un autre. (Mais alors, il y a par conséquent des signes arbitraires et d'autres qui ne sont pas arbitraires !) Songeons seulement à la manière dont on se comprend à l'aide de cartes géographiques, de dessins, et, d'autre part, de phrases. Les phrases sont aussi peu arbitraires que les dessins, seuls les mots sont arbitraires. Et d'un autre côté, la méthode de projection de la carte géographique est arbitraire ; et comment voudrait-on déterminer ce qui est le plus arbitraire des deux ? Je peux assurément comparer la fixation de significations verbales à la fixation d'une méthode de projection, comme celle qui sert à la reproduction de configurations spatiales ("La proposition est une image") ; c'est une bonne comparaison : mais elle ne nous dispense pas d'examiner le fonctionnement de la désignation par des mots, lequel a ses règles propres. » [GP, p. 101-102]

Ce texte est en un sens encore très proche et en un autre déjà très loin du *Tractatus*. Comme on l'a remarqué plus haut, la théorie de l'image dans le *Tractatus* était à la fois dépendante et indépendante du postulat atomiste. D'un côté, il est vrai que la proposition usuelle (non analysée) elle-même peut et doit être considérée comme une image, puisqu'elle ne signifie que pour autant qu'elle reproduit. De l'autre, il est essentiel, pour qu'il puisse y avoir des images propositionnelles en général, qu'elle soit en principe complètement *analysable*. Cela résulte de la manière dont Wittgenstein conçoit, à l'époque du *Tractatus*, la relation entre le langage et la réalité : le lien est établi par l'intermédiaire des corrélations qui sont supposées exister entre les éléments de l'image et des éléments correspondants de la réalité. Ces corrélations sont comparées explicitement à des antennes par lesquelles la proposition « touche » la réalité ; et c'est parce que ce contact ne peut être indéfiniment différé (à travers d'autres propositions, susceptibles, elles aussi, d'être

nous semble que les grands maîtres bien connus de nous ont précisément les noms qui conviennent à leur œuvre. » [RM, p. 81]

vraies ou fausses) que la réalité doit comporter des éléments simples et indestructibles. Cette façon de concevoir le rapport en termes de coordinations, de rayons de projection, etc., reliant le langage à quelque chose qu'il désigne en dehors de lui, a été abandonnée à peu près complètement par Wittgenstein dès le début des années 1930. Mais son attitude à l'égard de la théorie de la proposition-image est restée jusqu'au bout incomparablement plus nuancée. S'il l'a incontestablement rejetée en tant que *théorie* explicative, il n'est jamais allé jusqu'à affirmer que la comparaison de la proposition avec une image était illégitime ou absurde, et il a continué à l'utiliser régulièrement par la suite : « Imaginons une histoire en images, faite d'images

(Z est un peintre « abstrait-réaliste », c'est-à-dire un « néo-plasticien » ; X est un « peintre naturaliste »)

Z – N'avez-vous pas remarqué comme la structure géométrique de notre entourage urbain est déjà très abstraite à côté de la nature champêtre ? Une représentation abstraite peut fort bien nous procurer l'émotion. Je me souviens à ce propos d'un exemple. Il y a quelque temps, au commencement de la guerre, on représentait un film dans lequel une grande partie de la terre était figurée en plan. Là-dessus, subitement, apparaissaient, sous forme de petits carrés, les armées envahissantes partant de l'Allemagne. En face de celles-ci, toujours sous forme de petits carrés, apparaissaient les armées des Alliés. Ainsi l'effroyable événement mondial était représenté, non pas partiellement ou par détails comme l'aurait fait une représentation naturelle, mais dans toute sa grandeur.

X – Je reconnais que, pour un événement mondial, une telle représentation a son utilité mais, généralement, une représentation naturelle nous touche plus.

Z – La pure vision plastique regarde toute chose comme un événement mondial. J'admets cependant que, par une représentation naturelle, nos sentiments naturels soient plus facilement émus.

.../...

GP, p. 179]

« Je comprends cette image exactement, je pourrais la mode-

ler en terre glaise. – Je comprends cette description exactement, je pourrais faire un dessin d'après elle. On pourrait dans bien des cas fixer comme critère de la compréhension que l'on doit pouvoir représenter par un dessin le sens de la phrase. (Je pense par exemple à un test de compréhension officiellement institué.) Comment passe-t-on, par exemple, un examen de lecture de cartes ? » [F, § 245]

Car c'est un fait que « le processus que nous appelons la compréhension d'une phrase, d'une description, est quelquefois une transposition d'un symbolisme dans un autre ; une reproduction de l'image, un copiage ou une transposition dans un autre type de représentation. Comprendre la description veut dire alors se faire une image de ce qui est décrit. Et le processus est plus ou moins analogue à celui-ci : effectuer un dessin d'après une description » [GP, p. 53-54]. Mais, naturellement, ce n'est pas dans ce sens-là que nous parlons, par exemple, de la « compréhension » d'un poème : « Nous parlons de la compréhension d'une phrase au sens auquel elle peut être remplacée par une autre qui dit la même chose ; mais également au sens auquel elle ne peut être remplacée par aucune autre. (Aussi peu qu'un thème musical par un autre.) Dans un cas, la pensée de la phrase est ce qui est commun à différentes phrases ; dans l'autre, quelque chose que seuls ces mots dans ces positions expriment. (Compréhension d'un poème.) » [PU, § 531]

Pour éliminer un certain nombre de faux problèmes concernant ce que nous appelons « penser », « comprendre », « imaginer », « se représenter », etc., Wittgenstein invite régulièrement son lecteur à remplacer la formation de représentations mentales (internes) par la production de représentations matérielles (externes) et à constater,

X – Puisque nous sommes sur ce terrain, je me souviens d'un film qui représentait le combat d'un homard avec un polype. Là aussi c'était la mise en présence de deux forces ayant pour but de se détruire l'une l'autre, mais avec beaucoup de réalité cette fois.

Z – On peut discuter là-dessus. Comment et par quoi nous sommes le plus émus est une question purement personnelle. Je voulais seulement faire ressortir qu'une représentation abstraite est capable de donner l'émotion. On ne peut même pas dire que l'exemple que j'ai donné plaide la cause de la plastique abstraite, car nous connaissions les faits ; l'expression plastique donnée par le déplacement violent des éléments en présence était en partie due à l'idée de « lutte », connue d'avance. Mais cela montre quand même assez clairement que des signes purement abstraits peuvent être des moyens d'expression.

PIET MONDRIAN

« Réalité naturelle et réalité abstraite » (1921), in Michel Seuphor, *Piet Mondrian, sa vie, son œuvre*, 1956

par exemple, que « pensable » ou « représentable » [au sens de *vorstellbar*] pourrait très bien (au lieu de renvoyer à des processus occultes) vouloir dire tout simplement « dessinable », « peignable », « modelable », « représentable plastiquement », etc. Toute la stratégie utilisée par Wittgenstein dans sa lutte systématique contre le psychologisme se fonde sur ce principe. Dire « Je peux dessiner l'état de choses représenté par cette proposition *parce que* je peux me le représenter (psychologiquement) » est trompeur. Les deux choses sont en réalité à peu près sur le même plan ; et ce qui est en cause dans les exemples caractéristiques utilisés par les philosophes n'est pas ma *Vorstellungskraft* personnelle (la force de l'imagination, au sens où l'on parle de la force musculaire) ni celle de l'espèce humaine en général : « La proposition "Je peux me représenter la transition [entre deux couleurs]", tout comme la proposition "Cet état de choses peut être dessiné", relie la représentation linguistique à un autre mode de représentation ; elle doit être comprise comme une proposition de la grammaire. » [GP, p. 137] Et, dans des cas comme « Je ne peux pas me représenter des sensations qui ne soient pas privées », ce qui se passe est qu'« une liaison entre cette phrase ["Je me le représente"] et le mode de représentation de la représentation psychique [*Darstellungsweise der Vorstellung*] (ou du dessin) n'est pas faite » [GP, p. 138]. C'est à l'absence de toute liaison de cette sorte, et non à une incapacité de nature quelconque, que renvoie le fait que « Je me le représente » n'a pas de sens.

Aussi bien dans les *Recherches philosophiques* que dans les écrits de la période intermédiaire, Wittgenstein souligne que la compréhension d'une phrase est à certains égards plus proche (et à d'autres moins) qu'on ne pourrait le croire de la compréhension d'un tableau ou d'un thème musical [GP, p. 50; PU, § 526-527]. Ce sont des cas *apparentés* (mais ils ne sont précisément rien de plus qu'apparentés). Même si l'on considère séparément le cas du langage, de la peinture ou de la musique, et *a fortiori* si l'on passe de l'un à l'autre, on se rend compte – à moins d'être aveuglé par des préjugés philosophiques – qu'il n'y a pas *un* phénomène ou un processus de la compréhension. En particulier, que la compréhension d'une phrase, d'un tableau ou d'un thème musical soit accompagnée par des expériences spécifiques, qui sont à bien des égards compa-

rables, ne prouve pas que la compréhension *soit* une expérience ou un complexe d'expériences. Et pas plus qu'il n'y a *un* concept de compréhension il n'y a *un* concept de sens : le sens d'une phrase diffère de (et ressemble à) celui d'un tableau ou d'un thème musical comme l'explication du sens d'une phrase diffère de (et ressemble à) l'explication du sens d'un tableau ou d'un thème musical. Ou, plus exactement, « ces [différents] types d'usage de "comprendre" constituent sa signification, mon *concept* de la compréhension. Car je veux appliquer "comprendre" à tout cela » [PU, § 532].

Le danger des descriptions très générales (la tentation philosophique par excellence, selon Wittgenstein) est qu'elles nous amènent finalement à perdre de vue aussi bien les ressemblances réelles que les différences. Lorsqu'il a critiqué la théorie générale de l'*Abbildung* qu'il avait proposée dans le *Tractatus*, Wittgenstein s'est reproché avant tout d'avoir été victime d'un préjugé essentialiste : en comparant la proposition à une image, il avait cru trouver l'*essence* de la reproduction, alors qu'il ne faisait en réalité rien de plus qu'assimiler tous les cas à un cas particulier privilégié : « La pensée peut être tout à fait comparée au fait de dessiner des images. Mais on peut également dire que ce qui apparaît comme un objet de comparaison pour la proposition est un cas particulier de notre concept général. Quand j'ai comparé la proposition à une règle graduée, j'ai, à strictement parler, utilisé une indication de longueur donnée à l'aide d'une règle graduée comme exemple pour toutes les propositions. » [GP, p. 172]

Car, si nous espérons éclaircir ce que dit la phrase en nous référant à ce que dit le tableau, demandons-nous dans quel *langage* il le fait et quel critère nous utiliserions pour décider qu'il dit ceci ou cela : « Le tableau me dit-il par exemple "Dans un cabaret deux personnes sont assises et boivent du vin" ? Seulement lorsque cette phrase apparaît sous une forme quelconque *en dehors du tableau* dans le processus de la compréhension. Donc si, par exemple en contemplant le tableau, je me dis : "Voilà deux personnes assises, etc." Si le tableau me dit quelque chose en ce sens-là, alors il me le dit avec des *mots*. Mais dans quelle mesure s'explique-t-il dans ces mots ? Pour la réalité, c'est tout de même un détour que de s'expliquer à travers le langage. Donc le fait que le tableau me dise quelque chose n'est pas essentiellement que, lorsque je le regarde, des

mots me viennent à l'esprit. Car le tableau devrait être en vérité le langage le plus direct. » [GP, p. 172-173]

Mais il n'en est pas moins vrai que le langage nous sert toujours ici, en dernière analyse, de point de comparaison et de référence : « Nous appelons "comprendre" un phénomène psychique qui est rattaché de façon spéciale aux manifestations de l'apprentissage et de l'usage de notre langue verbale, de la langue verbale humaine. » [GP, p. 92] Songeons à ce qu'on appelle la « compréhension » d'une *phrase* musicale : « On dit : "Ne vois-tu pas que c'est comme si l'on tirait une conclusion" ou : "C'est pour ainsi dire une parenthèse", etc. Comment justifie-t-on de telles comparaisons ? – Là il y a des justifications de diverses sortes. » [PU, § 527]

Wittgenstein a admis explicitement qu'il avait amalgamé dans le *Tractatus* deux concepts différents d'*Abbildung*, un concept mathématique déjà très général (celui d'un invariant pour une certaine catégorie de transformations) et un concept pictural plus restreint (plus ou moins lié à l'idée de reproduction « fidèle »). Or, « ce que nous appelons un "portrait ressemblant" n'est pas une image selon n'importe quel mode de projection convenu. "Ressemblance" signifie ici quelque chose d'analogue à "possibilité de confondre" » [GP, p. 154]. Mais, précisément, n'importe quelle image peut être correcte selon une certaine méthode de projection et donc conserver en un certain sens la forme de l'objet (même si elle ne la conserve pas au sens de l'image « ressemblante ») : « Tout peut être une image de tout : si nous étendons de façon corrélatrice le

concept d'image. [...] Ce que j'ai dit revient à proprement parler à ceci : que toute projection, par quelque méthode que ce soit, doit avoir quelque chose en commun avec le projeté. Mais cela dit seulement que j'étends ici le concept d'"avoir en commun" et le rend équivalent au concept général de projeter. Je ne fais par conséquent qu'attirer l'attention sur une possibilité de généralisation (ce qui assurément peut être très important). » [GP, p. 171]

Phénomènes avant un caractère apparenté au langage [*mit sprachähnlichem Charakter*] dans la musique ou l'architecture. L'irrégularité douée de sens [*sinnvolle*] – dans le gothique, par exemple (les tours de la cathédrale Saint-Basile se présentent également à mon esprit). La musique de Bach a plus d'analogie avec le langage que celle de Mozart et de Haydn. Les récitatifs des basses dans la quatrième phrase de la neuvième symphonie de Beethoven. (Cf. également les remarques de Schopenhauer sur la musique *universelle* pour un texte particulier.)

LUDWIG WITTGENSTEIN
[RM, p. 94-95]

La tendance à croire que la figurativité du langage, ou son accord avec la réalité, est dans tous les cas une communauté de forme avec ce qu'il représente est à mettre en rapport avec une des (nombreuses) équivoques du mot « image » : « On veut dire : un ordre est une image de l'action qui a été effectuée d'après lui ; mais également une image de l'action qui *doit* être effectuée d'après lui. » [GP, p. 219] C'est essentiellement le deuxième cas qui nous impose le paradigme trompeur de la projectivité et de la communauté de forme : « Comment pourrais-je jouer au piano d'après des notes si elles n'avaient pas déjà une quelconque relation à des mouvements de la main d'une certaine sorte ? Et une telle relation consiste assurément *parfois* dans une certaine concordance [*Übereinstimmung*], mais parfois non pas dans une concordance, mais uniquement dans le fait que nous avons appris à appliquer les signes de telle ou telle manière. Mais pour rendre identiques tous ces cas – car c'est cela qui nous démange – intervient la confusion entre des rayons de projection, qui relient l'image avec l'objet, et la méthode de projection. [...] Je m'imagine par conséquent que la différence entre la proposition et la réalité est réduite à zéro par les rayons de projection qui appartiennent à l'image, à la pensée, et qui ne laissent plus d'espace pour une méthode d'application. Il n'y a plus que la concordance et la non-concordance. » [GP, p. 219-220]

En d'autres termes, l'« application des signes » est parfois comparable à l'application d'un croquis ou d'un modèle dont nous nous servons pour fabriquer un objet, et elle obéit à des lois de transformation systématiques de type « projectif » ; mais elle peut également obéir à des principes tout à fait différents, qui ne sont pas représentables de cette façon (même si l'on tient à parler encore d'une « méthode de projection » pour qualifier ce que l'on appellerait, en termes moins compromettants, l'*usage* des signes).

La conception essentialiste de la représentation a été aggravée implicitement, dans le *Tractatus*, par une conception essentialiste du tableau représentatif. Car même à l'intérieur de cette catégorie déjà très restreinte, il y aurait de nombreuses distinctions à faire :

« Sens de la phrase, sens du tableau. Lorsque nous comparons la phrase avec un tableau, nous devons considérer si

c'est avec un portrait (une représentation historique) ou avec un tableau de genre. Et les deux comparaisons ont un sens. (Les phrases dans des fictions correspondent à des tableaux de genre.)

“Quand je regarde un tableau de genre, alors ‘il me dit quelque chose’ même si je ne crois (m’imagine) à aucun moment que les hommes que j’y vois sont réels, ou qu’il y a eu des hommes réels dans cette situation.”

Considérez la grammaire ¹ complètement différente des expressions :

“Ce tableau représente des gens dans un cabaret de village.”

“Ce tableau représente le couronnement de Napoléon.” »

[GP, p. 172]

Que dit donc le tableau ? La réponse suggérée finalement par Wittgenstein est celle-ci : « “Le tableau me dit soi-même” – aimerais-je dire. C’est-à-dire, qu’il me dise quelque chose, cela consiste dans sa structure propre, dans ses formes et couleurs. (Qu’est-ce que cela signifierait si l’on disait : “Le thème musical me dit soi-même” ?) » [PU, § 523] « Si je dis : “Je vois dans ce tableau une table”, cela caractérise [...] le tableau d’une manière qui n’a rien à voir avec l’existence d’une table “réelle”. “Le tableau me montre un cube” peut par exemple vouloir dire : il contient la forme . » [GP, p. 173]

Naturellement, « la relation que nous avons à une table peinte a, il est vrai, historiquement son origine dans notre relation à des tables réelles, mais celle-ci n’entre pas dans celle-là » [GP, p. 173]. Il en va de même dans le cas du langage : « La manière dont nous avons appris le langage n’est pas contenue dans son usage. (Comme la cause n’est précisément pas contenue dans son effet.) » [GP, p. 88] Le propre des recherches que Wittgenstein appelle « grammaticales » est justement de ban-

1. Wittgenstein utilise le mot « grammaire » dans un sens très élargi. Ce qu’il appelle la *grammaire* d’un mot ou d’une phrase peut inclure tous les aspects significatifs de leur usage. Deux phrases qui, comme celles dont il est question ici, ont une grammaire linguistique tout à fait semblable, peuvent néanmoins avoir une grammaire très différente, au sens wittgensteinien du mot. Le propre de la grammaire linguistique superficielle est de faire paraître « trop petites » les différences d’usage. La structure profonde de la linguistique transformationnelle est, bien entendu, encore superficielle en ce sens-là et n’a pas grand-chose à voir avec ce que Wittgenstein appelle parfois la « grammaire profonde », par opposition à la « grammaire de surface » [PU, § 664].

nir toutes les considérations historiques et causales, aussi importantes qu’elles puissent être à d’autres égards : « *Nous voulons* précisément accorder notre attention au système du langage. » [GP, p. 179] Or, « “langage” ce sont en vérité les langages. Également les langages comme ceux que j’invente par analogie avec ceux qui existent. Les langages sont des systèmes » [GP, p. 178]. « Songez au caractère polymorphe de ce que nous appelons “langage”. Langage verbal, langage d’images, langage gestuel, langage de sons. » [GP, p. 187]

En constatant que « le tableau me dit soi-même », Wittgenstein ne cherchait pas à établir un contraste essentiel entre la peinture et la langue verbale : « Il me dit soi-même, comme une phrase, un récit, me dit soi-même. ¹ » [GP, p. 177] Il avait, en effet, complètement renoncé, à l’époque, à l’idée que le langage comporte pour ainsi dire deux espèces de règles : des règles qui mettent en relation les signes les uns avec les autres (qui donnent au langage sa *structure*), et d’autres qui mettent en relation certains d’entre eux avec des objets extra-linguistiques. Même la définition ostensive (« ceci est x ») ne nous fait pas réellement sortir du langage, elle ne fait qu’ajouter un

1. « L’œuvre d’art ne veut pas transmettre *quelque chose d’autre*, mais elle-même. » [RM, p. 125] « On a dit quelquefois que ce que la musique nous transmet, ce sont des sentiments de joie, de mélancolie, de triomphe, etc., et ce qui nous répugne dans cette façon d’expliquer les choses est qu’elle semble dire que la musique est un instrument pour produire en nous des suites de sensations. De cela on pourrait conclure que n’importe quel autre moyen de produire des sensations de ce genre ferait notre affaire à la place de la musique. – À une explication de ce genre nous sommes tentés de répondre “La musique nous transmet *elle-même* !” » [CB, p. 273] En comparant régulièrement, comme il le fait, le cas du langage lui-même à celui de la musique ou de l’œuvre d’art en général, Wittgenstein veut souligner avant tout son *autonomie* et non son caractère auto-référentiel. Le langage n’est pas un instrument destiné à produire sur l’âme un certain type d’« effet ». Il n’est pas non plus un instrument destiné à transmettre des significations, si par « signification » on entend un élément extérieur au signe et qui lui *correspond*. Ce qui est en cause est « la forme transitive d’expression » que nous utilisons pour parler du sens. Quand nous disons que deux arrangements de couleurs ont des significations différentes, nous devons vouloir dire en réalité simplement : « Ce sont deux arrangements différents et ils ont tous les deux une signification. » [CB, p. 273] Et, naturellement, dire d’une combinaison de couleurs qu’elle a un sens, c’est simplement la distinguer de combinaisons dépourvues de sens (ce qui ne signifie pas « de combinaisons auxquelles ne correspond aucun sens »).

élément au calcul ou au système du langage : « La “liaison du langage avec la réalité”, par exemple par l’intermédiaire des définitions ostensives, ne rend pas la grammaire obligatoire (ne justifie pas la grammaire). Car celle-ci ne reste toujours qu’un calcul qui flotte librement dans l’espace, qui peut être étendu, mais non soutenu. La “liaison avec la réalité” ne fait qu’étendre le langage, mais ne le contraint à rien. » [GP, p. 319]

Cela ne signifie évidemment pas qu’il n’y a *pas* de liaison du langage avec la réalité, ou que celui-ci ne représente en quelque sorte que lui-même, mais simplement que la coordination du nom et de l’objet est encore « une partie du symbolisme » [GP, p. 106] et que, « comme tout ce qui est métaphysique, l’harmonie entre la pensée et la réalité doit être trouvée dans la grammaire du langage » [GP, p. 170]. Wittgenstein n’a certainement pas été à nouveau sur le point d’assimiler (mais cette fois, dans un tout autre sens) le cas du langage à celui de la peinture et de dire que le langage, comme le tableau, nous dit soi-même et ne nous dit rien sur des choses qui se passent en dehors de lui. Ce genre de discours, que l’on a beaucoup entendu à l’époque du structuralisme, conclut de façon absurde de l’ineffabilité à l’inexistence des relations sémantiques fondamentales. Ce n’est évidemment pas parce que la possibilité pour le langage de représenter la réalité présuppose la grammaire et l’autonomie de celle-ci, et que c’est dans la grammaire qu’est instaurée et contenue la relation interne qui existe entre le langage et la réalité – de sorte qu’il est vrai, en un certain sens, que « c’est dans le langage que tout se règle » –, qu’il ne se passe rien entre la réalité et le langage ni entre le langage et la réalité. Wittgenstein ne suggère en aucune manière que la description de la réalité n’est finalement pas plus contrainte par la réalité que ne l’est la grammaire. C’est, au contraire, la grammaire et elle seule qui lui permet d’être contrainte par la réalité et qui détermine la façon dont elle l’est. La thèse de l’autonomie de la grammaire ne constitue donc pas une préparation à celle du « grand enfermement » dans l’univers des signes et des textes ; et elle n’évoque rien de tel que ce qui a été compris et présenté à une certaine époque comme une espèce d’autoréférentialité et d’autosuffisance du langage.

Il est vrai que, pas plus que les règles de la peinture (dans la mesure où elles existent), les règles du langage ne découlent de

la réalité. Pour que ce que nous disons puisse avoir des comptes à rendre à la réalité, il faut que la grammaire ait déterminé des significations et il n’y a pas de significations préexistantes auxquelles elle pourrait avoir des comptes à rendre [GP, p. 191]. Mais l’*arbitraire* dont parle Wittgenstein (en précisant qu’il le fait dans un sens bien précis) signifie simplement qu’on ne peut pas parler, à propos des règles de la grammaire, de vérité ou de fausseté, qu’elles doivent être *données* pour que l’on puisse parler d’un discours vrai ou faux, en accord ou en désaccord avec la réalité, etc. Les philosophes qui dénoncent le caractère « arbitraire » des règles du langage commettent généralement l’erreur d’accuser implicitement ou explicitement celui-ci d’une partialité ou d’une infidélité déplorables envers la réalité qu’il prétend représenter, trahissant ainsi la complicité fondamentale qu’ils n’ont pas cessé d’entretenir avec la métaphysique (et la morale) de la représentation et de la vérité, qu’ils récusent apparemment. Du point de vue de la philosophie du langage de Wittgenstein, cette attitude ne constitue pas seulement un *non sequitur* caractéristique (car, en quoi le fait que les règles de la grammaire ne dérivent pas de la réalité autorise-t-il à conclure qu’elles ne représentent pas « correctement » la réalité ?), mais également, à la limite, un non-sens pur et simple : « Car, lorsque je dis que les règles sont arbitraires, je veux dire qu’elles ne sont pas déterminées par la réalité, comme la description de cette réalité. Et cela signifie : c’est un non-sens de dire d’elles qu’elles concordent avec la réalité ; que les règles concernant les mots “bleu”, “rouge”, par exemple, concordent avec les faits qui ont trait à ces couleurs, etc. » [GP, p. 250]

Mais, bien entendu, si cela n’a pas de sens de dire que les règles de la grammaire sont en accord avec la réalité, cela n’a pas de sens non plus de dire qu’elles ne le sont pas. Les discussions qui portent sur la question de l’« arbitraire » sont constamment viciées par l’identification subreptice du concept *grammatical* (au sens wittgensteinien du mot, et donc pouvant s’appliquer aussi bien, le cas échéant, à la peinture) d’un accord avec la réalité, avec un concept *métaphysique* (celui d’un système de représentation découlant plus ou moins directement, au sens logique et non pas seulement causal, de la réalité qu’il représente). La difficulté principale, lorsque

nous comparons entre eux différents langages ou différents systèmes de représentation (comme par exemple la peinture et le langage) est finalement celle-ci : « Ce qui est si difficile à voir peut être exprimé ainsi : *tant que* nous restons dans le domaine des jeux vrai-faux, une modification de la grammaire peut nous conduire seulement d'un jeu de ce genre à un autre, mais non de quelque chose de vrai à quelque chose de faux. Et si, d'autre part, nous sortons du domaine de ces jeux, alors nous n'appelons plus cela "langage" et "grammaire", et pas plus qu'avant nous n'en arrivons à une contradiction avec la réalité. » [GP, p. 119]

La « causalité » des raisons

CAUSES & RAISONS DE LA CROYANCE

FREGE CRITIQUE les philosophes qui ont tendance à confondre les problèmes de genèse de la croyance avec ceux qui ont trait à la justification et à la validité de la croyance en remarquant que, si toutes les raisons de la croyance en sont en même temps des causes possibles, toutes les causes, en revanche, ne sont pas des raisons : « Les raisons [*Gründe*] de notre jugement peuvent justifier la reconnaissance accordée à la vérité, mais elles peuvent aussi uniquement nous amener ou nous déterminer au jugement sans contenir une justification. Bien que chacun de nos jugements soit conditionné causalement, toutes ces causes ne sont cependant pas des raisons justificatives. Dans la mesure où une orientation empirique en philosophie ne prend pas suffisamment en considération cette différence, elle en arrive, du fait que notre pensée est causée empiriquement, à donner toutes nos connaissances pour empiriques. Les causes qui provoquent simplement le jugement le font en vertu de lois psychologiques ; elles peuvent conduire aussi bien à l'erreur qu'à la vérité ; elles n'ont pas du tout de relation interne à la vérité ; elles se comportent de façon indifférente par rapport à l'opposition du vrai et du faux. La logique les exclut de son domaine. Le paysan, dont la prospérité et le malheur sont liés étroitement au temps, cherche une possibilité de le déterminer à l'avance. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'il cherche à mettre en relation les formes de la lune avec les modifications du temps et se demande si un changement de temps subit doit être attendu avec l'apparition de la pleine lune ? Si cela semble se confirmer – et c'est aisément possible, puisque le temps ne devient la plupart du temps pas subitement autre et qu'il n'est généralement pas

facile de dire si le temps s'est modifié ou non –, alors il croit dorénavant à une connexion du temps avec la lune ; et cette croyance se renforce, dans la mesure où tous les cas favorables font davantage d'impression et adhèrent plus fortement à la mémoire ; il sait maintenant cela, estime-t-il, par l'expérience. C'est en vérité cela l'expérience du courant dont j'ai parlé chez les philosophes. Il en va de même dans le cas de toute superstition. On peut reconnaître dans la plupart des cas ses causes psychologiques. Manifestement, un tel récit de la manière dont il s'est fait que des hommes ont accepté une chose comme vraie n'est pas une démonstration et, dans la science également, l'histoire de la découverte d'une loi mathématique ou d'une loi naturelle ne peut remplacer l'indication de raisons qui justifient. Celle-ci sera toujours anhistorique ; c'est-à-dire que l'on n'aura pas à se préoccuper de savoir qui l'a donnée le premier, ce qui lui a fait prendre le chemin de pensée qui était le bon et quand et où cette chose est arrivée, etc. ¹» Au début du texte, Frege utilise le mot « *Gründe* » dans un sens très général, qui inclut à la fois les raisons et les causes. On pourrait exprimer la distinction qu'il cherche à faire en disant que toutes les raisons explicatives (au nombre desquelles il faut faire figurer les causes diverses auxquelles on peut imputer la formation de la croyance) ne sont pas des raisons justificatives (autrement dit, des raisons au sens propre du terme) de la croyance.

La même constatation peut être faite dans le cas de l'action. Toutes les causes de l'action n'en sont pas des raisons. De même que les causes de la croyance, considérées en elles-mêmes, sont indifférentes par rapport à la distinction entre le vrai et le faux, les causes de l'action sont indifférentes par rapport à la question de savoir si l'action est bonne ou mauvaise : « Bien que nos actions et nos aspirations soient toutes conditionnées causalement et puissent être expliquées psychologiquement, toutes ne méritent cependant pas d'être appelées bonnes. Ici également on peut parler de justification, et ici également celle-ci n'est pas contenue dans le simple récit de la provenance ni dans la démonstration que c'est ainsi et non autrement que les choses devaient se produire. On dit assurément : tout comprendre, c'est tout pardonner ; mais on ne peut pardonner que ce que l'on ne considère pas comme bon. ²»

Bien qu'elles n'agissent qu'en devenant à un moment donné des raisons pour quelqu'un, les raisons sont en elles-mêmes

impersonnelles et indépendantes des circonstances, du lieu et du moment. Et dans la mesure où, à la différence des causes, elles ont une relation interne à la vérité et peuvent justifier la croyance parce qu'elles garantissent la vérité de la proposition qui est crue ou en tout cas augmentent sérieusement ses chances d'être vraie, une croyance fautive peut assurément, aux yeux de Frege, avoir des causes diverses, mais elle ne peut avoir de raisons. On pourrait dire à la rigueur qu'elle peut avoir des raisons subjectives, à défaut de raisons objectives. Mais, compte tenu de ce que Frege entend par raison, une raison proprement dite ne peut être qu'une raison objective et une raison subjective ne peut guère être distinguée d'une cause pure et simple, même s'il s'agit d'une cause qui avait toutes les apparences d'une raison. Lorsque Wittgenstein lui reproche d'avoir méconnu, dans sa critique de l'idéalisme, les « raisons profondes » de la doctrine qu'il conteste, Frege répond : « J'aimerais bien savoir quelles raisons profondes de l'idéalisme vous avez en tête, que je n'aurais pas saisies. Je crois avoir compris que vous-même ne considérez pas l'idéalisme épistémologique comme vrai. Vous reconnaissez du même coup, à mon avis, qu'il n'y a pas du tout de raisons profondes pour cet idéalisme. Les raisons qui parlent en sa faveur ne peuvent dans ces conditions être que de pseudo-raisons, et non des raisons logiques. ³»

Si Frege considère la distinction des raisons et des causes essentiellement du point de vue de l'opposition de la vérité et de la fausseté (dans le cas des raisons de la croyance) et de celle du bien et du mal (dans le cas des raisons de l'action), et conclut de la neutralité des secondes relativement à ce genre d'opposition que toutes les causes ne sont pas des raisons, Wittgenstein semble, pour sa part, avant tout sensible à une autre différence, qui a trait à la manière dont les raisons et les causes peuvent être respectivement connues et reconnues, et qui pourrait donner l'impression d'impliquer que les raisons ne sont pas non plus des causes d'un type spécial. Waismann résume assez bien ce qui a été généralement compris comme constituant la doctrine de Wittgenstein sur ce point, lorsqu'il écrit : « Comment raison et cause se distinguent-elles ? Imaginons que quelqu'un écrive au cours d'un calcul différents chiffres. À la question de savoir pourquoi il a écrit précisément ces chiffres, il y a deux réponses différentes. Il peut dire "J'ai calculé d'après telle ou telle règle." Il répond alors par la raison. Mais il aurait également pu dire : "Dans mon

cerveau se sont déroulés des processus de telle ou telle espèce, et ils ont innervé les muscles de mes doigts d'une manière telle que cela a engendré précisément les mouvements de l'écriture." Dans ce cas-là il nous désigne la cause. Il nous saute à présent aux yeux qu'un homme ne connaît pas, de façon générale, la cause de son action, ou du moins il se trompera facilement lorsqu'il s'agit de l'indiquer. De façon remarquable, nous admettons qu'il ne peut pas se tromper dans l'indication de la raison : il est bien plutôt le seul qui connaisse la raison. Autrement dit, nous *appelons* raison ce qu'il indique comme raison. La cause d'une action résulte de l'observation, et cela de façon hypothétique ; c'est-à-dire d'une manière telle que des expériences supplémentaires peuvent la confirmer ou la réfuter. La cause de mon action, quelqu'un d'autre qui m'observe pourra sans doute l'établir mieux que moi ; la raison, je suis seul à la savoir. 4»

Naturellement, cette façon de présenter les choses est considérablement simplifiée, puisqu'il s'en faut de beaucoup, de façon générale, que nous considérions l'auteur de l'action comme étant le seul à connaître et à pouvoir indiquer en dernier ressort la raison pour laquelle il a agi. L'idée que quelqu'un n'est pas nécessairement le mieux placé pour connaître les raisons réelles de son action, que celles-ci peuvent être plus facilement décelées dans de nombreux cas par un observateur extérieur et que les raisons que quelqu'un donne peuvent parfaitement être de fausses raisons ou de mauvaises raisons n'a rien de philosophique. Elle fait partie, au même titre que la possibilité de principe pour une raison d'être reconnue par celui dont elle est la raison, du jeu de langage dans lequel des raisons sont demandées et données. À cela, Waismann répond pour l'essentiel que le mot « raison » est alors utilisé dans un sens différent : « Mais autrui ne peut-il pas donner une fausse raison ? Et est-elle alors encore la raison ? – Le mot "raison" est, comme la plupart des mots de notre langage, utilisé de différentes façons. Ce que nous avons décrit jusqu'ici était seulement *une* signification du mot. Toute autre utilisation se distingue d'elle par une autre grammaire. Si nous utilisons le mot "raison" d'une manière telle que la raison de mon action est déterminée en dehors de l'indication que je donne, en outre également de façon hypothétique par ma façon d'agir, alors nous utilisons le mot "raison" dans une signification nouvelle. Et dans ce sens, on peut même parler de raisons qui dirigent

mon action et qui restent inconscientes pour moi. Assurément, cela ne va pas sans difficulté de désigner ces significations si différentes par la même expression verbale. 5»

En bon wittgensteinien, Waismann pourrait répondre simplement que rien de plus qu'une certaine parenté entre les deux cas n'est nécessaire pour justifier l'usage du même mot à propos de deux choses qui, pour le reste, sont bien différentes. Mais il semble, en tout cas, estimer qu'il faut ajouter à la distinction « grammaticale » qui doit être faite entre les raisons et les causes une distinction supplémentaire entre les raisons au premier sens, dont l'agent est supposé avoir une connaissance directe qui fait autorité en la matière, et les raisons vues du point de vue de la troisième personne, qui ont le statut d'hypothèses explicatives susceptibles de rendre compte de ce qu'il fait, non pas, bien entendu, à la manière d'hypothèses causales de l'espèce ordinaire, mais, en tant que raisons, c'est-à-dire (si l'on admet que, comme le soutient Davidson, une raison peut et même doit pouvoir être une cause) en tant que causes susceptibles de rationaliser et de rendre intelligible son comportement. Le point commun entre l'explication causale et l'explication par des raisons au deuxième sens est que l'une et l'autre ont le statut d'hypothèses, alors que les raisons au premier sens font l'objet d'une connaissance qui n'est pas inférentielle et ne comporte rien d'hypothétique. Lorsque la deuxième est proposée à quelqu'un comme une explication de son comportement, elle peut être acceptée par lui ou bien comme une simple hypothèse, ou bien comme fournissant une raison dont lui-même est disposé à reconnaître qu'elle était la sienne et qui du même coup le devient effectivement.

Waismann se demande si les raisons ne seraient pas malgré tout, comme les causes, susceptibles d'être reconnues par l'observation. Et il répond que non, en donnant comme argument le fait que, si quelqu'un écrit par exemple la suite de chiffres 1, 4, 9, 16, 25, nous ne pouvons pas espérer découvrir par la seule observation la règle qu'il applique et qui constitue la raison de ce qu'il écrit : « Avons-nous trouvé [...] la règle de son comportement par l'observation ? Absolument pas ! La règle supposée par nous est une hypothèse que son activité d'écriture suit. Mais les actions observées satisfont toujours une infinité de règles. Car il y a un nombre infini de lois mathématiques que cette suite de nombres satisfait. Comment devons-nous par conséquent découvrir quelle est la règle d'après laquelle il

se dirige ? Serait-ce par hasard en étendant l'observation ? Mais même s'il avait écrit 1 000 chiffres, son activité aurait encore satisfait à une infinité de règles. ⁶ Lui seul est en mesure de nous indiquer quelle est la règle qu'il suit ; et, lorsqu'il le fait, l'expression « règle d'après laquelle il se dirige » acquiert, selon Waismann, une signification différente. Il faut donc distinguer au moins trois choses : les raisons proprement dites, qui ne peuvent être identifiées par l'observation, mais seulement par ce qu'en dit l'agent lui-même, les raisons qui peuvent être déduites de l'observation du comportement, qui sont des raisons dans un sens différent, et enfin les causes, qui ne peuvent être découvertes que par l'observation, qui sont généralement ignorées du sujet lui-même et sur lesquelles son opinion ne bénéficie d'aucun privilège particulier.

LES RAISONS SONT-ELLES DES CAUSES D'UN TYPE SPÉCIAL ?

UNE FAÇON SIMPLE de restaurer l'unité entre les raisons et les causes est de dire que les raisons sont simplement des causes pour lesquelles nous disposons d'un mode de connaissance tout à fait spécial. Les raisons sont justement des causes qui peuvent être expérimentées directement par la personne dont elles dirigent l'action. C'est le genre de théorie que défend Schopenhauer, pour qui l'action causale resterait finalement une chose tout à fait incompréhensible, dans le cas des êtres animés comme dans celui des objets inertes, si nous étions condamnés à la regarder opérer simplement de l'extérieur : « Nous voyons bien cette cause produire cet effet avec nécessité : mais comment elle peut véritablement faire cela, à savoir ce qui en pareil cas a lieu à l'intérieur, cela, nous n'en avons pas d'expérience. C'est ainsi que nous voyons les effets mécaniques, physiques, chimiques résulter à chaque fois de leurs causes respectives, sans pour autant jamais comprendre complètement le processus ; la chose principale dans cette affaire reste pour nous un mystère : nous l'attribuons alors aux propriétés des corps, aux forces naturelles, également à la force vitale, toutes choses qui ne sont pourtant que des *qualitates occultae*. Or, la situation ne serait pas meilleure pour ce qui est de notre compréhension des mouvements des animaux et des hommes, et nous verrions

également ceux-ci être suscités de façon inexplicable par leurs causes (motifs) si la possibilité de pénétrer du regard l'intérieur du processus ne nous était pas ouverte ici : nous savons, en effet, d'après l'expérience interne que nous faisons sur nous-mêmes, que celui-ci est un acte de volonté qui est suscité par le motif, qui consiste dans une simple représentation. L'action du motif ne nous est donc pas simplement connue, comme celle de toutes les autres causes, de l'extérieur et par le fait seulement de façon médiate, mais en même temps de l'intérieur, de façon tout à fait immédiate et donc dans la totalité de son mode d'action. Ici nous ne sommes pas, pour ainsi dire, derrière les coulisses, en train d'expérimenter le mystère de la façon dont la cause, de par son essence la plus intime, fait arriver l'effet : car ici nous connaissons par un tout autre chemin, et donc d'une tout autre façon. De là découle la proposition importante : *la motivation est la causalité vue de l'intérieur*. ⁷

Nietzsche soutient que notre idée de la causalité efficiente est dérivée et reste fondamentalement tributaire de notre idée de l'action volontaire : chercher une *raison* veut dire essentiellement chercher une *intention* et un *agent*. « La seule causalité qui nous soit consciente est entre le vouloir et le faire – c'est celle que nous transférons à toutes les choses pour interpréter la relation entre deux changements qui ont toujours lieu ensemble. L'intention ou le vouloir produit les *nomina*, le faire les *verba*. ⁸ » La question « *Warum?* » est toujours en réalité une forme de la question « *Wozu?* » : « La question « Pourquoi ? » est toujours la question de la *causa finalis*, la question d'un « Dans quel but ? » Nous n'avons rien qui soit de la nature d'un « sens de la *causa efficiens* » : ici, Hume a raison, l'habitude (mais *pas* seulement celle de l'individu !) nous fait attendre qu'un certain processus souvent observé suive l'autre : rien de plus que cela ! Ce qui nous donne la fermeté extraordinaire de la croyance à la causalité n'est pas la grande habitude de la consécution de processus mais notre *incapacité* d'interpréter un événement autrement que comme événement provenant d'*intentions* [*Absichten*]. C'est la *croyance* au vivant et au pensant comme constituant la seule *chose agissante* – à la volonté, l'intention –, c'est la croyance que tout ce qui arrive est un faire, que tout ce qui est fait présuppose un acteur, c'est la croyance au « sujet ». ⁹ »

Nietzsche estime que même l'idée de l'attraction et de la répulsion au sens purement mécanique n'est rien de plus

qu'un mot. Nous ne pouvons pas, selon lui, nous représenter une attraction sans une intention : « La volonté de s'emparer d'une chose ou de se défendre contre sa puissance et de la repousser – cela, nous le “comprenons” : cela serait une interprétation que nous pouvons utiliser. ¹⁰ » Cela ne prouve, bien entendu, absolument rien en faveur du mode de pensée causal, mais signifie plutôt que « la croyance aux *causae* tombe avec la croyance aux *τέλη* (contre Spinoza et son causalisme) ¹¹ ». L'idée même de causalité est une simple fiction anthropomorphique, qui est d'ailleurs essentiellement d'origine grammaticale (c'est la grammaire elle-même qui nous incite à chercher pour toute action un agent qui en est l'auteur) ; et c'est une fiction qui devient tout simplement inutilisable lorsqu'on essaie de la purger de toute espèce d'élément anthropomorphique. Il est clair, en tout cas, que, pour Nietzsche, même dans le cas où les causes sont des motifs, la causalité n'est pas une chose dont nous pourrions prétendre avoir une connaissance directe, mais bel et bien déjà une interprétation. Puisque toutes les formes de volonté se ramènent en fin de compte à la volonté de puissance et que la volonté de puissance ne poursuit pas d'autre but que l'accroissement de la puissance, l'explication intentionnelle n'est, même dans le cas de l'action humaine, pas moins illusoire que l'explication par des causes efficientes. Et les interprétations ne sont elles-mêmes, bien entendu, que des manifestations plus ou moins affirmatives ou, au contraire, plus ou moins dégradées de la volonté de puissance.

Wittgenstein s'est lui-même interrogé, dans un manuscrit de 1937 connu sous le titre *Ursache und Wirkung* (*La Cause et l'effet*), sur la question de savoir si nous pouvons ou non avoir une expérience directe de la cause : « Si l'on dit “J'ai peur, parce qu'il fait si sombre dehors” – alors ici apparemment une cause est immédiatement reconnue, sans expérience répétée. Russell a dit qu'avant de reconnaître quelque chose comme cause par l'expérience répétée on devait reconnaître quelque chose comme cause par l'intuition. Est-ce que ce n'est pas comme si l'on disait : on doit, avant de reconnaître quelque chose comme ayant une longueur de 2 m par la mesure, reconnaître quelque chose comme ayant une longueur de 1 m par l'intuition ? Que se passe-t-il, en effet, si l'intuition répétée est contredite par l'expérience répétée ? Qui a dans ce cas-là raison ? Et quelle est cette chose que nous dit l'intuition sur l'expérience, que nous

“reconnaissons comme cause” ? S'agit-il là d'autre chose que d'une réaction de notre part envers l'objet : la cause ? » [PO, p. 370-373] Wittgenstein admet à la rigueur que l'on puisse parler d'une expérience primitive de la cause, mais seulement si l'on entend par là quelque chose qui est de la nature d'une réaction primitive à l'égard de la cause et qui constitue « une racine du jeu de langage de la cause et de l'effet. [...] Nous réagissons à la cause. Appeler quelque chose “cause” est analogue à montrer et dire “C'est de *sa* faute !” Nous éloignons instinctivement la cause, lorsque nous ne voulons pas l'effet. Nous regardons instinctivement de ce qui est heurté à ce qui heurte. (Je suppose que nous le faisons.) » [PO, p. 372-373]

Dans ses cours des années 1932-1935, après avoir constaté que la façon d'analyser les rêves que propose Freud « n'est pas analogue à une méthode qui permettrait de trouver les causes du mal d'estomac », Wittgenstein ajoute une remarque qui est clairement dirigée contre la conception défendue par Schopenhauer : « C'est une confusion de dire qu'une raison est une cause vue de l'intérieur. Une cause n'est pas vue de l'intérieur ou de l'extérieur. Elle est découverte par l'expérience. » [CC2, p. 58] Pour Wittgenstein, la causalité n'est tout simplement pas quelque chose qui pourrait faire l'objet, d'un côté, d'une hypothèse et, de l'autre, d'une expérience immédiate. Dans un de ses manuscrits, il écrit : « La “connexion causale” n'est pas une connexion primaire, cela ne signifie donc pas non plus quoi que ce soit de la sentir (ou d'autres choses du même genre). » [MS 211, p. 238] Dans les *Recherches philosophiques*, il se demande à nouveau ce que nous pourrions vouloir dire en disant que nous expérimentons directement le processus de la causation [*Verursachung*] : « Comment pourrais-je donc dire que je sens ce qui est ainsi constaté par des expériences [*Versuche*] ? » Mais il ajoute entre parenthèses le correctif suivant : « Il est sans doute vrai que nous ne constatons pas seulement la causation par l'observation d'une coïncidence régulière. » [PU, § 169] Néanmoins, il considère visiblement comme tout à fait étrange de parler de quelque chose comme une sensation de l'action de la cause, et cela même si par « cause » nous entendons en réalité une raison. L'idée que, dans la lecture par exemple, nous sentons en quelque sorte l'influence des lettres sur nous lui semble provenir de l'illusion suivante : « Nous nous imaginons que nous percevons par un sentiment, pour ainsi dire, un mécanisme qui fait le lien entre

l'image verbale et le son que nous proférons. Car lorsque je parle de l'expérience vécue de l'influence, de la causation, du fait d'être dirigé [*des Geführtwerdens*], alors cela doit vouloir dire en vérité que je sens pour ainsi dire les mouvements des leviers qui relient la vision des lettres à la parole. » [PU, § 170] C'est ce qui explique que nous soyons tentés d'invoquer une expérience fictive de la causalité, qui est celle de l'action d'un mécanisme hypothétique que nous en avons en réalité *simplement postulé*.

CAUSES & MOTIFS

ON PEUT REMARQUER que, dans les *Recherches logiques*, Husserl considère comme tout à fait normal d'utiliser le terme « motivation » à la fois pour désigner les raisons logiques qui, par exemple, justifient l'assertion de B à partir du moment où A est constaté, et le fait que la présence de l'état de choses A fonctionne comme un indice de celle de l'état de choses B, en dépit de la différence évidente qui existe, par exemple, entre le fait que A nous amène normalement à conclure que B et le fait que A et B sont liés par ce qu'il appelle « le rapport objectif entre le fondement et la conséquence ». Husserl fait remarquer dans une note que « l'on ne peut éviter l'emploi du terme de motivation au sens général, qui comprend à la fois la fondation et la signalisation empirique. Car il y a ici effectivement une communauté de caractère phénoménologique tout à fait incontestable et suffisamment apparente pour se manifester même dans le langage courant : en effet, quand on parle en général de conclusion et d'inférence, ce n'est pas seulement au sens logique mais encore au sens empirique de l'indication. Ce caractère commun a manifestement une portée encore bien plus grande, il englobe le domaine des phénomènes affectifs et spécialement des phénomènes volitifs, seul domaine où l'on parlait originairement de motifs. Dans ce domaine également, on a recours à l'expression de *parce que*, qui, dans le langage, a généralement une portée aussi large que l'idée de motivation au sens le plus général du terme. Aussi ne puis-je reconnaître le bien-fondé de la critique par Meinong de la terminologie de Brentano, que j'ai suivie ici. Je suis cependant entièrement d'accord avec lui sur ce point que, dans la perception de la

motivation, il ne s'agit de rien moins que de perception de causalité [*Kausation*] ¹² ». ¹ Le « parce que » dont il s'agit ici, que Husserl considère comme ayant à peu près la même extension que l'idée de motivation dans son sens le plus large, est celui qui entre en jeu dans la reconnaissance du fait que « certaines choses *pourraient* ou *doivent* exister parce que telles autres sont données. [...] Ce "parce que", conçu comme une relation réelle, écrit-il, est le corrélat objectif de la motivation en tant que forme descriptive propre de la fusion d'actes de jugement en un seul acte de jugement. ¹⁴ » Husserl maintient donc que nous avons une certaine perception de la relation de motivation, mais admet que cette perception n'est pas celle de l'action d'une cause.

Le texte de Meinong auquel Husserl fait allusion est le compte rendu d'un livre de Hillebrand qui consiste pour l'essentiel dans un exposé de la théorie de Brentano. Hillebrand explique qu'inférer c'est juger, et que, dans une inférence, l'assertion de la conclusion doit être « motivée » (c'est-à-dire causée consciemment [d'une façon qui est perceptible intérieurement]) par un ou plusieurs autres jugements. La théorie du syllogisme a pour tâche d'« étudier quelles propriétés le jugement motivant (ou les jugements motivants) et le jugement motivé doivent avoir pour que la loi qui est au fondement de l'inférence puisse être évidente et apodictique ». Meinong proteste en faisant remarquer que « si l'essence de l'inférence réside dans la conclusion, alors ses propriétés caractéristiques doivent être mises en évidence sur *celle-ci*, mais non sur un jugement de connexion [*Zusammenhangs-Urteil*], dont de surcroît l'expérience me semble montrer que, bien qu'on puisse le prononcer dans le cas de n'importe quelle inférence, il n'est cependant prononcé que de façon tout à fait exceptionnelle, en tout cas certainement pas à chaque fois, comme le montre peut-être de la façon la plus frappante ce qu'on appelle l'inférence hypothétique mixte. Si je conclus des prémisses "Si A est, alors B est" et "A est", que "B est", alors il faudrait que cela aille de pair avec un jugement qui ait à peu près le contenu suivant : "Si les jugements 'si A est, alors B est' et 'A est' sont vrais, alors est vrai le jugement supplémentaire que 'B est'." Une construction

1. Brentano écrit par exemple que « nous remarquons [...] entre notre croyance aux prémisses et notre croyance à la conclusion une relation causale » ¹³.

mentale aussi artificiellement compliquée ne pourrait absolument pas échapper à l'attention ; mais l'expérience interne ne nous dit pas la moindre chose là-dessus ¹⁵ ». Meinong rappelle qu'il a démontré il y a déjà un certain temps qu'il n'y avait pas de causation perçue, du genre de celle dont Hillebrand affirme l'existence entre les prémisses et la conclusion en faisant un usage inhabituel et surprenant du terme « motivation » (Husserl conteste justement que cet usage soit déviant). Meinong trouve cela d'autant plus déconcertant que Hillebrand lui-même reconnaît explicitement l'existence d'un élément qu'il avait utilisé comme argument principal contre l'idée d'une causation perçue, à savoir « l'importance de causes partielles dispositionnelles et par conséquent imperceptibles ¹⁶ ».

Effectivement, dans *Hume-Studien II, Zur Relationstheorie* (1882), Meinong avait critiqué notamment la position de Schopenhauer et abouti à la conclusion que « la représentation qui apparaît une fois comme motif peut exister une autre fois sans entraîner avec elle un acte de volonté ; elle n'est motif que sous la présupposition d'une disposition psychique, peut-être également physique, déterminée – mais de cette disposition la perception interne ne donne aucune connaissance. Par conséquent, entre les phénomènes qui sont accessibles à la perception interne, il n'y a pas du tout de relation causale au sens propre, ce qui fait qu'une telle relation ne peut pas non plus être perçue ¹⁷ ». Meinong conclut que le dernier mot reste sur ce point à Hume : « La causation est aussi peu perceptible intérieurement qu'elle l'est extérieurement. ¹⁸ » Mais, puisqu'il y a une différence entre la raison d'une assertion et le sens d'une assertion ¹⁹ », et que rien dans le sens de l'assertion causale ne contredit le fait de parler de causation même là où l'on sait qu'il ne peut être question de répétition, on ne peut certainement pas conclure que le jugement selon lequel A est la cause de B ne dit rien de plus que : un événement de l'espèce A est constamment suivi par un événement de l'espèce B. La constance peut être utilisée comme un signe de l'existence de la relation causale ; mais elle n'est pas ce que nous avons en vue lorsque nous admettons l'existence d'une relation causale entre l'événement A actuellement donné et B, « car cette supposition serait possible même si nous savions que jamais un A n'a existé auparavant et qu'il n'en existera jamais à nouveau un ²⁰ ». La consécution régulière peut constituer une bonne raison de

poser la question causale et également un élément qui joue un rôle décisif dans la réponse que nous sommes amenés à lui donner ; mais cela ne signifie pas que la causalité se réduise à la simple consécution régulière et que le jugement causal ne repose sur rien d'autre que l'habitude. Meinong estime que personne ne peut accepter de suivre Hume sur ce terrain.

Bien qu'il ne le dise pas aussi clairement que Meinong, Wittgenstein ne veut probablement pas dire, lui non plus, que, lorsque nous disons que A est la cause de B, nous voulons dire simplement que A est régulièrement suivi de B. Même si la consécution constante devait être considérée comme le critère de l'existence de la relation causale ou l'élément qui confère au jugement causal le statut d'une hypothèse bien fondée, cela n'obligerait certainement pas à admettre que la notion de cause peut finalement être ramenée à celle d'« antécédent constant ». Mais Wittgenstein insiste malheureusement beaucoup plus sur le fait que le jugement causal, à la différence du jugement de motivation proprement dit, est une hypothèse (et sur la façon dont cette hypothèse peut être testée) que sur ce que peut être son contenu exact. Selon lui, on doit considérer comme une différence grammaticale entre les raisons et les causes le fait que les causes puissent seulement être conjecturées, alors que les raisons peuvent être sues. Mais il précise qu'il n'entend pas par là abolir la distinction évidente qui existe entre les cas dans lesquels nous disons que nous n'avons pas encore réussi à connaître la cause et ceux dans lesquels nous disons que nous la connaissons : « “On ne peut que conjecturer la cause d'un phénomène” (non la *savoir*). – Cela doit être un énoncé qui a trait à la grammaire. Il ne dit pas qu'avec la meilleure volonté nous ne pouvons pas savoir la cause. La proposition est dans cette mesure analogue à celle-ci : “Nous ne pouvons dans la suite des nombres, aussi loin que nous comptons, parvenir à une fin.” Cela veut dire : il ne peut pas être question d'une “fin de la suite des nombres” ; et c'est habillé – de façon trompeuse – dans l'image de quelqu'un qui, à cause de la grande longueur du chemin, ne peut arriver au bout. – Il y a donc un sens dans lequel je peux dire : “Je peux seulement conjecturer la cause de ce phénomène”, c'est-à-dire : je n'ai pas encore réussi à l'“établir” (au sens usuel). Donc par opposition au cas dans lequel j'ai réussi, où je connais par conséquent la cause. – Mais si je dis, au sens

métaphysique, “Je ne peux jamais que conjecturer la cause”, alors cela veut dire à proprement parler : je veux dans le cas de la cause ne parler jamais que de “conjecturer”, et non de “savoir”, et distinguer de la sorte l’un de l’autre des cas de grammaire différente. (C’est donc comme si je disais : je veux utiliser dans une égalité le signe “=” et non le mot “font”.) Ce qui est trompeur dans notre proposition est le “seulement”, mais il est vrai que cela fait justement partie entièrement de l’image qui réside déjà dans l’usage du mot “pouvoir”. » [BT, p. 402] Wittgenstein semble vouloir dire que nous pouvons bel et bien connaître la cause, mais seulement dans un sens comparable à celui auquel nous pouvons être certains de la vérité d’une hypothèse, ce qui ne l’empêche pas de rester une hypothèse. Mais cela ne doit pas nous faire oublier que le jeu de langage lui-même peut commencer bel et bien par la certitude, et non par la conjecture et le doute : « La forme simple (et c’est la forme primitive) du jeu de langage de la cause et de l’effet est celle de la détermination de la cause, et non du doute. » [PO, p. 396] Wittgenstein considère que cette certitude première correspond à une forme ou une possibilité fondamentales et ne peut être historique : « *La forme fondamentale* de notre jeu doit être une forme dans laquelle il n’y a pas le doute. – D’où provient cette certitude? Cela ne peut tout de même pas être une certitude historique. “La forme fondamentale du jeu ne peut pas contenir le doute.” Nous nous *représentons* avant tout une forme fondamentale; une possibilité, et une possibilité *très importante*. (Nous confondons en vérité très souvent la possibilité importante avec la vérité historique.) » [PO, p. 377]

Tant que nous n’avons pas atteint le stade ultime où l’on doit pouvoir dire, sans qu’il y ait place pour un doute quelconque : *ceci* provient de *cette* cause, nous nous trouvons dans la situation où l’on peut ignorer si A est réellement la cause de B parce que cela n’a pas encore été établi, et chercher à déterminer si c’est ou non le cas, mais nous ne pouvons pas, estime Wittgenstein, ignorer de la même façon si A constitue la raison de B ni demander une justification qui autorise à considérer A comme constituant véritablement la raison de B : « Si l’on dit : “La peur est justifiée”, il n’est pas à nouveau justifié que nous considérions cela comme une bonne raison de la peur. Ou plutôt : il ne peut pas être question ici à nouveau d’une justification. Si la justification d’une croyance était une relation empirique,

alors on devrait demander encore : “Et pourquoi *cela* est-il une raison précisément pour *cette* croyance?” Et cela continuerait ainsi. (Par exemple, “pourquoi prenons-nous la mémoire comme raison pour la croyance que quelque chose est arrivé dans le passé?”) » [BT, p. 398-399]

LA CRITIQUE DE DAVIDSON

WITTGENSTEIN SOUTIENT que la relation qui lie la raison à ce qu’elle justifie n’est pas une relation empirique, à la différence de celle qui lie une cause à son effet, et que c’est parce que l’indication d’une raison ne consiste pas dans la reconnaissance de l’existence d’une relation empirique que cela n’a pas de sens d’en demander une justification ou une raison, comme on le ferait pour l’affirmation de l’existence d’une connexion causale. La raison est bonne si elle satisfait un certain critère de la bonne raison, qui n’a pas lui-même de raison.

La possibilité de distinguer de cette façon entre les raisons et les causes a été, comme on sait, vigoureusement contestée par Davidson, qui a tenté de réhabiliter la position traditionnelle et habituelle selon laquelle la rationalisation est une espèce particulière d’explication causale. Selon lui, à moins d’admettre que les raisons doivent être comprises également comme des causes, nous n’avons pas d’explication satisfaisante de ce que nous voulons dire lorsque nous disons que « l’agent X a effectué l’action *parce qu’il* avait telle ou telle raison ». En fait, « une raison est une cause rationnelle ²¹ ». Quant à l’idée que la relation entre une raison et l’action qu’elle explique est une relation logique et interne, puisqu’une raison consiste en une redescription de l’action qui a pour effet de la rendre intelligible, alors que la relation de cause à effet est une relation empirique et externe entre deux événements, Davidson la critique en faisant remarquer que cela n’exclut pas que la redescription de l’action la décrive également comme ayant été produite par certaines causes et que, corrélativement, une proposition causale vraie (en ce sens qu’elle identifie réellement la cause) peut être analytique ou synthétique selon la manière dont elle décrit la cause.

Si l’on admet, comme il semble effectivement nécessaire de le faire, que l’indication d’une raison peut être en même

temps celle d'une cause, il est normal de supposer que la cause, lorsqu'elle est une cause rationnelle, autrement dit une raison, peut avoir avec son effet le même genre de relation qu'une raison avec ce qu'elle justifie. Davidson fait remarquer à juste titre qu'une raison ne peut expliquer ce dont elle est la raison qu'à la condition de pouvoir également contribuer causalement à sa production. Car c'est bien ainsi que nous utilisons la notion de « raison ». Sur ce point, la conception traditionnelle et le sens commun sont certainement dans le vrai. Mais il n'est pas du tout certain que Wittgenstein soit en désaccord avec eux sur ce point. Ce qu'il veut dire n'est sans doute pas qu'une raison ne peut pas être une cause, mais plutôt que, lorsque la raison est en même temps une cause, l'existence de la relation causale ne peut pas être reconnue et testée autrement que de la façon habituelle. Ce qu'on peut vouloir dire lorsqu'on dit que la raison est une cause de ce dont elle est la raison ne peut justement pas être complètement différent de ce qu'on veut dire lorsqu'on dit, dans le cas général, d'un événement A qu'il est la cause d'un événement B. Et ce n'est certainement pas parce que la cause est, en pareil cas, une raison que la relation de causalité peut, exceptionnellement, être perçue directement. Autrement dit, même si les raisons peuvent effectivement être des causes, la connaissance des raisons ne constitue pas une manière nouvelle et tout à fait spécifique de connaître des causes. Alors que Davidson est sensible avant tout au fait que l'explication par des raisons, pour être réellement une explication, doit être une explication causale d'une certaine sorte, Wittgenstein se pose un problème différent, qui provient du fait que l'explication par des raisons comporte un élément essentiel dont on ne trouve aucun équivalent dans le cas de l'explication par des causes : « Interrogé sur les raisons d'une supposition, on *réfléchit* [*man besinnt sich*] à ces raisons. Ce qui se passe ici est-il la même chose que lorsqu'on réfléchit [*nachdenkt*] sur ce que peuvent avoir été les causes d'un événement ? » [PU, § 475] Alors que les raisons de la croyance émergent de ce que l'on peut appeler une prise de conscience, il n'en est pas de même pour les causes, bien que l'on puisse évidemment *aussi* s'interroger sur les causes de la croyance. Dans le cas d'une émotion comme la peur, l'apparition soudaine de quelqu'un peut être la cause de la frayeur que j'éprouve – et Wittgenstein ne conteste pas que je puisse savoir immédiatement qu'elle l'est, tout comme je sais immédiatement que le

coup que j'ai reçu est la cause de la douleur que je ressens. Mais cela ne supprime pas la distinction qui doit être faite entre l'objet de la frayeur et sa cause : « Il faut distinguer entre l'objet de la crainte et la cause de la crainte. Ainsi le visage qui nous inspire de la crainte, ou du ravissement (l'objet de la crainte, du ravissement), n'est pas pour autant sa cause, mais – pourrait-on dire – sa direction [*Richtung*]. » [PU, § 476]

Dans ce cas-là également, le fait que la perception du visage puisse être identifiée immédiatement comme la cause de la peur et, de la même façon, le visage lui-même reconnu immédiatement comme constituant l'objet de la peur (comme étant *ce qui*, en l'occurrence, me fait peur) ne diminue en rien l'obligation de faire une distinction entre la cause et l'objet de la peur. Par conséquent, même dans les cas où la connaissance de la cause de l'émotion a le caractère immédiat et certain de la connaissance de son objet, l'objet de l'émotion ne se confond pas avec sa cause. C'est ce point-là qui est crucial pour Wittgenstein. « Donner le motif d'une action est, remarque-t-il, comme énoncer l'objet de la peur ou du ravissement ; le motif, ou l'objet, *peut* aussi être une cause. » [CPP, p. 86] Cette dernière possibilité n'empêche pas qu'indiquer la direction de l'émotion soit quelque chose de bien différent qu'en indiquer la cause. Wittgenstein compare cette différence à celle qui existe entre indiquer la direction du son et en indiquer la cause : « Si vous demandez la direction du son, vous ne demandez pas la cause. En fait, très souvent la direction donne la cause ; mais montrer une certaine direction lorsque j'entends un son est une réaction, et non une conjecture sur ces causes. Peu importe la manière dont j'ai appris cela, le fait que ce ne soit pas primitif ; c'est de la simple histoire. » [CPP, p. 87]

Dire que nous sommes capables d'indiquer immédiatement la direction de l'émotion ne fait donc pas de cette indication une indication de la cause, même si elle nous indique en même temps la cause. Une des raisons pour lesquelles il est trompeur de dire que je connais la cause de l'insatisfaction que je ressens, en voulant dire par là que j'en connais l'objet, est que cela donne l'impression qu'il y a deux choses différentes qui se passent dans mon esprit – l'insatisfaction et la connaissance de sa cause –, alors qu'il n'y en a en réalité qu'une seule : l'insatisfaction orientée vers tel ou tel objet. Ce que Wittgenstein trouve contestable dans le fait de dire « Je connais la cause », au lieu de dire « Mon insatisfaction est

orientée », est essentiellement que « “Je connais la cause” fait venir à l’esprit le cas de la statistique ou de la découverte d’un mécanisme », alors que ce qui se passe est bien différent : « Quand je dis “Je connais la cause” », il semble que j’aie analysé les sensations (comme j’analyse la sensation qui consiste à entendre ma propre voix et, en même temps à me frotter les mains), ce que, bien sûr, je n’ai pas fait. » [LC, p. 39] Connaître l’objet de l’émotion (ou la raison de l’action) est donc une chose dont nous devons, de toute façon, reconnaître le caractère spécifique, même si nous préférons continuer à dire, dans un langage qui normalement signifie ou en tout cas évoque quelque chose de tout à fait différent, que, ce faisant, nous connaissons la cause.

LE PROBLÈME DE L’IRRATIONALITÉ MOTIVÉE

DANS *Paradoxes de l’irrationalité*, Davidson se sert de la constatation que les raisons doivent bel et bien être des causes d’une certaine sorte pour réhabiliter au moins partiellement la théorie de Freud contre les gens qui, comme Wittgenstein et ses disciples, lui reprochent de commettre une confusion entre l’explication par des raisons et l’explication par des causes. « Les raisons qu’un agent a pour agir doivent, si elles sont supposées expliquer l’action, être les raisons selon lesquelles il a agi ; les raisons doivent avoir joué un rôle *causal* dans l’occurrence de l’action. » Par conséquent, « nous voyons [...] que Freud peut être défendu sur un point important : il n’y a pas de conflit inhérent entre les explications par des raisons et les explications causales. Puisque les croyances et les désirs sont des causes des actions pour lesquelles ils sont des raisons, les explications par des raisons incluent un élément causal essentiel. ²² » À ma connaissance, Wittgenstein lui-même n’a jamais parlé d’un conflit inhérent entre les explications données en termes de raisons et les explications proprement causales (la différence entre les deux types d’explication semble être justement beaucoup trop grande pour qu’il puisse y avoir un conflit de ce genre), mais il a simplement dénoncé la confusion fréquente que l’on commet entre les deux – ce qui est bien différent. Mais si, comme il le soutient, Freud donne des raisons d’un type auquel personne n’avait encore songé, alors

qu’il croit avoir découvert des causes encore inconnues, cela semble bien impliquer qu’il ne peut pas avoir fait les deux choses en même temps, alors que rien n’interdit en principe de supposer que c’est bien ce qu’il a fait, s’il est entendu que les raisons doivent en même temps être des causes.

Le problème de Davidson, dans *Paradoxes de l’irrationalité*, est de savoir comment nous pouvons espérer expliquer certaines formes d’irrationalité qui sont de nature paradoxale, ce qui n’est, bien entendu, pas le cas de toutes les formes d’irrationalité. « L’espèce d’irrationalité qui suscite des difficultés conceptuelles, écrit-il, n’est pas le fait que quelqu’un ne croie pas, ne ressente pas ou ne fasse pas ce que nous jugeons raisonnable, mais plutôt l’absence, à l’intérieur d’une unique personne, de cohérence ou de consistance dans la structure des croyances, des attitudes, des émotions et des actions. On peut citer comme exemples le fait de prendre ses désirs pour des réalités, d’agir à l’encontre de son meilleur jugement, l’erreur volontaire, le fait de croire une chose que l’on tient pour discréditée par le poids des éléments qui la réfutent. ²³ » Comme le remarque Davidson, toute action intentionnelle comporte par nature un noyau de rationalité, même si elle peut, par ailleurs, être plus ou moins irrationnelle dans un sens différent. Et c’est ce qui crée un paradoxe dans le cas de comportements qui sont clairement intentionnels et pourtant intrinsèquement irrationnels.

Pour essayer d’expliquer des phénomènes de ce genre, qui semblent à première vue impliquer une sorte d’inconsistance explicite, reconnue et pourtant acceptée par le sujet, Freud et ses disciples formulent les trois thèses suivantes :

1. L’esprit est constitué de plusieurs structures semi-indépendantes, dont chacune est caractérisée par des attributs mentaux tels que des pensées, des désirs et des souvenirs.

2. Les parties de l’esprit sont, sous certains aspects importants, analogues à des personnes entières, en ce que non seulement elles ont des croyances, des volontés et d’autres caractéristiques psychologiques, mais ces facteurs peuvent se combiner, comme dans l’action intentionnelle, pour causer d’autres événements dans l’esprit et en dehors de lui. En d’autres termes, chacun des sous-systèmes dont l’esprit est constitué est capable, dans des conditions appropriées, de se comporter par lui-même comme un agent intentionnel.

3. Parmi les dispositions, les attitudes et les événements qui sont caractéristiques des différentes sous-structures de l’esprit,

certaines doivent être conçus sur le modèle de dispositions et de forces physiques, lorsqu'ils affectent ou sont affectés par d'autres sous-structures dans l'esprit. C'est ce qui explique l'ambiguïté apparente et, selon certains, la confusion caractérisée qui ont été si souvent reprochées à Freud : « Il semble qu'il y ait deux tendances irréconciliables dans la méthodologie de Freud. D'un côté, il voulait élargir l'éventail des phénomènes qui sont sujets à l'explication donnée en termes de raisons et, de l'autre, traiter ces mêmes phénomènes comme les forces et les états sont traités dans les sciences de la nature. Mais, dans les sciences de la nature, les raisons et les attitudes propositionnelles n'ont pas leur place, et la causalité aveugle règne. »²⁴

Davidson considère le cas dans lequel une personne agit à l'encontre de ce que, toutes choses dûment considérées, elle juge être le meilleur, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle l'*akrasia*²⁵. Ce genre de comportement a posé un problème difficile aux philosophes et aux moralistes au moins depuis Platon. Comme le dit Leibniz, « que l'objet de la volonté soit le bien apparent, et que rien ne soit désiré par nous, si ce n'est sous l'aspect du bien apparent, est un dogme des plus anciens et des plus communs »²⁶. Si la volonté ne peut être déterminée que par quelque chose qui se présente sous les apparences du bien, il est évidemment possible que le bien apparent ne corresponde pas toujours au bien réel ; mais il semble incompréhensible que l'agent puisse faire le contraire d'une chose que lui-même perçoit et reconnaît comme étant le bien, et par conséquent la chose à faire en l'occurrence.

Davidson note que les principes d'explication qui ont été proposés pour rendre compte de cette situation se répartissent entre deux extrêmes que l'on peut appeler le principe de Platon et le principe de Médée. *Le principe de Platon* postule que personne ne peut agir volontairement en contradiction avec ce qu'il sait être le meilleur et oblige à conclure qu'aucune action intentionnelle ne peut être intrinsèquement irrationnelle. La solution qu'il propose pour le paradoxe est finalement paradoxale, parce qu'elle revient à nier ce que tout le monde admet, à savoir qu'il y a bel et bien des actes acratiques. À l'opposé, *le principe de Médée* admet qu'une personne peut tout à fait agir contre ce qu'elle juge être le meilleur, mais seulement lorsque sa volonté est dominée par une force étrangère qu'elle ne contrôle pas. Dans ce cas-là, ce que fait l'agent a une raison, la passion ou l'impulsion qui

l'ont emporté sur son jugement, mais cette raison n'était pas la sienne. L'action est plutôt l'effet d'une cause qui a agi en quelque sorte de l'extérieur. Une action intrinsèquement irrationnelle ne peut donc pas être réellement intentionnelle.

Selon Davidson, lorsque nous essayons d'expliquer comment quelqu'un a pu agir en contradiction flagrante avec ses propres principes, l'explication doit aller au-delà du principe de Platon, sans quoi l'action serait parfaitement rationnelle ; mais elle doit conserver le noyau central du principe, sans quoi l'action ne serait pas intentionnelle. Considérons le cas de quelqu'un qui désire fortement croire une proposition *p* et que ce désir amène finalement à croire que *p*. Il peut avoir une excellente raison de croire que *p*. Mais cette raison ne peut rationaliser que la proposition selon laquelle il croit que *p* et non la proposition *p* elle-même. Car le désir d'avoir une croyance ne constitue évidemment pas un argument en faveur de la vérité de la croyance. La différence avec le cas normal est la suivante : « Dans les explications rationnelles de l'espèce standard, [...] non seulement les contenus propositionnels des désirs et des croyances divers ont des relations logiques appropriées entre eux et avec les contenus de la croyance, de l'attitude ou de l'intention qu'ils aident à expliquer ; mais encore, les états réels de croyance et de désir causent l'état ou l'événement expliqué. Dans le cas de l'irrationalité, la relation causale demeure alors que la relation logique est absente ou déformée. Dans les cas d'irrationalité que nous avons discutés, il y a une cause mentale qui n'est pas une raison pour ce qu'elle cause. Ainsi, dans le fait de prendre ses désirs pour des réalités, un désir cause une croyance. Mais le jugement qu'un état de choses est ou serait désirable n'est pas une raison de croire qu'il existe. »²⁷ Il est évidemment indispensable, en pareil cas, que la cause n'apparaisse pas comme une raison, puisque la reconnaissance du fait que la croyance que *p* était motivée uniquement ou essentiellement par le désir de croire que *p* aurait normalement pour effet de détruire la croyance.

On peut conclure de cela que « bien des désirs et des émotions se révèlent être irrationnels s'ils sont expliqués par des causes mentales qui ne sont pas des raisons pour eux. Le concept général s'applique également aux refus de changer. Une personne est irrationnelle si elle n'est pas ouverte à la raison – si, lorsqu'elle accepte une croyance ou une attitude sur la base desquelles elle devrait effectuer des changements qui

correspondent à un ajustement dans ses autres croyances, désirs ou intentions, elle n'effectue pas les changements en question. Elle a une raison qui ne cause pas ce pour quoi elle est une raison suffisante²⁸. L'irrationalité peut donc provenir soit du fait que la croyance est déterminée par une cause mentale qui n'est pas une raison, soit du fait qu'une raison se révèle incapable d'agir comme une cause de la croyance qu'elle justifie, probablement parce qu'elle en est empêchée par l'intervention d'autres causes qui ne sont pas des raisons.

La difficulté qui subsiste est que, si la cause est décrite en termes neutres, indépendamment du fait qu'il s'agit d'une croyance ou d'une autre attitude mentale, douées d'un contenu qui fait qu'elles peuvent ou ne peuvent pas être en même temps une raison de l'effet produit, autrement dit si les causes sont considérées simplement comme des forces qui agissent sur l'esprit, elles ne peuvent ni engendrer ni expliquer l'irrationalité. Car, comme le dit Davidson, « les forces aveugles sont dans la catégorie du non-rationnel, et non de l'irrationnel²⁹ ». Nous nous trouvons donc en présence du dilemme suivant : « Nous introduisons une description mentale de la cause, qui du même coup fait de la cause un candidat au statut de raison. Mais nous restons toujours en dehors du seul modèle d'explication qui s'applique au mental, car ce modèle exige que la cause soit plus qu'un candidat au statut de raison ; elle doit *être* une raison, ce que dans le cas présent elle ne peut pas être. Pour une explication d'un effet mental, nous avons besoin d'une cause mentale qui soit également une raison de cet effet, mais, si nous l'avons, l'effet ne peut pas être un cas d'irrationalité. Ou du moins c'est ce qu'il semble.³⁰ »

La solution consiste à admettre que « des phénomènes mentaux peuvent causer d'autres phénomènes mentaux sans être des raisons pour eux [...], et néanmoins conserver leur caractère de mentaux, à condition que la cause et l'effet soient isolés l'un de l'autre de façon adéquate. Les cas évidents et clairs sont ceux de l'interaction sociale. Mais je suggère que l'idée peut être appliquée à un esprit et une personne uniques. Effectivement, si nous voulons pouvoir expliquer d'une façon quelconque l'irrationalité, il semble que nous devions supposer que l'esprit peut être partitionné en structures quasi indépendantes qui interagissent de façons que le principe de Platon ne peut accepter ou expliquer³¹ ».

Davidson précise qu'à la différence de Freud il n'a rien à dire sur le nombre ou la nature des divisions de l'esprit, leur permanence ou leur étiole. Ce qu'il s'agit de défendre est simplement l'idée qu'une compartimentation de l'esprit est nécessaire pour expliquer une forme commune d'irrationalité. Cette compartimentation n'implique pas que ce qui appartient à une division de l'esprit ne puisse pas appartenir en même temps à une autre. L'image n'est pas celle de compartiments disjoints, mais plutôt celle de territoires qui se recoupent. Pour constituer un sous-système de l'espèce requise, une partie de l'esprit doit manifester un degré de consistance ou de rationalité plus grand que celui qui est attribué au tout. L'inconsistance ou l'irrationalité qui apparaissent au niveau du tout sont justement expliquées par l'absence de relation appropriée entre deux éléments qui opèrent d'une façon qui peut être parfaitement rationnelle à l'intérieur de deux sous-systèmes qui sont indépendants l'un de l'autre, que cette indépendance soit simplement temporaire ou au contraire permanente. La partition que propose Davidson n'a donc pas grand-chose à voir avec la métaphore traditionnelle d'un conflit entre la vertu et la tentation ou entre la raison et la passion, dans lequel les premiers risquent à chaque instant, par manque de vigilance ou de fermeté, d'être submergés par des forces irrationnelles et incontrôlées. Et, pour des raisons évidentes, elle ne suggère pas non plus une division du genre de celle que Freud introduit entre le conscient et l'inconscient.

Les désirs ou les valeurs qui entrent en compétition dans un phénomène comme l'*akrasia* ne suggèrent en eux-mêmes aucune forme d'irrationalité. « Ce qui est requis, ce sont des éléments organisés, à l'intérieur de chacun desquels il y a un degré suffisant de consistance, et où un élément peut opérer sur un autre dans la modalité de la causalité non rationnelle.³² » Pears caractérise la solution adoptée par Davidson en disant qu'elle consiste à tracer la ligne de démarcation entre le système principal et le sous-système d'une façon qui reflète simplement les interactions entre les attitudes, les désirs et les croyances d'une personne, plutôt que la conscience qu'il en a : « Si, par exemple, sa croyance qu'il serait irrationnel de céder à une façon particulière de prendre ses désirs pour des réalités n'est pas intervenue dans le système principal et ne l'a pas empêché d'y céder, alors cette croyance serait assignée à un sous-système, même s'il en était conscient. Lorsque la ligne de

démarcation entre les deux systèmes est tracée de cette façon, le résultat est une théorie fonctionnelle, parce que c'est la fonction réelle de la croyance qui décide de quel côté de la ligne elle doit être placée. La croyance a un effet de mise en garde, et sa fonction propre est d'intervenir et de stopper l'irrationalité, mais ce qu'elle fait réellement consiste à se tenir à l'écart et à la laisser arriver. Cette façon d'assigner les éléments aux systèmes est tout à fait différente de celle de Freud. C'est comme si l'on jugeait de la citoyenneté d'une personne par le pays dans lequel elle opère plutôt que par le pays dans lequel son existence a été enregistrée. ³³»

Davidson estime avoir établi que les caractéristiques générales de la théorie psychanalytique qui ont déconcerté les philosophes (et pas seulement les philosophes) devront nécessairement se retrouver sous une forme ou sous une autre dans n'importe quelle théorie qui se fixe pour tâche d'expliquer l'irrationalité :

1. La théorie devra accepter l'idée d'une partition de l'esprit en plusieurs structures semi-autonomes, parce que c'est seulement de cette façon que l'on peut « expliquer comment une pensée ou une impulsion peuvent en causer une autre avec laquelle elles n'ont pas de relation rationnelle ³⁴».

2. Elle devra attribuer à une ou plusieurs des subdivisions de l'esprit une structure d'un type particulier, semblable à celle qui est requise pour expliquer les actions ordinaires. Néanmoins, l'analogie n'a pas besoin d'être poussée jusqu'au point où l'on s'autoriserait à parler des parties de l'esprit comme constituant des agents indépendants. « Bien que je parle ici, écrit Davidson, avec Freud, de parties et d'agents, il ne semble pas y avoir quoi que ce soit qui exige une métaphore. Les parties sont définies en termes de fonction ; en dernier ressort, dans les termes des concepts de raison et de cause. L'idée d'une division quasi autonome n'est pas une idée qui requiert un petit agent dans la division ; à nouveau, les concepts opératoires sont ceux de cause et de raison. ³⁵»

En résumé, il y a trois éléments fondamentaux de la théorie psychanalytique qui sont non seulement acceptables, mais indispensables pour expliquer certaines formes d'irrationalité : la partition de l'esprit, l'attribution d'un degré important d'organisation à chacune de ces parties quasi autonomes et l'existence de relations causales non logiques entre les parties. Ces trois éléments « expliquent et justifient la façon dont Freud mélange les explications standard en termes de raisons

avec des interactions causales qui ressemblent davantage à celles dont il est question dans les sciences de la nature, qui sont des interactions dans lesquelles la raison ne joue pas son rôle normatif et rationalisant habituel ³⁶».

En ce qui concerne l'idée que de nombreux phénomènes mentaux qui sont normalement accessibles à la conscience ne sont parfois ni conscients ni aisément accessibles à la conscience, Davidson précise qu'il n'en a rien dit parce qu'il estime que « les objections pertinentes contre les états et événements mentaux inconscients ont reçu une réponse par le fait que l'on a montré que la théorie était acceptable sans eux ³⁷». Si maintenant nous ajoutons la supposition de l'existence d'éléments inconscients, « la théorie ne peut qu'être rendue plus acceptable, c'est-à-dire, capable d'expliquer davantage ³⁸». Une des caractéristiques de la théorie fonctionnelle est donc de ne faire aucun usage de la conscience dans sa façon de tracer la ligne de démarcation entre le système principal et le sous-système. Comme le dit Pears, « le système principal, d'après cette théorie, est constitué de tous les désirs et les croyances dans l'esprit du sujet qui interagissent les uns avec les autres de façon rationnelle pour produire d'autres désirs et croyances et finalement la parole et l'action. Si l'un de ses désirs ou croyances n'interagit pas de façon rationnelle avec un élément quelconque dans le système principal, il est assigné à un sous-système ³⁹». Les désirs qui sont attribués aux sous-systèmes, tels que les conçoit la théorie, peuvent parfaitement être conscients ou, en tout cas, préconscients. Ils seront assignés au système principal ou au système secondaire uniquement en fonction de la réponse apportée à la question de savoir s'ils produisent ou non leur effet rationnel normal dans le cas considéré.

La théorie donne l'impression d'être en mesure d'expliquer de façon satisfaisante tous les cas d'irrationalité évitable, même si elle n'explique pas les formes plus sérieuses d'irrationalité ; mais elle le fait, comme le remarque Pears, à un prix élevé, puisque cet avantage semble être obtenu en quelque sorte par définition. « Une limite d'un système est définie simplement comme une ligne au-delà de laquelle un élément dans la psyché de la personne ne produit pas son effet rationnel normal sur les éléments qui contrôlent sa vie quotidienne. Cette définition garantit un ajustement parfait entre la théorie fonctionnelle des systèmes et le phénomène de l'irrationalité que le

sujet a compétence pour éviter, mais l'ennui est que cela semble priver la théorie de tout pouvoir explicatif.⁴⁰ La théorie nous dit simplement que l'irrationalité s'est manifestée dans le système principal, mais elle ne nous dit pas pourquoi. Apparemment, « rien de nouveau n'est produit et tout ce qui semble être offert est une redescription dramatique du phénomène original de l'irrationalité⁴¹ ». Effectivement, tout ce que la théorie semble faire consiste à prendre acte du fait qu'un élément qui aurait dû agir ne l'a pas fait de la façon normale et à exprimer cela en disant qu'il a été tenu à distance du système dans lequel il aurait pu sans cela produire son effet normal. La différence essentielle avec la théorie des systèmes que propose Freud est que celle-ci est supposée être, pour une part importante, une explication de ce qui rend possible l'irrationalité dans le système principal.

L'idée d'une partition de l'esprit en différents sous-systèmes n'est certainement pas, dans le système freudien, l'élément qui a suscité le plus de perplexités et d'objections philosophiques. On pourrait aisément montrer, en effet, qu'il s'agit d'une idée tout à fait familière à la fois dans la littérature philosophique traditionnelle et dans notre façon ordinaire de percevoir et de décrire les phénomènes d'irrationalité concernés. Freud pensait que ce que les philosophes n'accepteraient pas n'est pas cette idée, mais plutôt, en raison de leur tendance à identifier le mental avec le conscient, la supposition que les phénomènes mentaux sont pour l'essentiel inconscients et que le système principal ne sait généralement qu'une toute petite partie de ce qu'il est supposé savoir. Freud décrit de la façon suivante la situation dans laquelle se trouvait l'être humain après les deux grandes humiliations qu'ont représentées la révolution copernicienne et la révolution darwinienne : « L'homme, même rabaisé extérieurement, se sent souverain dans sa propre âme. Quelque part dans le noyau de son moi il s'est créé un organe de contrôle qui surveille ses propres émotions et actions, pour voir si elles sont d'accord avec ses exigences. Si elles ne font pas cela, elles sont impitoyablement barrées et rétractées. Sa perception interne, la conscience, l'informe de tous les processus significatifs qui ont lieu dans le mécanisme psychique et la volonté dirigée par ces informations exécute ce que le moi ordonne, modifie ce qui voudrait s'accomplir spontanément. Car cette âme n'est rien de simple, c'est plutôt une hiérarchie d'instances sur- et subordonnées, un tohu-bohu d'impulsions

qui aspirent indépendamment l'une de l'autre à se réaliser, conformément à la multiplicité des pulsions et des relations au monde extérieur, dont beaucoup sont opposées l'une à l'autre et inconciliables l'une avec l'autre. Il est indispensable pour la fonction que l'instance suprême ait une connaissance de tout ce qui se prépare, et que sa volonté puisse pénétrer partout pour exercer son influence. Mais le moi se sent sûr aussi bien de la complétude et de la fiabilité des informations qu'également de la viabilité de ses ordres.⁴² »

Freud estime justement que les théories traditionnelles pèchent sur ces deux points par excès d'optimisme. Elles oublient à quel point le moi peut être sous-informé de ce qui se passe et également à quel point il peut manquer de la force nécessaire pour imposer sa volonté et faire exécuter ses ordres : « Les deux éléments sur lesquels nous avons fait la lumière, le fait que la vie pulsionnelle de la sexualité ne peut être complètement domptée et le fait que les processus mentaux sont en soi inconscients et ne sont accessibles au moi et soumis à lui que par l'intermédiaire d'une perception incomplète et qui n'est pas fiable, reviennent à l'affirmation que *le moi n'est pas maître dans sa propre maison*. Ils représentent à eux deux la troisième humiliation de l'amour-propre, que j'aimerais appeler l'humiliation *psychologique*.⁴³ »

Une théorie comme celle de Davidson est naturellement muette sur cet aspect du problème. Comme elle ne s'occupe pas des cas extrêmes ni, bien entendu, des cas pathologiques d'irrationalité, elle n'a pas à se prononcer sur l'état de sous-information et de faiblesse dont pourrait souffrir en permanence le moi par rapport à ce qui se passe à d'autres endroits dans le psychisme. Elle ne s'intéresse pas aux causes permanentes de l'irrationalité ni même, comme on l'a vu, à ses causes tout court. En ajoutant à la théorie fonctionnelle l'élément spécifiquement freudien que représente la distinction du conscient et de l'inconscient, on peut espérer augmenter considérablement son pouvoir explicatif. Lorsque nous essayons d'expliquer comment une croyance irrationnelle a pu être formée, une réponse possible et naturelle est qu'une personne qui croirait consciemment que la croyance qu'elle est en train de former est irrationnelle serait vraisemblablement empêchée de la former, alors que, si la croyance concernée ou la croyance qu'elle est irrationnelle sont inconscientes, la croyance irrationnelle peut se former librement. Si le désir

que p soit vrai constitue la raison essentielle de croire que p , alors qu'il ne peut être une raison de la vérité de p , il est essentiel qu'il agisse comme une cause, et non comme une raison, puisque la croyance serait automatiquement condamnée comme irrationnelle par la reconnaissance du fait qu'elle est motivée essentiellement par ce genre de raison. En parlant de « raison inconsciente », nous prenons acte du fait que le désir a déterminé la croyance comme peut le faire une raison et d'une façon qui était rationnelle pour un système qui accepte des raisons de cet ordre, mais n'a pu le faire qu'à la condition d'être isolé du système pour lequel le désir n'est pas une raison appropriée de la croyance. Si le premier système a comme particularité d'être soustrait à tout contact direct avec la réalité et par conséquent indifférent à la question de la vérité et de la fausseté objectives des croyances qu'il est amené à former, il agit de façon parfaitement rationnelle en utilisant la désirabilité de l'état de choses représenté par p comme une raison de croire que p . Mais pour que la croyance puisse devenir consciente, il faut que le sujet n'ait pas connaissance du fait qu'elle a été motivée principalement par le désir, ce qui implique que l'existence du désir – ou, si le désir est conscient, la manière dont il est intervenu pour susciter la croyance – restent ignorés de lui. Comme le note Pears, pour pouvoir appliquer ses stratégies sans perdre sa rationalité interne le sous-système doit, bien entendu, disposer de l'information nécessaire pour manipuler le système principal, qui constitue, en fait, son environnement : « L'environnement qu'il a à dominer n'est pas le monde extérieur, mais uniquement le système principal. ⁴⁴ » Cela signifie qu'il y a une asymétrie importante dans la façon dont l'information passe du système principal au sous-système et du sous-système au système principal. Le sous-système désire que le système principal adopte une certaine croyance, qui est irrationnelle, et sait d'une certaine façon qu'il ne le fera qu'à la condition de ne pas pouvoir former en même temps la croyance que son adoption a été déterminée essentiellement par le désir lui-même – ou peut-être, ce qui aurait le même effet, la croyance qu'il serait irrationnel d'adopter une croyance formée de cette façon. Il agit donc de façon parfaitement rationnelle en empêchant la formation de la deuxième croyance.

La théorie de Davidson n'a pas à se préoccuper des problèmes difficiles et maintes fois discutés que pose ce genre de situation, puisqu'elle se borne, comme nous l'avons vu, à

enregistrer simplement le fait qu'un élément qui aurait dû empêcher la formation de la croyance, s'il avait agi normalement, ne l'a pas fait dans le cas concerné. La théorie explique certaines formes d'irrationalité en s'appuyant essentiellement sur le fait qu'une croyance peut être déterminée par une cause (le désir) qui rationalise (en un certain sens) l'adoption de la croyance sans avoir besoin pour cela de rationaliser la croyance elle-même. Le désir est donc une raison qui en même temps n'en est pas une, puisque l'adoption de la croyance ne pourrait être justifiée, aux yeux du système principal, que par une raison qui est capable en même temps de justifier la croyance. Comme il n'est pas une raison de la vérité de la croyance, son action ne peut être reconnue, au moment où elle l'est, par le système principal que comme ayant été celle d'une simple cause. Un élément essentiel de la théorie est que des événements mentaux peuvent causer d'autres événements mentaux sans être des raisons pour eux. C'est ce qui arrive fréquemment, sans entraîner pour autant une forme quelconque de paradoxe ou d'irrationalité, lorsque la cause et l'effet ont lieu dans des esprits différents. Et ce que Davidson propose est d'expliquer de la même façon la manière dont des événements mentaux peuvent en causer d'autres à l'intérieur d'un seul et même esprit sans être des raisons pour eux : il suffit pour cela que, dans ce cas-là également, l'événement qui constitue la cause et celui qui en est l'effet, bien qu'ayant lieu dans le même sujet, soient séparés de la façon qui convient.

Mais nous pouvons remarquer que, dissocié ou non de son effet de la façon qui est suggérée par la théorie de Davidson, le désir n'est, de toute manière et pour des raisons intrinsèques, pas le genre de cause susceptible de constituer en même temps une raison pour la croyance qu'il engendre. Il n'est donc pas nécessaire d'accepter l'idée d'une partition de l'esprit qui isole les causes de leurs effets pour comprendre que des événements décrits en termes mentaux et pourvus d'un contenu intentionnel puissent être des causes, et non des raisons, d'autres événements mentaux qu'ils produisent. Cela revient simplement à constater que, comme le faisait remarquer Frege, la croyance n'a pas seulement des raisons, mais également des causes et, parmi elles, des causes qui ne sont pas simplement physiques ou neurophysiologiques, mais bel et bien mentales. La théorie de Davidson repose entièrement sur deux idées fondamentales, dont la première est que les raisons

peuvent être des causes d'une certaine sorte, et la deuxième que toutes les causes mentales ne sont pas des raisons et qu'un même événement mental peut avoir à la fois des effets dont il constitue une raison (une cause rationnelle) et des effets dont il est une cause tout court. La théorie ne fait donc rien pour diminuer l'importance de la distinction qui doit être faite entre les raisons et les causes, puisqu'elle s'appuie, au contraire, sur le fait que « de nombreux exemples d'irrationalité de l'espèce la plus ordinaire peuvent être caractérisés par le fait qu'il y a une cause mentale qui n'est pas une raison ⁴⁵ ». Mais Davidson estime en outre, comme on l'a vu, qu'une théorie qui accepte l'idée d'une division de l'esprit en différentes parties semi-autonomes, l'existence d'un degré de cohérence et d'organisation élevé à l'intérieur de chacune de ces parties et celle de relations causales non logiques entre les parties, non seulement explique, mais également justifie le mélange freudien des explications causales avec des explications données en termes de raisons.

Or l'objection de Wittgenstein et des critiques qui se sont inspirés de lui ne consiste certainement pas à reprocher à Freud d'avoir construit un modèle « mixte » des actions de l'esprit, qui postule à la fois des relations de causalité brute et des relations de causalité rationnelle entre des éléments mentaux. Car c'est, de toute évidence, une nécessité à laquelle aucune théorie de l'esprit ne peut prétendre se soustraire. Le point crucial est de savoir si Freud a ou non commis la faute qui consiste à prétendre découvrir des causes par une méthode qui est en réalité appropriée uniquement à la recherche de raisons, c'est-à-dire si, après avoir admis que les raisons peuvent être des causes, nous devons également admettre que, lorsque les causes sont des raisons, l'explication par des raisons apparaît comme une explication causale qui procède simplement d'une façon différente et, en fait, complètement différente de ce qui se passe lorsque la relation concernée est la relation de causalité ordinaire. Sur cette question-là, la théorie de Davidson n'apporte, me semble-t-il, aucun élément réellement nouveau et ne peut être considérée comme une réponse appropriée aux réticences et aux perplexités de ceux qui, comme Wittgenstein, sont enclins à considérer le mélange anodin dont parle Davidson comme étant en réalité, du point de vue philosophique, un « abominable gâchis ».

Les « énigmes du temps »

Mesure de l'espace et de l'objet spatial. Ce qu'il y a d'étrange dans l'espace vide et le temps vide. Le temps (et l'espace), un matériau éthéré. Induits en erreur par des substantifs, nous supposons une substance. C'est, en vérité, quand nous lâchons les rênes au langage, et non à la vie, que naissent les problèmes philosophiques.

« Qu'est-ce que le temps ? » – l'erreur réside déjà dans la question : comme si la question était : de quoi, de quel matériau est fait le temps, comme on dit, par exemple, de quoi est fait cet habit fin ? [BT, § 105, p. 521-522]

ASYMÉTRIE DU TEMPS

& ASYMÉTRIE DES PROCESSUS DANS LE TEMPS

IL Y A UNE ASYMÉTRIE évidente de la nature par rapport à une inversion du sens du temps et elle affecte de façon profonde notre rapport au monde et toute notre existence. Quand on passe à l'envers le film d'une succession d'événements, il y a des processus qui continuent à sembler possibles et naturels et d'autres, au contraire, qui non seulement ne sont jamais constatés mais semblent tout à fait impossibles, comme par exemple le fait que deux liquides différents qui ont été mélangés se séparent à nouveau spontanément, ou le fait qu'un cube de glace qui a fondu au soleil et s'est transformé en eau se mette à céder spontanément de la chaleur à son environnement et se retrouve pour finir dans son état initial. Si la physique est, comme on peut le penser, capable d'expliquer tout ce qui arrive dans la nature, elle devrait, semble-t-il, expliquer aussi cette asymétrie fondamentale qui définit ce que l'on peut appeler un sens (des événements) dans le temps et même peut-être un sens du temps lui-même. La distinction est importante. On peut penser que le temps a un sens qui lui appartient en propre et qui est tout à fait indépendant de la nature des processus qui peuvent ou ne peuvent pas avoir lieu dans le temps et même, à la limite (bien que ce soit difficile à

concevoir), du fait que quelque chose s'y passe ou non. Dans l'état de repos complet qui correspond à ce qu'on appelle la « mort thermique » de l'univers, il n'y aurait plus, semble-t-il, de base physique susceptible de justifier l'existence d'un écoulement du temps ; mais il est difficile d'échapper à l'impression que le temps n'en continuerait pas moins à s'écouler, comme auparavant, du passé vers le futur, surtout si l'on ajoute que l'univers, « après un certain temps » (que l'on ne peut se représenter autrement que très long), pourrait commencer un jour à sortir de sa torpeur momentanée et à donner à nouveau des signes de mouvement et de changement.

« À supposer, dit Wittgenstein, que notre champ visuel reste toujours le même et que nous n'ayons pas d'autres sens que le sens de la vue, le temps s'écoulerait-il alors ? On doit apparemment supposer que oui ; car le changement inclut aussi en lui la possibilité du repos. Même s'il est difficile de s'imaginer que le temps passe quand tout reste le même. Mais déjà dire que tout reste le même présuppose le temps. » [MS 105, p. 72] Autrement dit, même si la possibilité que rien ne change ne se réalise jamais et s'il est difficile de se représenter ce qu'il adviendrait du temps au cas où elle se réaliserait, le concept de temps semble l'inclure ; et, qui plus est, on a besoin de lui pour essayer de se représenter une situation dans laquelle plus rien ne changerait. À plus forte raison, si le cours du monde se trouvait tout à coup inversé, de sorte que tous les processus auraient lieu désormais en sens contraire, on peut penser que cela n'affecterait pas nécessairement le sens du temps lui-même, qui ne serait pas pour autant modifié et resterait orienté du passé vers le futur, en dépit du fait que les événements qui appartiennent dorénavant à son futur auraient déjà appartenu auparavant à son passé et qu'évoluer vers le futur voudrait dire pour lui remonter dans le passé. Il y aurait une inversion du cours des événements, mais pas de celui du temps lui-même.

Cependant, on peut supposer aussi que le sens du temps doit avoir une base proprement physique et dépendre de façon essentielle de la nature des processus qui ont lieu dans l'univers. Si c'est le cas, c'est-à-dire si le temps n'a un sens déterminé que parce que certains processus physiques en ont un, alors le sens du temps lui-même pourrait dépendre de façon fondamentale de celui des processus qui ont lieu dans le temps. Et, pour en rendre compte, les processus sur lesquels on devrait s'appuyer semblent être ceux qui ne sont pas seule-

ment irréversibles dans les faits (en ce sens que leurs inverses ne sont jamais observés) mais, comme c'est le cas des processus thermodynamiques, le sont également *de jure* (en ce sens que leurs inverses sont empêchés par une loi de la nature de se produire). Comme le dit Mach, « il est [...] clair qu'une concordance *complète* entre les lois de transformation des énergies les unes dans les autres ne correspondrait pas à notre image du monde. À toute transformation devrait alors correspondre une rétrotransformation, et tous les états physiques qui ont été là une fois devraient pouvoir être instaurés à nouveau. Dans ce cas-là, le temps lui-même serait réversible, ou, plutôt, la représentation du temps n'aurait absolument pas pu naître ¹ ». Mais, naturellement, le fait que, dans ce cas-là, la représentation que nous avons du temps n'aurait pas pu être formée n'implique pas par lui-même nécessairement que les événements ne continueraient pas à se dérouler dans le temps, et même pas non plus qu'ils le feraient dans un temps qui coule désormais en sens contraire.

Si, comme on l'a souvent remarqué, la physique ne semble pas avoir d'équivalent pour l'expérience subjective du « maintenant » qui passe, on attend généralement d'elle qu'elle soit au moins capable de rendre compte de l'expérience que nous avons d'un sens déterminé de l'écoulement du temps : « En prenant en considération les phénomènes thermodynamiques (qui, en contraste avec la compréhension qu'avait Newton, doivent inclure les forces de frottement), on peut ajouter au concept du temps mécanique une direction phénoménologique, et on arrive ainsi au concept d'un *temps thermodynamico-mécanique*. La base empirique de ce concept est l'observation du fait que la flèche du temps thermodynamique pointe toujours et partout dans la même direction. Expliquer ce fait (ou sinon dériver sa limite de validité) doit être une partie de la *physique de l'asymétrie du temps*. [...] Ce problème est un problème physique, alors que la physique n'offre même pas de moyens conceptuels quelconques pour caractériser un *présent* qui pourrait séparer objectivement le passé du futur. [...] On attend néanmoins que la *direction* subjectivement expérimentée du passage (du présent subjectif) soit une conséquence des phénomènes thermodynamiques. ² » On l'attend évidemment d'autant plus que la « flèche du temps thermodynamique », comme on l'appelle, s'applique aux processus mémoriels (l'oubli peut être considéré comme une

perte d'information due à un accroissement de l'entropie dans le dispositif de la mémoire) et aux autres processus physiologiques ou psychophysiologiques qui ont lieu dans l'organisme, ce qui a pour conséquence qu'elle semble pouvoir être tenue pour responsable non seulement de l'existence d'un sens du temps objectif, mais également de l'impression que nous avons que le temps s'écoule dans un sens déterminé.

Il est cependant important pour la compréhension de ce qui va suivre de remarquer immédiatement que, si l'existence de processus irréversibles est capable de rendre compte de ce qu'on peut appeler une anisotropie du temps, il n'est pas du tout certain, en revanche, qu'elle puisse également constituer un fondement suffisant pour l'idée d'un « sens du temps » et encore moins d'un « flux du temps ». Comme l'écrit Grünbaum, « il est clair que l'anisotropie du temps résultant de l'existence de processus irréversibles consiste dans les différences purement structurelles entre les deux sens opposés du temps, mais ne fournit pas du tout de base pour sélectionner *un* des deux sens opposés comme étant “la direction du temps”. Par conséquent, l'assertion selon laquelle les processus irréversibles rendent le temps anisotrope n'est *pas du tout* équivalente à des énoncés comme “Le temps coule dans un sens”. Et la métaphore de la “flèche” du temps, qu'Eddington entendait comme se référant à l'anisotropie du temps, peut induire en erreur : l'attention portée à la tête de la flèche à l'exclusion de la queue peut suggérer qu'il y a un “flux” dans *un* des deux sens anisotropiquement reliés. Mais puisque les instants du temps anisotrope sont ordonnés par la relation “antérieur à” tout autant que par la relation converse “postérieur à”, l'anisotropie du temps ne fournit pas du tout de caution au choix du sens “postérieur à” comme étant “la” direction du temps. Au lieu de cela, l'inspiration qui nous amène à parler de “la” direction du temps dérive de la supposition qu'il y a un “maintenant” ou un “présent” qui passe, dont on peut dire qu'il se déplace de façon à sélectionner la direction future du temps comme le sens de sa “progression”. Mais l'assertion qu'il y a une “progression” de cette sorte est une tautologie. Car les termes “se déplacer” ou “couler” sont utilisés dans leur sens cinématique littéral d'une manière telle que la direction *spatiale* d'un déplacement ou d'un flux est spécifiée par le lieu où l'objet qui se déplace se trouve à des moments *ultérieurs* ³ ».

Popper, qui défend une conception réaliste à la fois du temps et de la direction du temps, insiste lui-même, dans sa réponse à Grünbaum, sur le fait que, quand on dit que le temps a une direction, il faut comprendre cela comme signifiant que c'est une chose qu'il a en plus du fait d'être simplement anisotrope. L'asymétrie ou l'anisotropie du temps n'a effectivement pas de direction préférée ou distinguée. Et toute la question est de savoir si le temps lui-même n'a pas néanmoins une direction inhérente, auquel cas il faut se représenter les choses sur le modèle d'une route à sens unique, de rails sur lesquels les trains peuvent seulement gravir une pente (qu'il y ait ou non, par ailleurs, des rails sur lesquels ils ne peuvent, au contraire, que la redescendre) ou d'un escalator. Un chemin n'impose évidemment pas par lui-même de direction dans laquelle on doit le suivre : s'il est à sens unique, c'est pour des raisons venues d'ailleurs, et souvent en vertu d'une simple convention. De toute façon, le temps ne pourrait manifestement pas être simplement un chemin qui ne peut être suivi que dans un sens. La question se pose inévitablement de savoir ce qui, au juste, se déplace sur ce chemin et ne peut le faire que dans le sens en question. La réponse la plus naturelle est que cela doit être le « maintenant » mobile, qui progresse du passé vers le futur et ne peut régresser du futur vers le passé. Mais, comme le fait remarquer Grünbaum, il n'est pas sûr que, en disant cela, on énonce quelque chose de plus qu'une simple tautologie. Et si le « maintenant » n'a pas d'équivalent ou de correspondant dans le temps objectif de la physique, comment l'asymétrie du passé et du futur, qui semble liée à la façon dont il progresse de façon irréversible sur la ligne du temps, peut-elle être, malgré tout, une caractéristique constitutive et objective du temps lui-même ?

Du reste, Popper accorde sans difficulté qu'il ne faut pas se faire d'illusion sur la valeur des comparaisons et des images qui peuvent être utilisées pour décrire la situation, que, « si nous parlons du temps comme s'il était un objet physique ou un processus physique, nous commettons une erreur » et que, quand il parle lui-même de la « réalité » de la « flèche » du temps, ce sont « de très mauvaises métaphores » ⁴. Il n'en maintient toutefois pas moins que « (comme toutes les notions) le temps est une notion théorique légitime et la direction du temps en est également une ⁵ ». Or, comme on le verra, Wittgenstein consacre justement la plus grande partie de ses réflexions sur le temps non pas à contester la pertinence et la

légitimité de certaines notions théoriques, mais à montrer que les métaphores dont parle Popper sont en réalité encore bien plus mauvaises et bien plus lourdes de conséquences (pour la philosophie, en tout cas) qu'on ne le suppose généralement.

Encore aujourd'hui, les physiciens considèrent souvent la deuxième loi de la thermodynamique comme responsable de la nature évolutive ou historique du monde, ou, en tout cas, de l'apparence historique sous laquelle se présente le phénomène du monde. Cette nature historique du monde est donc considérée comme secondaire et physiquement explicable. Ce point de vue s'oppose à celui des théoriciens qui considèrent, au contraire, que la nature historique du monde est une caractéristique première et fondamentale, qu'on attribue celle-ci à la réalité elle-même ou, comme le fait Kant, à la façon dont nous sommes contraints par la nature de notre sensibilité à nous représenter celle-ci. Même si le temps devait être traité comme une précondition de l'expérience, cela n'exclurait, bien entendu, pas forcément qu'il puisse finalement être expliqué lui-même à partir de certaines caractéristiques de ce qui est expérimenté; mais cela le priverait, en tout cas, du caractère de forme *a priori* que lui reconnaît Kant. De toute façon, il est clair que, même si l'on est convaincu que c'est la première approche qui est la bonne, bien des questions non résolues et, qui plus est, incomplètement clarifiées subsistent aujourd'hui plus que jamais à propos de la nature exacte de la relation de dépendance que l'on souhaite affirmer entre l'asymétrie entropique et l'asymétrie du temps. Comme le constate Lawrence Sklar, « il y a en premier lieu la question de savoir quelle espèce d'assertion de "définition", de "dépendance", de "constitution" ou de "survenance" est supposée être au juste l'assertion que l'asymétrie futur-passé, prise comme un tout, est "définie par", "dépendante de", "constituée par" ou "survenante par rapport à" l'asymétrie entropique. Ce n'est pas une question triviale que d'arriver à la clarté complète concernant le genre de relation de dépendance que peuvent avoir exactement à l'esprit ceux qui défendent la thèse de la dépendance. Sans savoir exactement à quoi revient l'assertion, il est difficile de savoir quelles espèces d'argument peuvent la supporter et quelles sont celles qui peuvent la réfuter ⁶ ».

Si l'on considère, avec Wittgenstein, que le temps qui, comme on dit, « passe » n'est pas lui-même de la nature d'un processus auquel on peut attribuer un sens mais une possibi-

lité ou une forme, qui est la forme de l'événement lui-même, il est difficile de croire que le sens du temps pourrait être affecté et éventuellement inversé par la nature des processus qui ont lieu en lui. On pourra dire de lui, en effet, qu'il est la forme de ce qui passe et de ce qui se passe, mais non qu'il passe lui-même et le fait uniquement dans un sens. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein dit que « l'espace, le temps, la couleur (la colorité) sont des formes des objets » [T. 2.0251]. Et puisque les objets, qui constituent la substance du monde, sont indépendants de ce qui peut être ou ne pas être le cas à un moment donné et constituent ce qu'il y a de fixe et de permanent dans la réalité, par opposition à la configuration variable, le temps lui-même est, tout autant que l'espace, le contraire d'un être que l'on pourrait se représenter comme mobile et changeant.

Dans une remarque de 1916, Wittgenstein note : « "Le temps est unidirectionnel [*einsinnig*]" ne peut pas ne pas être un non-sens. L'unidirectionnalité est une propriété logique du temps. Car si l'on demandait à quelqu'un comment il se représente l'unidirectionnalité, il dirait : le temps ne serait pas unidirectionnel si un événement pouvait se répéter. Mais que justement un événement ne puisse pas se répéter, cela réside, exactement comme le fait qu'un corps ne puisse pas être en même temps à deux endroits, dans l'essence logique de l'événement. » [MS 103, p. 59r] Autrement dit, si l'unidirectionnalité du temps, telle qu'on se la représente généralement, c'est-à-dire l'impossibilité pour un même événement d'occuper deux positions différentes dans le temps, n'est pas une propriété factuelle du temps – propriété que l'on pourrait chercher à expliquer physiquement (ou d'une autre manière) –, mais une propriété logique de l'événement, en tant que tel et en général, on ne peut pas attribuer à la proposition qui énonce que le temps est unidirectionnel un contenu qui la rendrait susceptible d'être réfutée si des événements d'une certaine sorte venaient à se produire, par exemple si les processus qui ont lieu dans la nature commençaient à partir d'un certain moment à se dérouler en sens inverse. Que l'unidirectionnalité soit une propriété logique, cela se traduit dans le sentiment que nous avons que deux événements qui occupent deux moments différents du temps ne peuvent pas être un seul et même événement. La situation semble être différente de ce qu'elle est dans le cas de l'espace, parce que le temps a un sens et que, s'il inversait à un moment donné son sens, un événement qui a

déjà eu lieu pourrait, semble-t-il, avoir lieu à nouveau. Mais Wittgenstein ne fait pas de différence entre deux espèces d'impossibilité qui sont l'une et l'autre de nature logique : celle, pour un même objet, d'exister à deux endroits différents et celle, pour un même événement, d'avoir lieu à deux moments différents.

Un bon nombre de processus qui ont lieu dans un sens ne pourraient pas avoir lieu ou, en tout cas, ne sont pas observés dans l'autre sens. Il n'y a d'ailleurs pas que les processus thermodynamiques qui soient dans ce cas. Après qu'une pierre a été jetée dans un étang, on observe des ondes concentriques qui s'élargissent autour du point d'impact ; mais on ne voit jamais les ondes concentriques se rétrécir jusqu'à un point et la pierre éjectée à ce moment-là de la surface de l'eau. Popper a soutenu, contre les héritiers de Boltzmann, comme Schrödinger et Reichenbach, qu'il existe des phénomènes non entropiques de l'espèce ordinaire qui manifestent un sens du temps inhérent, susceptible d'être caractérisé en termes purement physiques, et qui sont en eux-mêmes tout à fait suffisants pour fonder une asymétrie du temps. Mais l'opinion de Boltzmann et celle qui a régné pendant longtemps sur cette question était que l'asymétrie thermodynamique, celle qui est contenue dans ce qu'on appelle le deuxième principe, constitue la seule chose à laquelle on peut envisager de recourir pour procurer une base physique à l'asymétrie du temps ou, comme on dit, définir une « flèche du temps ». Seules les lois de la nature, qui, à la différence de celles de la mécanique, ne sont pas invariantes par rapport à une inversion du sens du temps, paraissent susceptibles de rendre compte de l'existence d'un sens du temps.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, on trouve, chez Wittgenstein, remarquablement peu d'allusions aux discussions et aux controverses parfois violentes qui ont eu lieu depuis Boltzmann sur cette question. Une des remarques les plus significatives qu'il fait et qui est reproduite dans les *Remarques mêlées* a trait à la façon dont le problème est traité par Eddington : « Ce que dit Eddington sur "le sens du temps" et la loi de l'entropie revient à ceci que le temps changerait son sens si les gens commençaient un jour à marcher à reculons. Si l'on veut, on peut, il est vrai, appeler cela ainsi ; mais il faut seulement, à ce moment-là, avoir les idées claires sur le fait qu'on ne dit par là rien de plus que : les hommes ont

changé leur sens de la marche. » [RM, p. 73] Imaginons que, selon la supposition que fait Kelvin ⁷, la direction de la vitesse de toutes les molécules de l'univers soit inversée à un moment donné. L'eau de la cascade serait projetée vers le haut et se reconstituerait en un flux régulier et homogène, les fleuves remonteraient, avec une diminution graduelle de leur débit, de leur embouchure vers leur source et moi, qui étais arrivé à la banque en partant de mon domicile, je rentrerais ou plutôt j'irais chez moi à reculons en remettant les pieds exactement aux mêmes endroits. Je referais d'ailleurs à reculons et en sens inverse tous les trajets que j'avais déjà faits antérieurement, je rajeunirais au lieu de vieillir et je cesserais d'exister au moment précis où, dans l'évolution antérieure, j'étais né. On peut, du moins, essayer de se représenter ainsi ce qui se passerait. Quelle raison y aurait-il de décrire la situation en disant que ce n'est pas seulement ma propre marche et également celle des événements en général qui a changé de sens, mais aussi celle du temps lui-même ? Wittgenstein semble dire que l'on pourrait, si l'on y tient, s'exprimer de cette façon, mais que cela ne serait jamais qu'une façon nouvelle de s'exprimer. Ce qui aurait changé objectivement de sens est notre façon de marcher, mais le temps lui-même aurait-il changé, lui aussi, objectivement de sens ? Il n'y aurait, d'après Wittgenstein, aucune raison de croire cela et, si on décidait de décrire les choses comme si la marche du temps avait désormais changé, elle aussi, de sens, on aurait seulement l'impression d'en dire beaucoup plus qu'on ne le fait en réalité. Pour être autorisé à dire que le temps a inversé son sens, il faudrait, en effet, pouvoir dire d'abord que le temps coule, à peu près à la façon d'un fleuve, et que, comme un fleuve, on peut se l'imaginer en train de couler en sens inverse et de remonter en quelque sorte vers sa source ou son origine. Et c'est justement cette façon de s'exprimer qui est problématique et confuse.

Les fleuves coulent, pour de bonnes raisons, dans un sens déterminé : comme les eaux en général, ils descendent la pente et ne la remontent pas. Mais on peut imaginer une situation dans laquelle le sens de l'amont (si on peut encore l'appeler ainsi) et celui de l'aval seraient échangés. De la même façon, le temps descend la pente de l'accroissement de l'entropie ; mais, puisqu'il est concevable que l'entropie, au lieu d'augmenter comme elle le fait dans la phase actuelle, se mette, dans certaines circonstances, à diminuer constamment, pourquoi le

temps ne pourrait-il pas, lui aussi, inverser son cours ? Ou bien faut-il considérer, comme le fait Boltzmann dans ce que Popper a caractérisé comme sa « spéculation cosmologique *ad hoc* suicidaire », que des êtres qui vivraient dans un monde de cette sorte percevraient et décriraient, eux aussi, le temps comme s'écoulant dans le sens de l'accroissement de l'entropie et appelleraient, par conséquent, le futur ce qui, pour nous, est le passé ? Ce qui peut susciter une réaction de suspicion ou de malaise dans ce genre de considérations n'est pas, du point de vue de Wittgenstein, leur caractère spéculatif, vertigineux ou arbitraire, mais avant tout l'analogie trompeuse sur laquelle elles s'appuient en dernière analyse.

Indépendamment de l'argument de la réversibilité et des problèmes qu'il a posés à des physiciens comme Boltzmann, on peut remarquer que, de toute façon, rien n'empêche qu'un fleuve, tout en continuant à descendre vers la mer, coule à un moment donné du nord au sud, par exemple, et à un autre du sud au nord. Et si on prend au sérieux l'analogie entre le cours du temps et celui d'un fleuve, on peut être tenté de considérer comme un fait remarquable que le temps coule dans un sens déterminé, par opposition à d'autres possibles, et de se demander s'il ne pourrait pas couler à un moment donné dans un sens et à un autre moment en sens inverse. Mais l'impression d'absurdité que suscitent immédiatement les interrogations de cette sorte devrait surtout montrer que nous sommes victimes d'une comparaison foncièrement inadéquate et que quelque chose ne va pas dans l'usage que nous faisons d'expressions comme « le sens du temps ». Dans l'expression « le sens du temps », « le sens » ne se rapporte sûrement pas au temps comme il se rapporte au flux ou au courant dans des expressions comme « le sens du flux » ou « le sens du courant ».

Dans les *Cours de Cambridge* des années 1932-1935, Wittgenstein considère la possibilité de se servir de rondins numérotés qui passent à des intervalles qui peuvent être égaux ou inégaux sur une rivière, pour ordonner chronologiquement et dater les événements. Le passage des rondins serait le processus en référence auquel nous décririons les événements qui ont lieu sur la terre ferme. Nous dirions, par exemple : « Quand le 105^e rondin est passé, j'étais en train de dîner. » Et nous pourrions dire aussi que mon déjeuner et mon dîner ont été séparés par tel ou tel nombre de passages de rondins ou, plus brièvement, de rondins. Même si les rondins sont séparés

sur la rivière par des intervalles que nous percevons comme inégaux et se succèdent devant nous d'une façon qui nous semble irrégulière, nous pouvons nous en servir pour ordonner les événements en une suite selon la relation d'antériorité-postériorité ; mais il serait évidemment beaucoup plus difficile de les utiliser aussi pour mesurer le temps. En revanche, s'ils sont séparés par des intervalles que nous jugeons suffisamment égaux, nous pourrions faire appel au retour régulier de l'événement que constitue le passage d'un rondin pour définir des intervalles de temps égaux, de la même façon qu'on a fait reposer initialement le temps des horloges sur certaines récurrences astronomiques qui ont été utilisées de cette façon.

Wittgenstein remarque aussi que si, quand on ordonne à quelqu'un : « Dites un nombre qui vous vient à l'esprit », il se trouvait que les nombres obtenus ainsi à la demande croissent au fur et à mesure que la journée avance, on pourrait avoir l'idée d'utiliser cela comme une façon de mesurer le temps : « Considérez ce qui pourrait donner à quelqu'un la tentation d'appeler les réactions décrites "un moyen de mesurer le temps" ou même de dire qu'elles sont les bornes *réelles* qui jalonnent le passage du temps, les horloges solaires, etc., n'étant que des marqueurs indirects. (Examinez l'énoncé selon lequel le cœur humain est l'horloge réelle derrière toutes les autres horloges.) » [CB, p. 176] Une façon de mesurer le temps comme celle dont il s'agit se révélerait, à coup sûr, très peu pratique si l'on n'avait pas également des raisons de supposer que les nombres obtenus croissent de façon uniforme avec le passage du temps. Mais ce qu'on ne pourrait sûrement pas exiger est qu'avant de l'adopter on ait vérifié d'abord que des nombres qui diffèrent de façon égale dans l'ordre croissant correspondent à des moments de la journée qui sont séparés effectivement par des intervalles de temps réellement et rigoureusement égaux. Ce dont il s'agit à ce stade est de *définir* des intervalles de temps égaux dans le but de parvenir à un système de mesure, et non de les mesurer eux-mêmes. Comme le dit Whitehead, même si, avec des méthodes d'observation plus raffinées, on peut être amené à reconnaître par la suite que même les récurrences les plus stables de la nature, comme celles du mouvement des astres, ne sont pas parfaitement exactes et que de légères inégalités affectent, en réalité, les intervalles choisis initialement comme égaux, « le simple fait demeure que le flux uniforme du temps sur lequel tant de

choses reposent est lui-même dépendant de l'observation d'événements périodiques⁸».

Mais que peut-on vouloir dire exactement quand on parle d'un « flux uniforme du temps » ? Et comment, dans la situation qu'envisage Wittgenstein, pouvons-nous être amenés à parler d'une chose de ce genre ? « Supposez que les rondins qui passent semblent être à égale distance les uns des autres. Nous avons alors l'expérience de ce que l'on pourrait nommer leur vitesse (bien qu'il ne s'agisse pas de ce qu'une horloge mesure). Disons que le fleuve se meut uniformément en ce sens. Cependant, si nous disons que le *temps* est passé plus vite entre le 1^{er} et le 100^e rondin qu'entre le 101^e et le 200^e rondin, ce n'est qu'une analogie ; en réalité, rien n'est passé plus vite. Dire que le temps passe plus vite, ou que le temps coule, c'est imaginer un *quelque chose* qui coule. Nous étendons ensuite la comparaison et parlons de la direction du temps. Lorsque les hommes parlent de la direction du temps, c'est précisément l'analogie avec la rivière qu'ils ont à l'esprit. De toute évidence, la direction du cours d'un fleuve peut changer, mais on n'en a pas moins une impression de vertige, lorsqu'on parle d'une inversion de la direction du temps. La raison en est que les notions de flux, de *quelque chose* et de direction du flux sont incorporées à notre langage. Supposez que, à certains intervalles, les situations se répètent, et que quelqu'un aille dire que le temps est circulaire. Cela serait-il juste ou erroné ? Ni l'un ni l'autre. Ce ne serait qu'une autre façon de nous exprimer, et nous pourrions aussi bien parler d'un temps circulaire. Pourtant, l'image du temps comme ce qui coule, qui possède une direction, est une image qui se suggère elle-même très fortement. » [CC2, p. 26-27]

Par conséquent, quand nous disons que le temps coule et qu'il coule dans un sens déterminé, nous ne décrivons pas un fait, parce qu'il n'y a, en réalité, rien qui coule ni aucun écoulement d'aucune sorte. Nous utilisons simplement une image, et une image qui semble rendre possible et nécessaire la décision de certaines questions, comme par exemple celle de savoir si nous devrions ou non accepter de dire, dans certaines circonstances, que le temps est circulaire, alors que ce type de question ne doit en réalité qu'à l'image et à elle seule son apparence de sens et de pertinence.

Y A-T-IL UN « FLUX DU TEMPS » & UNE « FLÈCHE DU TEMPS » ?

EDDINGTON, à qui on doit l'introduction de l'expression « la flèche du temps », soulève la question suivante : « Pourquoi ne pas faire d'un coup l'hypothèse que le “devenir” est une sorte de texture à sens unique impliquée fondamentalement dans la structure de la Nature ? L'esprit a une connaissance spéciale de cette texture (comme il en a une d'autres caractéristiques du monde physique) et l'appréhende comme le passage du temps – une appréciation assez correcte de sa nature réelle. Du fait de cette texture à sens unique, l'élément de hasard s'accroît constamment dans le sens de la tendance naturelle, et fournit ainsi commodément au physicien un critère expérimental pour déterminer le chemin qu'elle suit ; mais c'est la tendance, et non cette conséquence particulière qui en résulte, qui est la contrepartie physique directe du “devenir”.⁹ » Adopter ce genre d'hypothèse revient à supposer, d'une part, que le devenir lui-même est inscrit dans la structure de l'univers sous la forme d'une tendance constitutive à l'augmentation constante de la part de hasard et à la réduction corrélative de la part d'anti-hasard et, d'autre part, que la sensation que nous avons de l'écoulement du temps n'est elle-même rien d'autre que l'expression d'une capacité qui nous est donnée d'apprécier et de mesurer, de façon relativement fiable, la part croissante de fortuité et de désordre que comporte l'univers. Dans l'état final de l'équilibre thermodynamique, où l'élément de hasard a atteint sa limite, il y a certes encore un temps, mais la flèche du temps ne sait plus dans quel sens pointer : « Le temps est toujours là et conserve ses propriétés ordinaires, mais il a perdu sa flèche ; comme l'espace, il s'étend, mais il ne “passe pas”.¹⁰ »

Que l'accroissement du désordre soit expérimenté subjectivement sur le mode spécifique de la sensation d'un écoulement du temps constitue évidemment un problème qui n'est pas sans rappeler celui qui s'est posé, dans la philosophie de la perception, à propos de la relation qui est censée exister entre les sensations des qualités secondes et les qualités premières qui sont censées être les causes réelles des sensations en question. Alors que nous ne pourrions pas considérer notre impression de couleur comme une intuition qui nous procure une connaissance directe de la nature des ondes électriques qui

viennent du dehors et s'arrêtent à la rétine, nous devons, dit Eddington, « considérer la sensation du "devenir" comme étant (au moins à certains égards) une véritable intuition mentale qui nous permet de discerner l'état physique qui la détermine ¹¹ ». Mais la différence de statut qui est censée exister entre les deux espèces d'intuition est une difficulté qui ne nous concerne pas directement ici et sur laquelle il n'y a pas lieu de s'attarder davantage. Ce qui est clair est que, dans une conception comme celle d'Eddington, tant que l'univers n'a pas atteint l'état final de l'équilibre thermique, il est condamné à évoluer temporellement en direction de cet état ; et si nous avons la sensation du temps qui passe, c'est parce que nous disposons d'un organe qui nous rend sensibles de façon directe à l'accroissement constant de l'entropie qui constitue la caractéristique fondamentale de cette évolution. Ce qui confère à l'univers son caractère temporel (ou, en tout cas, confère un *sens*, et non pas seulement un ordre, à la temporalité des événements qui s'y passent) n'est en fait rien d'autre que le principe entropique lui-même.

Dans un des rares passages où il fait allusion à ce qu'énonce le principe, Wittgenstein écrit : « Ce n'est pas une donnée *a priori* que le monde devienne de plus en plus désorganisé avec le temps. C'est une question d'expérience que la désorganisation vienne à un moment postérieur plutôt qu'à un moment antérieur. Il est imaginable, par exemple, que, lorsqu'on remue des noix et des raisins dans une cuve de chocolat, le mélange des deux se défasse. Mais ce n'est pas une question d'expérience que des distributions égales de noix et de raisins *doivent* apparaître quand on les bat. Il n'y a pas d'expérience du fait que quelque chose arrive nécessairement. Dire que, si une distribution égale n'apparaît pas, il *doit* y avoir une différence de poids entre les noix et les raisins, même si on ne les a pas pesés, revient à assumer une autre force pour expliquer qu'ils se démêlent. Nous avons tendance à dire qu'il doit y avoir *une* explication quelconque si une distribution égale n'apparaît pas. De la même façon, nous disons du comportement excentrique observé d'une planète qu'il doit y avoir une planète qui l'attire. C'est une chose analogue à dire que, si deux pommes étaient ajoutées à deux pommes et que nous en trouvions trois, l'une d'elles doit avoir disparu. Ou de dire qu'un dé doit tomber sur une de ses six faces. Quand la possibilité qu'un dé tombe sur une arête est exclue, et cela non

pas parce que c'est une question d'expérience qu'il tombe uniquement sur ses faces, nous avons un énoncé qu'aucune expérience ne réfutera – un énoncé de grammaire. Toutes les fois que nous disons que quelque chose doit être le cas, nous utilisons une norme d'expression. » [CC2, p. 29]

Autrement dit, ce n'est pas une vérité *a priori* que, si on laisse passer un certain temps, on trouve le monde dans un état de désorganisation plus grand qu'au départ, et non l'inverse. Mais nous pourrions, si nous le désirions, faire de ce genre d'énoncé une vérité *a priori*, ce qui, pour Wittgenstein, signifie : lui conférer le statut d'une *norme d'expression*. C'est l'expérience et elle seule qui nous a appris que, dans un système isolé et abandonné à lui-même, comme un gaz enfermé dans un récipient, la désorganisation a tendance à augmenter avec le temps. Mais, en même temps, nous avons tendance à considérer que le mélange et l'uniformisation croissante *doivent* nécessairement se produire et que, s'ils ne le faisaient pas, il devrait y avoir une explication qui rende compte de cette anomalie. Dans l'interprétation qu'en donne Boltzmann, le deuxième principe de la thermodynamique n'exprime évidemment pas une nécessité logique. Mais, à la différence des lois de la nature auxquelles on était habitué jusque-là, on ne peut pas non plus dire de lui qu'il exprime une véritable nécessité naturelle, puisque son statut apparaît comme étant en réalité celui d'une loi de probabilité et que des exceptions au deuxième principe peuvent se produire et même être observées. Si un gaz est isolé par une cloison dans une partie d'un récipient et que celle-ci est enlevée à un moment donné, il aura normalement tendance à se répandre de façon uniforme dans tout le récipient. Mais cela n'est vrai que s'il ne se trouve pas dans l'un ou l'autre du très petit nombre des micro-états qui sont susceptibles de provoquer une évolution inverse et d'amener le système à s'éloigner encore davantage de l'équilibre, au lieu de s'en rapprocher. À l'époque de Boltzmann, un bon nombre de physiciens, à commencer par Planck lui-même, avaient tendance à attribuer à la deuxième loi de la thermodynamique (phénoménologique) une validité universelle et absolue, et à estimer que si les lois de la mécanique impliquaient des conséquences susceptibles d'entrer en contradiction avec elle, ce sont elles, et non la deuxième loi, qui devraient céder la place. Historiquement parlant, ce qui s'est passé est à peu près le contraire de cela. Une fois que

l'interprétation de la deuxième loi en termes de mécanique et de calcul des probabilités a été admise, il a fallu accepter en même temps l'idée que des évolutions anti-thermodynamiques, qu'elle prévoit et qui, loin de la réfuter, la confirment, sont également possibles. Dans l'interprétation qu'en donne la mécanique statistique, ce qu'énonce la deuxième loi a davantage le caractère d'un fait qui se vérifie presque toujours que celui d'une véritable loi de la nature. Mais, malgré tout, si un gaz abandonné à lui-même évoluait spontanément dans le sens d'une différenciation plus grande, plutôt que d'une désorganisation plus poussée, on aurait sûrement tendance à exclure *a priori*, en raison de son improbabilité extrême, l'éventualité qu'il se soit trouvé effectivement au départ dans la situation évoquée plus haut, à postuler l'existence d'une explication d'une autre sorte et à la chercher effectivement.

Quoi qu'il en soit, le contenu empirique exact de la deuxième loi est une chose et le statut logique que nous décidons de lui accorder en est une autre. Qu'il s'agisse de l'accroissement de la désorganisation avec le temps ou de n'importe quel autre phénomène, ce que cherche à souligner Wittgenstein est essentiellement que ce n'est jamais l'expérience qui peut nous enseigner que quelque chose *doit* se produire. Nous pouvons décider d'accepter comme une norme de description le fait que le désordre doit nécessairement croître avec le temps dans tous les processus d'une certaine sorte. Et nous pouvons également choisir de considérer comme étant par définition la direction du futur celle dans laquelle le désordre de l'univers s'accroît. L'idée d'utiliser comme critère objectif, pour décider lequel de deux moments A et B est antérieur et lequel postérieur, le fait que le premier correspond à un état moins probable et l'autre à un état plus probable du système considéré s'est heurtée à des difficultés bien connues. Au moment où il s'est rendu compte que le comportement de sa courbe H était en fait symétrique par rapport au temps, Boltzmann a été obligé d'admettre que, s'il y a une probabilité très forte pour qu'un état très improbable soit suivi un peu plus tard par un état plus probable, il y a également une probabilité très forte pour qu'il ait été précédé un peu plus tôt par un état plus probable. Deux questions différentes et pour lesquelles la réponse est différente doivent donc être distinguées ici, que l'on peut appeler, avec Reichenbach, celle de la légitimité de l'inférence du temps à l'entropie et celle de la légitimité de l'in-

férence de l'entropie au temps. Si deux gaz différents ont été mis à un moment donné en contact dans un récipient et si un temps relativement court (qui n'a pas besoin d'excéder quelques minutes) est passé, on peut s'attendre avec une probabilité très forte, et même presque écrasante, à les trouver bien mélangés. La probabilité non nulle que le processus inverse se produise également ne diminue pas sérieusement cette probabilité. Mais on peut malheureusement, en l'absence d'autres données, tirer la même conclusion à propos d'un état qui précède temporellement le moment où les deux gaz étaient bien différenciés dans le récipient. Et, par conséquent, on ne peut pas utiliser la courbe de l'entropie pour décider si un moment B, auquel on les trouve mélangés, est antérieur ou postérieur au moment A, auquel ils étaient séparés.

Une difficulté qui n'est pas moins sérieuse et qui a été régulièrement signalée est que, si on décide de faire de l'accroissement de l'entropie le critère de l'écoulement du temps (dans le sens qui va du passé vers le futur), le principe selon lequel l'entropie s'accroît nécessairement avec le temps risque d'être vidé de toute espèce de contenu empirique et de se réduire à une simple tautologie. C'est une des objections majeures que Popper formule contre la spéculation cosmologique de Boltzmann : elle transforme l'énoncé en une nécessité logique ; et une nécessité qui est, de plus, simplement subjective. Considérée comme une hypothèse scientifique, elle constitue, en fait, le prototype de l'hypothèse *ad hoc*, puisqu'elle a pour fonction de garantir de façon artificielle la validité universelle du deuxième principe de la thermodynamique : dans tous les univers qui ne sont pas en état de repos absolu, il est vrai en quelque sorte par définition ou par convention que l'entropie s'accroît quand le temps s'accroît et que les états moins probables précèdent les états plus probables. Le deuxième principe reste donc valide, quoi qu'il arrive. Mach, qui soutient que des expressions comme « l'énergie du monde » ou « l'entropie du monde » n'ont pas de sens, remarque que, « si l'on pouvait déterminer réellement l'"entropie du monde", celle-ci représenterait la meilleure mesure absolue du temps, et la tautologie qui réside dans la proposition concernant la mort thermique de l'univers serait clarifiée ¹² ». Or, s'il y a une proposition qui ne donne sûrement pas l'impression de se ramener à une simple tautologie, c'est bien celle qui énonce que l'entropie de l'univers s'accroît

de façon constante avec le temps et tend à un maximum qui sera atteint dans l'état de mort thermique. Dans le langage de Wittgenstein, si l'on confère à l'énoncé selon lequel la désorganisation s'accroît dans tous les cas avec le temps le statut d'une norme d'expression, dont l'adoption résulte cependant d'un fait d'expérience universellement ou, en tout cas, quasi universellement constaté, cela ne peut avoir de sens et d'intérêt que s'il n'est pas utilisé en même temps comme *critère* de l'accroissement de la variable temporelle elle-même, auquel la loi a pour fonction de rapporter celui de l'entropie. Sans cela, le principe entropique aurait toutes les chances de se réduire à la simple constatation triviale du fait que l'entropie s'accroît quand elle s'accroît. Si le temps lui-même est traité comme une variable dépendante, dont le comportement est lié rigoureusement et exclusivement à celui d'une grandeur physique comme l'entropie, un énoncé qui se propose de décrire les variations de celle-ci en fonction du temps risque d'être dépourvu de contenu descriptif et de ne dire tout simplement rien du tout.

Ce n'est pas, bien entendu, le problème du temps, mais celui de *l'a priori*, que Wittgenstein discute dans le passage que j'ai cité. Puisque l'irréversibilité du temps n'est pas pour lui une caractéristique factuelle, susceptible d'être exprimée dans un énoncé doué de sens, d'un processus que l'on peut appeler l'écoulement du temps, mais une propriété interne d'une forme, il ne s'interroge pas sur le genre de fondement que la physique de l'époque peut espérer avoir trouvé à l'irréversibilité du temps et du devenir. Son problème est d'une autre nature. Une des caractéristiques de la plupart des débats qui ont lieu à propos d'expressions comme « le sens du temps », « le flux du temps » ou « la flèche du temps » est l'absence presque totale de discussion sérieuse sur l'origine et la signification d'expressions de cette sorte. Elles-mêmes et les images sur lesquelles elles s'appuient sont acceptées sans inquiétude et sans scrupules particuliers comme ayant un sens suffisamment clair et utilisable. Reichenbach met au premier rang des propriétés qualitatives que l'intuition attribue au temps et dont la physique doit s'efforcer de rendre compte le fait que le temps « coule » : « Cet énoncé se réfère au flux du temps ; il exprime ce que nous appelons le *devenir*. Quand nous parlons du courant du temps, nous le considérons comme le flux d'une certaine entité objective que nous perce-

vons et dont nous ne pouvons pas empêcher la fuite continue. Néanmoins, la possibilité demeure que d'une certaine façon le flux du temps soit connecté à la structure de la connaissance humaine, et que, bien qu'il soit dérivé d'une racine objective, il soit le produit commun d'un facteur objectif et d'un facteur subjectif. Nous serons en mesure de répondre à cette question uniquement après avoir examiné de façon plus précise la racine physique du temps. ¹³ »

Or, d'une façon qui, venant de lui, n'a rien de surprenant, Wittgenstein estime que ce sur quoi il faut s'interroger en premier lieu est justement le sens même des expressions et des tournures de langage qui interviennent continuellement dans le débat et dont l'usage pourrait très bien résulter lui-même de confusions linguistiques et conceptuelles tout à fait typiques. Le problème n'est pas, bien entendu, de savoir si le devenir est réel et ne constitue pas plutôt, comme l'ont soutenu beaucoup de philosophes, une apparence ou une illusion pure et simple (Wittgenstein ne suggère à aucun moment que cela pourrait être effectivement le cas et ne s'intéresse même pas vraiment à cette idée), mais de savoir pourquoi notre idée du devenir est liée de cette façon et à ce point à l'idée de quelque chose qui coule ou qui s'écoule. Il se pourrait que, derrière ce qu'on est tenté d'appeler les « énigmes du temps », on trouve en réalité essentiellement le genre de perplexité philosophique que suscite ou, en tout cas, devrait susciter l'utilisation d'expressions comme celle de « flux du temps », tout au moins dans les discussions philosophiques, parce que les expressions de cette sorte ont évidemment aussi des usages familiers qui sont sans problème et tout à fait anodins. Ce n'est pas parce que nous disons couramment dans la vie ordinaire et dans des situations concrètes que « Le temps passe » qu'il risque d'y avoir un problème. C'est lorsque le philosophe concentre son attention sur une expression comme « Le temps passe », considérée indépendamment de tout contexte d'utilisation, que les difficultés apparaissent. Les philosophes ont, de façon générale, tendance à croire qu'une expression qui a un sens dans certains contextes familiers le conserve forcément lorsqu'elle est isolée de tout contexte, et que c'est même à ce moment-là qu'apparaît son sens vrai et fondamental, celui qui intéresse la philosophie.

Wittgenstein pense qu'il n'en est rien. Lorsqu'un philosophe se met à réfléchir sur la proposition « Le temps passe » et sur ce

qu'il croit être le fait fondamental de l'écoulement du temps qu'elle est censée exprimer et que la philosophie a pour tâche d'élucider, ce n'est pas parce qu'il a accédé à une perception plus approfondie ou à une vision supérieure des choses, mais parce qu'il cède à une suggestion du langage lui-même. Celui qui a le regard fixé sur une proposition comme « Le temps passe » a l'impression d'être en train de regarder en quelque sorte directement le mouvement d'un être qui, comme le dit Reichenbach, n'est pas statique, mais par essence mobile, qu'on appelle « le temps » (ou « le Temps ») et qui s'enfuit sans que l'on puisse espérer le retenir. Mais le fait premier et fondamental qu'il croit être en train de contempler peut très bien n'être, en réalité, que le produit d'un mode d'expression et d'une image extrêmement naturels, qui s'imposent de façon presque irrésistible, mais n'en constituent pas moins une source constante de perplexités à peu près insolubles.

Dire cela n'est pas une exagération. Wittgenstein n'hésite pas à utiliser une comparaison du genre suivant : « Les philosophes sont souvent comme des petits enfants qui commencent par dessiner avec leur crayon des traits quelconques sur un papier et demandent ensuite à l'adulte : "Qu'est-ce que c'est ?" – Cela s'est fait ainsi : l'adulte avait souvent dessiné quelque chose à l'enfant et dit : "C'est un homme", "C'est une maison", etc. Et maintenant, l'enfant fait aussi des traits et demande : "Qu'est-ce à présent que *cela* ?" » [RM, p. 71-72] Les dessins du philosophe sont, si l'on peut dire, des phrases qui ont été produites de façon naturelle en suivant ce que l'on pourrait appeler la pente du langage et dont il se demande ensuite ce qu'elles veulent dire, avec la conviction que ce qu'elles veulent dire doit être particulièrement profond et important. C'est bien de cette façon que Wittgenstein traite la proposition (philosophique) complètement décontextualisée « Le temps passe », par opposition à ce qu'elle signifie dans ses usages familiers ou à ce que signifient des propositions comme « Les années passent vite » ou « Mes années de jeunesse sont en train de passer ».

Dans les *Remarques mêlées*, il mentionne l'expression « le flux du temps » comme un des exemples les plus typiques de celles qui ne cessent de reconduire à des difficultés philosophiques insurmontables qui ont pour origine le langage lui-même : « Tant qu'il y aura un verbe "être" qui donne l'impression de fonctionner comme "manger" et "boire", tant qu'il y aura des adjectifs "identique", "vrai", "faux", "pos-

sible", tant qu'il sera question d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, les hommes buteront sans cesse à nouveau sur les mêmes difficultés énigmatiques et garderont les yeux fixés sur une chose qu'aucune explication ne semble pouvoir évacuer. » [RM, p. 69] Plus loin, il évoque « la puissance du langage qui égalise tout, qui se montre de la façon la plus grossière dans le *dictionnaire*, et qui rend possible le fait que *le temps* ait pu être personnifié, ce qui n'est pas moins remarquable que si nous avions des divinités des constantes logiques » [RM, p. 78]. Il ne faut évidemment pas penser ici à ce qui se passe, lorsqu'on parle du dieu Chronos, qui dévore ses enfants, ou lorsqu'un poète écrit : « Ô temps, suspens ton vol ! », ce qui ne pose aucun problème réel. Le point important est que, avant d'être personnifié dans la mythologie et dans la poésie, le temps, qui est une forme, la forme du changement, a d'abord été substantivé par le langage, et en particulier par le dictionnaire, et qu'il n'en a pas fallu plus pour donner naissance à une mythologie qui n'a pas grand-chose à voir avec l'imagination et la poésie, et que Wittgenstein considère comme caractéristique de l'approche philosophique du problème. La mythologie commence lorsque, partant d'un énoncé comme « Les choses passent ou se passent dans le temps », on en arrive à considérer que le temps lui-même est une chose qui passe ou qui a lieu.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein souligne : « Nous ne pouvons comparer aucun phénomène avec le "déroulement du temps" – celui-ci n'existe pas – mais seulement avec un autre processus (par exemple, la marche du chronomètre). C'est pourquoi la description de l'écoulement temporel n'est possible que si nous nous appuyons sur un autre phénomène. » [T 6.3611] Une chose tout à fait analogue est vraie de l'espace, dit Wittgenstein. Quand nous disons que, de deux événements (qui s'excluent l'un l'autre), aucun ne peut arriver, parce qu'il n'y a *pas de cause* pour laquelle l'un des deux devrait arriver plutôt que l'autre, « il s'agit en réalité du fait qu'on ne peut pas du tout décrire *un* des deux événements si une asymétrie quelconque n'est pas donnée. Et *si* une telle asymétrie *est* donnée, alors nous pouvons considérer celle-ci comme la cause de l'occurrence de l'un des événements et de la non-occurrence de l'autre » [T 6.3611]. Autrement dit, nous ne pouvons tout simplement pas décrire un des deux événements sans nous référer à une asymétrie quelconque dans la façon

dont l'espace est rempli au moment considéré par la réalité. Et, de la même façon, nous ne pouvons pas décrire le passage du temps sans nous référer à une asymétrie quelconque qui est produite dans le temps par le déroulement d'un processus qui nous sert de référence. On ne peut pas décrire le passage du temps, qui n'existe pas, sans décrire quelque chose qui est en train de se passer dans le temps, même si, comme on l'a dit, le temps, qui est la forme du mouvement et du changement, doit probablement inclure aussi comme possibilité le repos complet et l'absence totale de changement. Mais il est difficile, pour celui qui considère les choses du point de vue philosophique, de résister à la tentation de croire que le passage du temps lui-même est justement ce que l'on doit essayer de regarder et de décrire.

LE TEMPS PHYSIQUE & LE TEMPS DE LA MÉMOIRE

DANS LES RÉFLEXIONS qu'il consacre, au début des années 1930, au problème du temps, Wittgenstein met sur le même plan la tendance à attribuer à l'espace une extension alors que l'extension ne peut être qu'un attribut des choses qui sont dans l'espace, et la tendance à temporaliser le temps lui-même, autrement dit à le traiter d'une façon qui est analogue à celle dont on traite les événements qui ont lieu dans le temps. Ce sont les événements qui sont temporels, qui passent, qui ont une durée, un commencement et une fin, etc., et non le temps lui-même. Le temps n'a pas plus de durée, c'est-à-dire d'extension temporelle, que l'espace n'a d'extension spatiale. « Le temps n'est tout de même pas un espace temporel [*ein Zeitraum*], mais un ordre. » [BT, § 105, p. 346] Bien que cela puisse sembler à première vue tout à fait paradoxal, on pourrait dire que, si la faute principale que les philosophes reprochent généralement aux physiciens est de spatialiser le temps, celle qu'ils commettent eux-mêmes est, dans l'esprit de Wittgenstein, d'abord de temporaliser le temps, autrement dit d'attribuer à une chose dont la grammaire est celle d'une possibilité (ou d'une forme) la grammaire d'un événement (ou d'un processus).

Dans les *Remarques philosophiques*, on trouve un bon nombre d'observations qui vont explicitement dans ce sens :

« L'espace n'a pas d'extension, seuls les objets spatiaux sont étendus, mais l'infinité est une propriété de l'espace. Cela montre déjà qu'elle n'est pas une extension infinie. Et la même chose est vraie du temps. » [REM, § 138] « Il est remarquable que nous n'éprouvions jamais dans la vie ordinaire le sentiment que le phénomène nous glisse entre les doigts, le flux continu du phénomène, mais seulement quand nous philosophons. Cela indique qu'il s'agit ici d'une pensée qui est suggérée par une fausse utilisation de notre langage. Le sentiment est, en effet, que le présent disparaît dans le passé, sans que nous puissions empêcher cela. Et nous nous servons bien ici manifestement de l'image d'un ruban qui défile devant nous de façon ininterrompue et que nous ne pouvons pas retenir. Mais il est naturellement tout aussi clair que l'image est méutilisée. Qu'on ne peut pas dire que "le temps coule" si l'on entend par "temps" la possibilité du changement. Ce que nous considérons ici est proprement la possibilité du mouvement. Donc la forme logique du mouvement. » [REM, § 52]

Ce qui coule, dans l'image que nous utilisons, n'est évidemment pas le temps lui-même (le temps de l'expérience en tout cas) mais le ruban qui défile et derrière lequel nous imaginons probablement un moteur ou une force quelconque en action, à laquelle il est tout à fait impossible de s'opposer. Nous avons l'impression que les événements qui se sont évanouis dans le passé sont comme les images qui sont déjà passées sur l'écran et n'y sont plus, même si elles sont encore sur la pellicule. Quant aux événements futurs, ils sont comme les images sur la pellicule qui n'ont pas encore été projetées sur l'écran et attendent de l'être. Ce qui est trompeur est l'image du temps comme d'un flux qui amène l'un après l'autre les événements encore à venir devant le regard de la conscience et les emporte immédiatement dans le passé. Cette représentation s'accompagne d'ailleurs facilement de l'idée non moins trompeuse que les événements du passé existent encore sous une certaine forme, qui n'est plus accessible à l'expérience directe, mais seulement, de façon *indirecte*, à la mémoire, alors que ceux du futur sont déjà préformés et attendent simplement le moment de passer dans l'objectif de la conscience. Il va sans dire que le mot « indirect » est utilisé ici sans contraste et, par conséquent, pour Wittgenstein, d'une façon qui n'a pas de sens.

On peut remarquer que l'analogie du film dont les images défilent devant nous l'une après l'autre est fréquemment sous-jacente à l'idée du déterminisme. Les événements écoulés sont emmagasinés dans l'entrepôt du passé et, même s'ils ne sont plus accessibles à l'expérience directe, ils peuvent être retrouvés d'une autre manière. Quant aux événements qui n'ont pas encore eu lieu, ils sont entreposés dans le réservoir du futur et attendent simplement le moment d'arriver. Si le déterminisme était vrai, il faudrait admettre, semble-t-il, que nous sommes de simples spectateurs d'un film dans lequel, en dépit de toutes les apparences du contraire, nous n'intervenons en aucune façon. Comme le dit Reichenbach, « si le futur est aussi déterminé que le passé, le présent ne peut créer quoi que ce soit de nouveau ; on peut soutenir dans ce cas que la structure causale qui constitue le monde physique s'étend de l'infinité négative du temps à son infinité positive, ou, si vous préférez, de l'absence de fin positive à l'absence de fin négative. Et l'esprit humain apparaît alors comme étant un simple spectateur qui se trouve regarder cette structure d'un point de vue avantageux, le présent, qui glisse au fur et à mesure sans être une scène de Devenir. Pour le déterminisme causal, comme pour Parménide, il n'y a pas de Devenir ¹⁴ ».

L'impression de malaise provient ici du fait que ce qui va se passer est d'une certaine façon déjà là, puisqu'il est imprimé sur le film, et que nous ne faisons en réalité que découvrir à un moment donné, en fonction de la position contingente que nous nous trouvons occuper à ce moment-là dans le temps, une chose que nous aurions pu en principe découvrir aussi bien à n'importe quel autre moment et à laquelle nous ne participons en aucune façon. « Pendant que nous regardons une scène fascinante, son développement futur est déjà imprimé sur le film. Le devenir est une illusion, parce que cela ne fait pas de différence quant aux événements qui ont lieu que nous les regardions à un point ou à un autre. Ce que nous regardons comme le devenir est simplement notre acquisition de connaissance du futur, mais elle n'a pas de pertinence pour les événements eux-mêmes. L'histoire suivante, dont on m'a dit qu'elle était vraie, peut illustrer cette conception. Dans une version filmée de *Roméo et Juliette*, on montrait la scène dramatique dans laquelle Juliette, apparemment morte, est couchée dans la tombe, et Roméo, croyant qu'elle est morte, lève une coupe contenant du poison. À ce moment-là, on a

entendu un cri venant de la salle : « Ne fais pas ça ! » Nous rions de la personne qui, emportée par l'émotion de l'expérience subjective, oublie que l'écoulement du temps d'un film est irréel, qu'il est uniquement le déroulement d'un schéma imprimé sur la bande du film. Sommes-nous plus intelligents que cet homme quand nous croyons que l'écoulement du temps de notre vie réelle est différent ? Le présent est-il quelque chose de plus que notre prise de connaissance d'un schéma d'événements prédéterminé qui se déploie comme un film qui se déroule ? ¹⁵ »

Une différence importante est, bien entendu, que la personne qui regarde le film est effectivement extérieure aux événements que celui-ci représente et empêchée d'y intervenir de façon quelconque. Mais si notre futur est aussi déterminé que l'est le déroulement des images qui sont représentées sur le film, quelle différence cela ferait-il si nous le connaissions à l'avance ? « Nous ne pourrions pas le changer : nous serions de simples spectateurs de nos propres actions et, pour ce qui est de notre contrôle du futur, nous ne serions pas dans une position meilleure qu'une personne dans le public d'une salle de cinéma qui veut empêcher Roméo de se suicider. ¹⁶ » Ici, bien sûr, il faudrait en principe faire une différence entre le déterminisme et le fatalisme. Le fatalisme suppose que, quoi que nous puissions faire ou ne pas faire, les événements prévus arriveront de toute façon. Ce n'est pas ce que dit le déterminisme : ce qu'il dit est certes aussi que le futur est complètement déterminé, mais il n'est pas déterminé indépendamment de nos propres actions, qui, bien sûr, sont, elles aussi, déterminées et prévues. On peut, naturellement, se demander si elles peuvent encore, dans ces conditions, être libres ; mais il ne peut y avoir aucun doute sur le fait qu'elles apportent bel et bien un concours à la production de l'événement. Reichenbach, cependant, souligne qu'elles font, dans ce cas, elles aussi partie des événements qui sont représentés sur le film, et que nous sommes, à leur égard, dans la position du simple spectateur qui les regarde se dérouler. Ce qu'il veut dire peut donc être résumé ainsi. (1) Il doit y avoir un écoulement du temps objectif, dont la physique a à rendre compte et dont elle peut seule rendre compte. Invoquer, comme Bergson, une intuition pure de la durée ne nous est pas d'un grand secours si nous restons conscient du fait que rien n'empêche une chose qui est connue de nous par une intuition directe d'être

néanmoins une illusion. Mais (2) l'écoulement du temps se réduirait nécessairement à une simple illusion subjective de la conscience si les événements étaient prédéterminés et ne faisaient que défiler devant nous comme les images d'un film sur l'écran. Par conséquent, (3) pour qu'il y ait un écoulement du temps réel, il faut que le futur ne soit pas déterminé. Le déterminisme laplacien, qui abolit la distinction entre le passé, qui est irrévocable, et le futur, que nous pouvons modifier, aboutit à la négation de la réalité du temps. Si le cours des événements était complètement déterminé, nous pourrions assurément conserver la sensation de l'écoulement du temps. Mais elle n'aurait plus de fondement dans la réalité objective.

Le point faible dans cette argumentation me semble être le suivant. Reichenbach dit que la personne qui voudrait empêcher Roméo de se suicider oublie que le temps du film n'est pas réel. Et de la même façon, bien entendu, si le temps des événements réels n'est pas réel, c'est une illusion de croire que nos interventions peuvent avoir une influence quelconque sur eux. Mais il serait plus exact de dire que c'est l'histoire racontée sur le film qui n'est pas réelle et que c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas y intervenir. Nous ne pouvons pas non plus intervenir dans le déroulement des événements d'un roman, mais c'est parce qu'ils sont fictifs, et non parce qu'ils sont déterminés, même s'il est vrai qu'ils le sont. On ne peut pas changer le déroulement de l'histoire, même si l'auteur, bien sûr, aurait pu le changer. Le propre des événements de la fiction est justement d'être, si l'on peut dire, écrits d'avance; mais cela ne signifie pas que leur déroulement ne soit pas réel. Nous ne sommes pas tentés, en tout cas, de penser que, puisqu'ils sont écrits, l'impression qu'ils donnent d'avoir lieu dans le temps est une illusion. Il faut, bien sûr, éviter de confondre deux choses bien différentes : le temps que Wittgenstein appellerait phénoménologique, qui est celui de l'expérience vécue des événements qui se succèdent dans l'histoire; et le temps physique, qui est celui de la succession des images du film devant la lentille du projecteur. On peut dire, si l'on veut, que, quand nous regardons un film, nous vivons l'illusion d'une succession d'événements. Mais c'est une illusion parce qu'ils ne sont pas réels, et non pas parce que leur déroulement ne l'est pas ou parce qu'il est déterminé à l'avance, de façon causale, par le contenu et la position des images qui sont inscrites sur la bande du film. De la même

façon, si, dans la vie réelle elle-même, nous étions en train de regarder simplement les images d'un film qui se succèdent sur l'écran, cela impliquerait que nous sommes dans l'illusion quand nous croyons pouvoir intervenir dans ce qui se passe, mais pas nécessairement que rien ne se passe. L'analogie dont on se sert semble impliquer, au contraire, bel et bien que quelque chose d'analogue à la succession des images du film dans un temps qui n'est pas celui de la phénoménologie, mais de la physique, devrait se passer. Il doit y avoir, dans la réalité elle-même, un processus qui correspond au défilement des images inscrites sur la pellicule devant la lentille du projecteur; et ce processus-là n'est pas le produit d'une illusion de la conscience subjective. Quand nous regardons un film, nous ne savons rien du processus physique qui a lieu à l'arrière-plan, et l'expérience vécue que nous avons est celle de la succession des événements représentés sur l'écran, qui nous donne l'impression d'assister au déroulement d'une histoire réelle. Mais cela ne signifie pas que nous soyons victimes de l'illusion que quelque chose se passe, alors que rien ne se passe du point de vue physique et dans le temps de la physique.

En d'autres termes, l'image du film est utilisée essentiellement pour illustrer le fait que, dans la conception déterministe, nous sommes réduits au statut de simples spectateurs, incapables d'intervenir de façon quelconque dans ce qui se passe. Mais cette question n'a pas nécessairement un rapport direct avec une autre question, à savoir : si le futur était écrit, comme l'est la suite de l'histoire sur le film, pourrait-il encore y avoir une asymétrie entre le passé et le futur, et par conséquent un temps réel? Le déterminisme laplacien signifie que les événements futurs peuvent être prédits et les événements passés rétrodicts avec un degré de précision arbitraire; mais si on conclut de cela que les événements futurs sont, comme les images du film, déjà là d'une certaine façon et ceux du passé encore là d'une certaine façon, cela pourrait signifier simplement que c'est l'image du film elle-même qui est utilisée ici de façon inappropriée et trompeuse. Si le déroulement des événements (du monde réel) était réellement comparable au passage d'un film, cela aurait un sens de parler d'une possibilité de principe d'anticiper les événements futurs en utilisant l'avance rapide et de revivre ceux du passé en utilisant le retour en arrière. Or, c'est une supposition qui, justement, n'a pas de

sens, en tout cas pour le temps de l'expérience vécue que nous avons de la succession des événements.

Il est intéressant de comparer, sur ce point, le commentaire de Reichenbach avec ce que dit Wittgenstein à propos de l'image du film qui se déroule et de la relation qu'elle entretient avec la question du déterminisme : « La plupart des énigmes que l'essence du temps semble nous offrir, on peut les comprendre par la considération d'une analogie qui, sous une forme ou sous une autre, est au fondement des différentes conceptions fausses : c'est le processus dans l'appareil de projection, par lequel passe le film, d'un côté, et le processus sur l'écran, de l'autre. Quand on dit que le futur est déjà préformé, cela veut dire manifestement : les images de la bande du film, qui correspondent au processus futurs sur l'écran, sont déjà données. Mais pour ce que je ferai dans une heure, il n'y a pas, en vérité, d'images de cette sorte, et s'il y en a, nous ne devons pas confondre les images sur la partie future de la bande du film avec les événements futurs sur l'écran. C'est seulement des premières que nous pouvons dire qu'elles sont préformées, c'est-à-dire, existent déjà maintenant. Et il faut songer que la connexion des événements sur l'écran avec ce que montrent les images du film est empirique ; nous ne pouvons à partir d'elles prophétiser aucun événement sur l'écran, mais seulement prédire de façon hypothétique. Également – et là réside une autre source du malentendu –, nous ne pouvons pas dire : "Il est vrai maintenant [*es ist der Fall daß*] que cet événement aura lieu dans une heure" ; ou : "Il est vrai à 5 heures que j'irai me promener à 7 heures". » [BT, § 105, p. 519-520]

On peut résumer ce que cherche à nous faire comprendre ici Wittgenstein de la façon suivante :

1. Dans l'utilisation que l'on fait de l'analogie, on ne sait jamais si on est en train de dire quelque chose qui s'applique aux images qui sont déjà sur le film ou aux événements qui vont se succéder sur l'écran. Et on passe en réalité constamment, sans s'en rendre compte, d'une de ces deux choses à l'autre.

2. Quand on dit que les événements sont préformés, on dit une chose qui s'applique uniquement aux images sur la bande du film, alors qu'on voudrait l'appliquer, justement, aux événements qui ont lieu sur l'écran. Ce ne sont pas les images sur le film, mais les événements qui ont lieu sur l'écran, qui correspondent dans l'image que l'on utilise aux événements de la

réalité. Et pour les événements de la réalité, il n'y a justement rien qui corresponde aux images du film. C'est seulement l'image utilisée qui nous incite à supposer quelque chose de ce genre. Mais même s'il y avait des images de cette sorte, on serait encore tenu de préserver la distinction entre les images du film et les événements sur l'écran ; et on ne pourrait pas dire que les événements futurs sont préformés, pour la raison que leurs images le sont sur la bande du film.

3. La connexion qui existe entre ce qui est imprimé sur le film et ce qui va se passer sur l'écran n'est pas logique, mais empirique. Elle peut donner lieu à une prédiction hypothétique, mais pas à une prophétie, qui s'appuierait sur la possibilité de « voir » en quelque sorte déjà ce qui va se passer. Le film pourrait, par exemple, se casser ou se déchirer et, quand on dit que les événements futurs qui vont avoir lieu sur l'écran sont déjà écrits, on postule simplement, de façon raisonnable, qu'il ne le fera pas. Le fait que l'on puisse en quelque sorte déjà voir ce qui va se passer en regardant le film à l'endroit approprié ne signifie pas que c'est ce qui va nécessairement se passer, quand on fera défiler le film à partir de l'image qui correspond à l'instant présent. Autrement dit, les événements qui vont avoir lieu sur l'écran ne sont sûrement pas donnés, au sens auquel le sont les images sur le film. On pourrait dire à la rigueur qu'ils sont justement préformés dans les images du film. Mais le sens auquel on voudrait dire qu'ils sont préformés n'est pas celui-là, mais celui auquel les images du film le sont.

4. C'est aussi une utilisation trompeuse de l'image du film qui nous amène à nous poser des questions comme « Est-il vrai dès maintenant que je sortirai dans un instant ? » Si mes actions futures sont représentées sur un film, c'est une question qui est naturelle et qui a un sens. Elle signifie à peu près : « Y a-t-il sur le film une image qui me représente en train de sortir et qui passera dans un instant ? » Mais la question n'a pas nécessairement un sens dans la réalité. Le problème qui se pose ici est celui de ce qu'on appelle la rétrogradation du vrai. Pour prendre l'exemple d'Aristote, s'il y aura demain une bataille navale, est-il vrai dès à présent qu'il y aura demain une bataille navale ? Et à quel moment cette proposition, si elle n'est pas vraie en ce moment, peut-elle commencer à être vraie ? Aristote répond que les propositions qui décrivent des événements futurs contingents sont des propositions auxquelles on ne peut pas attribuer de valeur de vérité déterminée

avant l'événement. Et certains philosophes modernes ont cru devoir conclure de cela que ce n'étaient pas réellement des propositions. Ce que Wittgenstein suggère est que c'est à nouveau une mauvaise utilisation d'une image du genre de celle du film qui nous incite à croire que, s'il doit y avoir une bataille navale demain, nous devrions pouvoir dire qu'il est vrai maintenant qu'il y aura une bataille navale demain.

5. Ce n'est pas parce que les événements, en tout cas certains événements, peuvent être prédits que nous sommes tentés de considérer qu'ils sont déjà donnés. C'est parce que nous nous représentons la situation en fonction de l'image trompeuse du film, sur la bande duquel leurs images sont déjà présentes. On dit souvent que ce qui a entraîné la ruine du paradigme déterministe est le tournant qui a été pris à un moment donné par la science physique, qui est devenue indéterministe. Mais il est tout à fait naïf de s'imaginer que les succès remarquables qui avaient été obtenus par la science déterministe dans la description du comportement de systèmes privilégiés qui constituaient des cas particulièrement favorables pouvaient fournir un support suffisant à une vision déterministe générale qui considère que les événements de l'histoire humaine eux-mêmes sont, comme les événements astronomiques, d'une certaine façon déjà écrits. De toute façon, l'inférence que l'on est tenté d'effectuer de « Tous les événements peuvent être en principe prédits ou rétrodicts » à « Tous les événements sont comme les images sur la bande du film, déjà là ou encore là – et par conséquent le temps n'est pas réel » n'a rien d'évident et soulève une multitude de questions bien plus difficiles à résoudre qu'on ne le suppose généralement. L'idée que, pour pouvoir être prédits, les événements doivent déjà être donnés (à peu près comme le sont les images sur la bande du film) est en tout cas, pour les raisons indiquées, sérieusement trompeuse.

Dans une conception comme celle que discute Reichenbach, cela peut sembler un simple accident que nous ayons une mémoire du passé, et non pas également, si l'on peut dire, une mémoire du futur, ce qui, aux yeux de Wittgenstein, donne une idée tout à fait étrange et inadéquate de la nature de l'asymétrie qui existe entre le passé et le futur, et du rôle que joue ici la mémoire. Si la mémoire était une sorte de vision dans le passé, pourquoi ne pourrait-il pas y avoir aussi une vision dans le futur? En réalité, quand on conçoit la mémoire comme une espèce de perception dans le

passé, on confond le concept physique du temps avec celui du temps de l'expérience immédiate, celui de la pellicule avec celui de l'image projetée. La mémoire a la possibilité de continuer à regarder en quelque sorte sur la pellicule les images qui sont déjà passées, mais il n'y a pas de faculté qui nous permette de regarder celles qui ne sont pas encore passées et qui pourtant sont peut-être bel et bien là.

Or, dit Wittgenstein, « le temps » a une autre signification, lorsque nous concevons la mémoire comme la source du temps et lorsque nous la concevons comme l'image conservée de l'événement passé » [REM, § 49]. Dans une conversation de 1929 avec Schlick, il explique qu'« il faut dissocier le souvenir comme *source* et le souvenir que l'on peut encore vérifier d'une autre manière » [WCV, p. 23]. Quand la mémoire est conçue comme une image plus ou moins fidèle, et qui, avec le temps, peut devenir de plus en plus en plus floue, c'est comme une image d'un événement physique, dont nous pouvons avoir également d'autres témoignages, avec lesquels il est possible de la comparer. Mais la mémoire comme source du temps n'est pas une image et ne peut pas non plus devenir de plus en plus pâle, comme cela arrive à une photographie ancienne ¹. Si la mémoire était une sorte de vision directe dans le passé ou la contemplation d'images du passé, comment saurions-nous que ce qui est vu doit être interprété en référence au passé? Il faut, de toute évidence, que la référence au passé soit une propriété interne de l'image mémorielle. Quand le concept de la mémoire est celui de la mémoire comme source du temps, on ne peut pas dire qu'on a une image mémorielle de telle ou telle chose et que, comme résultat d'une interprétation ou d'une inférence, on sait qu'elle a eu lieu dans le passé et, plus précisément, à tel ou tel moment dans le passé. Ce qu'il faut dire est plutôt que le passé est par essence ce dont on se souvient, ce à quoi on est lié par la relation du souvenir. Wittgenstein

1. De façon plus générale, la mémoire comme source du temps ne peut pas consister dans le déchiffrement de traces ou d'indices qui ont été laissés dans l'esprit (ou, si l'on préfère, dans le système nerveux) par les événements. Wittgenstein a, du reste, critiqué sous sa forme générale la conception très répandue qui assimile les souvenirs à des traces, des impressions, des résidus d'une espèce quelconque, qui ont été emmagasinés dans la mémoire; ce qui, bien entendu, n'exclut en aucune façon que l'exercice de la mémoire puisse être lié néanmoins de façon causale à la présence de traces ou de séquences laissées par les événements et conservées dans le cerveau ou dans l'organisme en général. ¹⁷

note que l'on pourrait parler de vision dans le passé à propos de certains rêves, mais pas de la mémoire : « On pourrait appeler ainsi *le fait de rêver*, quand il nous représente des choses passées. Mais pas le fait de se souvenir ; car même s'il nous montrait des scènes avec une clarté hallucinatoire, c'est tout de même lui qui nous enseigne d'abord que c'est le passé. »

[RPP II, § 592] La mémoire, au sens dont il s'agit ici, n'est pas un moyen d'explorer en quelque sorte la réalité passée et un dispositif qui permet de franchir des distances plus ou moins importantes dans un temps qui ne pourrait être, en réalité, que celui de la physique : elle est cela même qui permet de dire de l'expérience immédiate qu'elle a lieu dans le temps. La même confusion entre le temps physique et le temps de l'expérience immédiate peut être décelée justement dans l'idée que le futur est préformé : « Cela a un sens de dire que les événements futurs sont préformés, s'il réside dans l'essence du temps [ce qui veut dire ici, du film] de ne pas se déchirer. Car on peut dire alors : quelque chose arrivera, je ne sais seulement pas quoi. Et dans le monde de la physique, on peut dire cela. »

[REM, § 51] Mais on ne peut pas le dire, si la temporalité dont on parle est celle de l'expérience immédiate.

Quand on dit, comme le font certains philosophes, que seule l'expérience présente est réelle, en voulant dire par là l'image qui est en ce moment sur l'écran, Wittgenstein objecte que le mot « présent » est utilisé ici d'une façon dénuée de sens, parce que, s'il n'y a que du présent, le présent ne peut être opposé, comme c'est le cas d'ordinaire, au passé et au futur. Nous croyons parler d'une propriété essentielle de l'expérience immédiate et, en réalité, nous avons en tête l'image du film et du contraste entre, d'un côté, l'image qui est en ce moment projetée sur l'écran et, de l'autre, celles qui l'ont été et celles qui le seront : « Le présent dont nous parlons ici n'est pas l'image de la pellicule qui se trouve en ce moment précis dans l'objectif de la lanterne, par opposition à celles qui la précèdent et à celles qui la suivent, mais l'image sur l'écran, qui est appelée à tort présente, parce que "présent" n'est pas utilisé ici pour faire la différence avec passé et futur. C'est donc un adjectif sans signification. » [REM, § 54] Supposons que la pellicule défile de droite à gauche. Le mot « passé », utilisé à propos des images de la pellicule, voudra dire « à gauche sur la pellicule » et le mot « futur » « à droite sur la pellicule », les deux séries d'images étant séparées par l'image qui est en ce moment

dans l'objectif du projecteur, et en ce sens-là « présente ». Mais on ne peut évidemment pas dire de l'image qui est en ce moment sur l'écran qu'elle est présente dans le même sens.

On a l'impression que l'idée du présent dont on dit qu'il contient tout ce qui nous est réellement donné est elle-même une espèce de donnée immédiate de l'expérience vécue et de la conscience. Mais elle n'est en réalité que le produit d'une confusion entre le temps de l'expérience vécue, qui ne comporte aucun présent, en tout cas sûrement aucun présent ponctuel dans ce sens, et le temps du film : « Le moment du temps dont je dis qu'il est le présent qui contient tout ce qui m'est donné appartient lui-même au temps physique. Car comment un tel moment est-il (donc) déterminé ? Par exemple, par un coup de cloche ? Et puis-je donc à présent décrire toute l'expérience qui est simultanée avec ce coup ? Si l'on songe à essayer de le faire, on se rend compte immédiatement que c'est d'une fiction que l'on parle. Nous nous représentons l'expérience vécue comme une bande de film, de sorte que l'on peut dire : cette image, et aucune autre, est en ce moment devant la lentille. Mais c'est seulement dans le film que l'on peut parler d'une image présente en ce moment ; et non lorsqu'on passe de l'espace physique et de son temps à l'espace visuel et à son temps. » [MS III, p. 8-9]

Ce qui est remarquable dans les situations de ce genre est donc que, voulant opposer l'expérience vécue immédiate et le présent dans lequel se concentre toute la réalité qu'elle possède à ce qui se passe du point de vue physique et dans le temps de la physique, où tous les moments et la réalité qui leur correspondent à chaque fois sont apparemment équivalents, nous sommes contraints de recourir, pour ce faire, à un concept qui leur est fondamentalement étranger et qui n'a de sens qu'à propos d'un autre temps que celui dont nous parlons. Nous croyons être en train de proposer une description immanente de l'expérience et nous ne faisons en réalité qu'effectuer, sans nous en rendre compte, une projection tirée de l'image trompeuse de la bande du film.

En ce qui concerne le problème de l'infinité du temps, Wittgenstein insiste sur le fait qu'elle n'est pas la propriété d'une extension infinie, pas plus que l'infinité de l'espace n'est la propriété d'une étendue infinie. L'une et l'autre doivent être comprises de façon intensionnelle comme étant la propriété d'une possibilité ou d'une forme, une propriété interne qui est

immédiatement reconnaissable dans n'importe quel instant du temps. Chaque instant du temps contient en lui l'infinité du futur comme possibilité illimitée. L'infini dont il s'agit n'a donc rien à voir avec une question de dimension ou de longueur. Aussi est-il important de rappeler sans cesse que, de même qu'un grand nombre n'est pas plus près de l'infini qu'un petit, un intervalle de temps très long n'est pas plus près du temps infini qu'un intervalle de temps très court : « Dans quelle mesure le temps sans fin est-il une possibilité, et non une réalité ? Car on pourrait objecter contre moi que le temps doit tout de même être une possibilité aussi bien que par exemple la couleur. Mais ne faut-il pas penser le *passé* infini comme rempli, et cela ne donne-t-il pas une réalité infinie ? [...] Que nous ne concevions pas le temps comme réalité infinie, mais seulement comme intensionnellement infini, cela se montre dans le fait que, d'un côté, nous ne pouvons pas penser un intervalle de temps infini, mais voyons néanmoins qu'aucun jour ne peut être le dernier, que le temps ne peut par conséquent avoir aucune fin. On pourrait dire également : l'infinité réside dans la nature du temps, elle n'est pas son extension accidentelle. Nous ne connaissons en vérité le temps – pour ainsi dire – que d'après le morceau de temps qui est devant nos yeux. Il serait étrange que nous puissions appréhender de cette façon son extension infinie (à savoir, au sens auquel nous l'appréhenderions, si nous étions nous-mêmes son contemporain pendant une période de temps infiniment longue). Il en va effectivement pour nous du temps comme de l'espace. Le temps rempli que nous connaissons est limité (fini). L'infinité est une qualité interne de la forme temporelle. » [REM. § 143]

Il semble y avoir ici une difficulté spéciale avec le passé. Le passé est rempli par des événements qui sont arrivés et, par conséquent, s'il est infini, il doit ressembler à une réalité infinie. Le cas du futur est différent, puisqu'il ne semble être rien de plus qu'une forme vide, qui attend d'être remplie. À cela, Wittgenstein répond que l'infinité du passé n'est, pas plus que celle futur, de la nature d'une extension infinie que nous pourrions appréhender si nous avions été, en quelque sorte, contemporains du temps pendant la totalité du passé. Elle ne peut être, elle aussi, qu'une qualité interne d'une forme. Ce qui serait tout à fait étrange est que nous ayons le concept du temps et qu'il dépende ensuite d'une propriété accidentelle que

le temps pourrait posséder ou ne pas posséder qu'il soit fini ou infini. Il serait également absurde de supposer que, si le monde s'arrêterait à un moment donné, le temps pourrait continuer et durer ainsi en quelque sorte plus longtemps que la réalité qui le remplit. Car le temps, comme possibilité qui peut être remplie ou ne pas l'être, ne « dure » pas. Quand Wittgenstein dit que nous savons qu'aucun jour ne peut être le dernier, il parle évidemment de la forme au regard de laquelle il n'y a effectivement pas de dernier jour, tout comme il n'y a pas de dernier nombre naturel. Mais il peut naturellement y avoir une fin du monde et un dernier jour en ce sens-là.

Wittgenstein dit du temps de la mémoire et du temps de la physique que ce sont deux concepts logiquement différents et en même temps apparentés : « Le temps de la mémoire se distingue entre autres choses du temps physique par le fait qu'il est une demi-droite dont l'extrémité est le présent. La différence entre temps de la mémoire et temps physique est naturellement une différence logique. Autrement dit, les deux ordres pourraient très bien être désignés par des noms complètement différents et on ne les appelle tous les deux "temps" que parce qu'une certaine parenté grammaticale existe, tout à fait comme entre nombres cardinaux et nombres rationnels ; espace visuel, espace tactile et espace physique ; tons de couleurs et couleurs sonores, etc. Temps de la mémoire. Il n'est (comme l'espace visuel) pas une partie du *grand temps* mais l'ordre spécifique des événements ou des situations dans la mémoire. Dans ce temps-là, il n'y a pas, par exemple, de futur ; l'espace visuel et l'espace physique, le temps de la mémoire et le temps physique ne se rapportent pas l'un à l'autre comme un morceau de la suite des nombres cardinaux à la loi de cette suite, mais comme le système des nombres cardinaux à celui des nombres rationnels. Et ce rapport explique également le sens de l'*opinion* selon laquelle l'un des espaces inclut, contient l'autre. » [BT, § 105, p. 521] « Cela contredit [...] tous les concepts du temps physique que je devrais percevoir dans le passé et cela ne semble à nouveau signifier rien d'autre que : le concept de temps dans le premier système doit être *radicalement* différent de celui de la physique. ¹⁸ »

Il résulte de cela qu'il y a des questions qui ont un sens à propos de l'un des deux temps et qui n'en ont tout bonnement pas à propos de l'autre – on ne représente pas les choses de façon correcte en disant que les réponses à leur apporter

peuvent simplement être différentes et opposées. Pour le temps de la mémoire, cela n'a pas de sens de parler d'un futur ; et, pour le temps physique, cela n'en a probablement pas davantage de parler d'un présent si l'on entend par là un équivalent du présent de l'expérience immédiate. (Si le « présent » veut dire l'image qui est projetée en ce moment sur l'écran, il n'y a effectivement rien, en dehors du fait que c'est justement celle qui se trouve en ce moment devant la lentille, qui puisse distinguer physiquement sur le film cette image de celles qui la précèdent et de celles qui la suivent.) Et, s'il en est ainsi, on a tort de reprocher comme une déficience au concept du temps physique son incapacité de faire une place au concept du « maintenant » mobile et fugitif, qui semble être une caractéristique constitutive du temps de l'expérience vécue et de la mémoire. C'est une tentation qui ne s'explique que par le fait que le temps de la mémoire tend à nous apparaître comme une simple partie du temps physique, qui ne s'en distingue finalement que par son étendue, et non pas par ses caractéristiques structurelles ou « grammaticales » elles-mêmes.

C'est pour une raison du même genre que nous nous heurtons à une difficulté majeure quand nous essayons d'assigner au phénomène et à sa durée une place déterminée dans un temps qui n'est plus le sien et ne peut être que celui de la physique ; et c'est aussi ce qui explique pourquoi la description de l'expérience phénoménale de l'instant présent dans le langage, qui nous obsède en philosophie au point de devenir une idée fixe, soulève un problème qui semble à première vue insurmontable : « N'est-ce pas ainsi : le phénomène [*specious present*] contient le temps, mais n'est pas dans le temps ? Sa forme est le temps, mais il n'a pas de place dans le temps. Alors que le langage se déroule dans le temps. » [MS 105, p. 114] « Ce que nous appelons le temps dans le phénomène [*specious present*] n'est pas dans le temps (présent, passé et futur) de l'histoire, n'est pas un segment de ce temps. Alors que le processus du "langage" se déroule dans le temps historique homogène. (Songez au mécanisme qui sert à la description de l'expérience immédiate.) » [MS 113, p. 123v]

Wittgenstein insiste sur le fait que les deux temps, celui de la mémoire et celui de la physique, ne sont justement que coordonnés l'un à l'autre d'une certaine façon. Mais ils le sont effectivement et le sont même constamment dans la façon dont nous parlons du temps dans la vie ordinaire et dans le langage usuel ; et c'est ce qui fait que les indications de la

mémoire ne sont que l'un des critères que nous pouvons utiliser pour décider si, du point de vue physique, quelque chose s'est ou non « réellement » passé. Cela signifie, cependant, qu'ils ne se recouvrent justement pas l'un l'autre, ne sont pas substituables l'un à l'autre et ne sont pas non plus comparables et opposables de la façon dont on les compare et les oppose le plus souvent. Quand on déplore qu'il manque au langage que la physique utilise pour parler du temps une place et un usage pour le concept du « maintenant », qui désigne l'instant présent, c'est parce qu'on traite le mot « maintenant » comme une spécification de temps qui joue un rôle essentiel et dont le langage en question se trouve malheureusement être privé, en oubliant justement à quel point « maintenant » est différent d'une spécification de temps : « La fonction du mot "maintenant" est entièrement différente de celle d'une spécification de temps. – On peut s'en rendre compte aisément si on considère le rôle que ce mot joue réellement dans notre usage du langage, mais il est obscurci quand, au lieu de regarder le *jeu de langage dans sa totalité*, nous considérons uniquement les contextes, les expressions du langage dans lesquelles le mot est utilisé. (Le mot "aujourd'hui" n'est pas une date, mais ce n'est rien non plus qui ressemble à cela. Il ne diffère pas d'une date comme un marteau d'un maillet, mais comme un marteau diffère d'un clou ; et sûrement nous pouvons dire qu'il y a à la fois une connexion entre un marteau et un maillet et entre un marteau et un clou. » [CB, p. 179] Le langage de la physique n'utilise effectivement, pour spécifier le temps, que des expressions qui sont réellement des dates ; mais ce n'est pas parce qu'il a oublié ou escamoté le « maintenant » qui nous importe.

« Quand on demande : "Quelle expérience vécue est au fondement du concept de temps, de l'assomption [*Annahme*] d'un temps ?", comment doit-on répondre ? – C'est le souvenir, s'il y a un présent de forme ponctuelle ; ou bien c'est une perception continue dont un des points terminaux est le présent et que l'on peut appeler également en un sens élargi un souvenir. » [MS 105, p. 98] Ce qui est à la base de ce qu'on appelle la sensation de l'écoulement du temps n'est donc, en réalité, rien d'autre que la mémoire elle-même. C'est en tout cas à l'expérience vécue du souvenir qu'il faut songer pour trouver quelque chose qui se rapproche de ce qu'on appelle improprement l'impression de sentir passer ou couler le temps lui-même. Cela ressemble d'assez près à ce que constate Bergson

lui-même : « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. [...] Il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel, comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. ¹⁹ » Mais que la réalité du temps soit celle d'un *flux* continu n'est pas, comme la sensation de la durée pure, une donnée de l'intuition immédiate mais le résultat de l'adoption d'une image qui a été, comme dit Wittgenstein, incorporée à notre langage.

Un des reproches majeurs que l'on adresse au concept physique du temps est de remplacer le temps qui coule par un temps spatialisé, sans succession réelle et sans devenir, dans lequel tous les événements sont en quelque sorte déjà donnés et co-présents sur une ligne continue, ce qui a pour effet de transformer le temps familier dont nous expérimentons le passage et la fuite incessante en une simple illusion subjective de la conscience. Mais la première question qu'il faudrait se poser est celle de savoir dans quel sens et avec quelle raison on peut dire du temps de l'expérience vécue lui-même qu'il passe ou qu'il coule. Le fait que nous ayons apparemment deux concepts différents du temps fait surgir à peu près inévitablement la question de savoir quel est le bon, et si le temps de la physique peut encore réellement être appelé un temps. La réponse de Bergson est que, « dans le moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession ²⁰ ». Or on voit mal comment un temps sans succession pourrait encore être réellement un temps. Ce genre de question, qui a dominé largement la réflexion philosophique contemporaine sur le problème du temps, ne semble pas avoir jamais préoccupé réellement Wittgenstein. Celui qui a appris à regarder avec suspicion la question « Qu'est-ce que le temps ? » elle-même ne peut pas ne pas regarder avec une méfiance encore plus grande celle de savoir si c'est à la conscience ou si c'est à la physique que nous devons nous adresser pour savoir ce qu'il est.

À PROPOS DE QUELQUES QUESTIONS QUI N'ONT PAS DE RÉPONSE

DANS LE *Cahier brun*, Wittgenstein imagine différents jeux de langage qui pourraient être utilisés pour inculquer à quelqu'un l'usage d'expressions temporelles d'une façon qui ne comporte pas ou pas encore l'aspect problématique qu'elles ont acquis dans notre langage : « En regardant ces jeux de langage, nous ne rencontrons pas les idées du passé, du futur et du présent dans leur aspect problématique et presque mystérieux. Ce qu'est cet aspect et comment il se fait qu'il apparaisse, cela peut être exemplifié de façon presque caractéristique si nous considérons la question "Où le présent s'en va-t-il quand il devient le passé, et où est le passé ?" – Dans quelles circonstances cette question a-t-elle un attrait pour nous ? Car dans certaines circonstances elle n'en a pas et nous l'écarterions comme un non-sens. Il est clair que cette question se pose le plus facilement si nous sommes préoccupés par des cas dans lesquels il y a des choses qui coulent devant nous – comme des bûches de bois qui descendent une rivière. Dans un cas de cette sorte nous pouvons dire que les bûches qui *sont passées* devant nous sont toutes plus bas vers la gauche et les bûches qui *passeront* devant nous plus haut vers la droite. Nous utilisons alors cette situation comme une analogie pour tout ce qui arrive dans le temps et incorporons même l'analogie à notre langage, comme quand nous disons que "les événements présents passent" (une bûche passe), "l'événement futur va arriver" (une bûche va arriver). Nous parlons du flux des événements ; mais également du flux du temps – la rivière sur laquelle se déplacent les bûches. Là réside une des sources les plus fertiles de la perplexité philosophique : nous parlons de l'événement futur que constitue le fait que quelque chose vienne dans ma chambre, et également de la venue future de cet événement. Nous disons "Quelque chose va arriver" et également "Quelque chose vient vers moi" ; nous nous référons à la bûche comme à "quelque chose", mais également au fait que la bûche vienne vers moi. » [CB, p. 177-178]

Nous ne disons donc pas seulement que les événements arrivent, en ce sens qu'ils ont lieu ou se produisent, mais également que leur occurrence arrive, en ce sens qu'ils viennent en quelque sorte à nous sur le fleuve du temps, pour s'éloigner

ensuite irrévocablement. Quand nous disons que les événements se passent, nous sommes irrésistiblement enclins à comprendre cela comme si cela signifiait qu'ils passent à la façon des rondins sur le fleuve. Mais ce qui lie l'une à l'autre ces deux idées n'est rien de plus qu'une image prégnante, mais facultative, qui nous a été imposée par notre langage et qu'un autre langage ou un autre apprentissage du langage pourraient très bien ignorer. On peut imaginer un langage dans lequel la temporalité des phénomènes et de notre expérience pourrait être décrite aussi bien que dans le nôtre, mais dans lequel le temps ne serait pas substantivé et on ne serait pas tenté de dire de lui qu'il passe. On ne serait pas tenté non plus, bien entendu, d'y poser des questions comme « Où sont passés les événements passés ? » et toutes celles qui se rattachent à celle-là ou en résultent de façon plus ou moins directe.

L'idée de la réversibilité du temps est, comme on l'a vu, une idée qui suscite un sentiment de vertige et dont on ne sait pas si elle a vraiment un sens. Mais, en même temps, la physique est capable de décrire des situations qui, si elles étaient réalisées, nous contraindraient, semble-t-il, à donner une réponse indispensable et en même temps impossible à la question de savoir si le temps lui-même n'aurait pas, après tout, bel et bien changé de sens. Wittgenstein suggère que l'on peut, d'une certaine façon, répondre ce que l'on veut. La caractéristique de l'approche que l'on peut appeler « métaphysique » est de reposer sur l'idée qu'il s'agit, avec ou sans l'aide de la science, de reconnaître un fait concernant la nature du temps qui a une importance particulière pour la philosophie, alors qu'en réalité aucun fait de cette sorte n'est impliqué dans la décision que nous pourrions avoir à prendre.

C'est ce que Wittgenstein explique dans le *Cahier brun* à propos du genre de découverte que nous avons l'impression d'être amenés à faire en philosophie sur des choses telles que, par exemple, la « nature du futur » : « L'idée d'une proposition qui dit quelque chose sur ce qui arrivera dans le futur est même encore plus susceptible de nous plonger dans la perplexité qu'une proposition portant sur le passé. Car, en comparant les événements futurs aux événements passés, on peut être presque enclin à dire que, bien que les événements passés n'existent pas réellement à la pleine lumière du jour, ils existent dans un monde souterrain dans lequel ils sont passés en sortant de la vie réelle ; alors que les événements futurs n'ont

même pas cette existence fantomatique. Nous pourrions, bien sûr, imaginer un royaume des événements à naître, futurs, d'où ils viennent à la réalité et passent dans le royaume du passé ; et, si nous pensons dans les termes de cette métaphore, nous pouvons être surpris que le futur apparaisse comme moins existant que le passé. Souvenez-vous, cependant, que la grammaire de nos expressions temporelles n'est pas symétrique par rapport à une origine qui correspond au moment présent. De ce fait, la grammaire des expressions qui se rapportent à la mémoire ne réapparaît pas « avec un signe opposé » dans la grammaire du temps futur. C'est la raison pour laquelle il a été dit que les propositions concernant les événements futurs ne sont pas réellement des propositions. Et dire cela est tout à fait en ordre aussi longtemps que cela n'est pas censé être quelque chose de plus qu'une décision concernant l'usage du terme « proposition » ; une décision qui, bien qu'elle ne concorde pas avec l'usage commun du mot « proposition », peut sembler naturelle à des êtres humains dans certaines circonstances. Si un philosophe dit que les propositions portant sur le futur ne sont pas des propositions réelles, c'est parce qu'il a été frappé par l'asymétrie dans la grammaire des expressions temporelles. Le danger est, cependant, qu'il s' imagine avoir formulé une sorte d'assertion scientifique à propos de « la nature du futur ». » [CB, § 179-180]

La métaphore dont parle Wittgenstein nous est suggérée de façon extrêmement naturelle par le fait que les événements du passé peuvent en quelque sorte, grâce à la mémoire, être rendus à nouveau présents, alors qu'aucune possibilité du même genre n'existe pour les événements futurs. Et les propositions concernant les événements passés peuvent être vérifiées, notamment grâce aux données de la mémoire, alors que celles qui concernent le futur ne peuvent, la plupart du temps, l'être que quand les événements arrivent effectivement. Nous nous représentons les événements passés comme enfouis à des profondeurs plus ou moins grandes dans un monde souterrain, mais susceptibles, au moins dans certains cas, d'être ramenés à la surface par le travail du souvenir. C'est précisément dans ce langage quasi spatial que Proust décrit l'effort qu'il essaie d'imposer à son esprit pour réactualiser, à partir d'une saveur et d'une odeur qui ont suscité en lui une sensation de bonheur extraordinaire sans cause, l'épisode de la madeleine de Combray : « Je rétrograde par la pensée au moment où je pris

la première cuillerée de thé. Je retrouve le même état, sans une clarté nouvelle. Je demande à mon esprit un effort de plus, de ramener encore une fois la sensation qui s'enfuit. Et, pour que rien ne brise l'élan dont il va tâcher de la ressaisir, j'écarte tout obstacle, toute idée étrangère, j'abrite mes oreilles et mon attention contre les bruits de la chambre voisine. Mais sentant mon esprit qui se fatigue sans réussir, je le force au contraire à prendre cette distraction que je lui refusais, à penser à autre chose, à se refaire avant une tentative suprême. Puis, une deuxième fois, je fais le vide devant lui, je remets en face de lui la saveur encore récente de cette première gorgée et je sens tressaillir en moi quelque chose qui se déplace, voudrait s'élever, quelque chose qu'on aurait désancré, à une grande profondeur : je ne sais ce que c'est, mais cela monte lentement ; j'éprouve la résistance et j'entends la rumeur des distances traversées. ²¹»

Mais la question de savoir où sont les événements du passé et la réponse métaphorique qu'on lui donne font surgir inévitablement une interrogation symétrique : où étaient les événements du futur avant d'être présents ? et si les événements futurs, eux aussi, existent déjà quelque part, comment faut-il interpréter le fait que nous ayons une mémoire du seul passé, et non pas également une mémoire du futur ? Sur ce point, la grammaire de notre langage présente justement une asymétrie typique. Et on peut être tenté de la rendre plus symétrique (ou asymétrique d'une façon qui est plus satisfaisante, en ce sens qu'elle correspond davantage à la situation réelle), en décidant qu'il n'y a pas réellement deux espèces de propositions qui se comportent de façon différente : celles qui décrivent des événements passés ou présents, qui ont une existence, et celles qui décrivent des événements futurs, qui n'en ont pas ou, en tout cas, en ont bien moins que ceux du passé. La vérité doit être plutôt que les propositions portant sur le futur ne sont pas réellement des propositions. Mais, dit Wittgenstein, il n'y a pas de vérité dans les cas de cette sorte, il y a seulement une décision que nous pouvons accepter ou ne pas accepter de prendre, ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'y ait pas aussi des faits de nature diverse dont nous devons, en l'occurrence, tenir compte.

Dans les *Cours de Cambridge* des années 1932-1935, il applique un traitement identique à toute une série d'autres questions du même genre, à commencer par celle de savoir si

le temps est ou non réversible, qui a déjà été évoquée plus haut. Il s'agit, dans chaque cas, de questions pour lesquelles l'usage que nous faisons normalement des expressions temporelles n'a pas prévu de réponse et pour lesquelles aucune réponse ne s'impose de préférence à une autre. Dans la façon dont nous parlons du temps, il n'y a pas de critères qui aient été fixés pour l'utilisation d'expressions comme celle d'un « commencement » et d'une « fin » du temps. Mais c'est une chose qui pourrait très bien être faite et être faite de différentes façons dans certaines circonstances : « Supposez que quelqu'un dise que le fleuve sur lequel flottent les rondins a eu un commencement et qu'il aura une fin, qu'il y aura encore cent rondins, et qu'alors ce sera la fin. On pourrait dire qu'il existe une *expérience* susceptible de vérifier ces énoncés. Comparez cela à l'affirmation selon laquelle le temps s'arrête. Quel est le critère du fait qu'il s'arrête ou qu'il continue ? Vous pourriez dire que le temps s'arrête lorsque le "Fleuve Temps" s'arrête. Supposez que nous ne disposions pas du substantif "temps", que nous ne parlions que du passage des rondins. Nous pourrions alors avoir une mesure du temps où n'interviendrait pas le substantif "temps". Ou bien nous pourrions dire du temps qu'il s'arrête, signifiant par là que le passage des rondins s'arrête. *En ce sens*, nous pourrions dire que le temps s'arrête. » [CC2, p. 27]

Le point crucial est ici qu'il est toujours possible, si on juge utile et même, le cas échéant, nécessaire de le faire, de donner un sens à une expression qui, jusque-là, n'en avait pas. Si notre langage comporte un substantif pour désigner le temps et si celui-ci est représenté sur le modèle de la rivière sur laquelle passent les rondins, on peut parler de lui comme d'une chose qui a eu un commencement et qui aura une fin, qui coïncident avec ceux de la rivière elle-même. Et si nous utilisons un langage dans lequel le temps n'est pas substantivé et où on ne parle que du processus qui sert à le mesurer et qui est constitué, en l'occurrence, par le passage des rondins, nous pourrions ou bien ne pas parler du tout d'une fin du temps ou bien dire qu'il s'arrêtera à un moment donné, en comprenant cela comme une simple façon de dire que le passage des rondins s'arrêtera. Ce que l'on ne peut pas faire est ce que font la plupart du temps les philosophes, à savoir présupposer que la question a déjà un sens déterminé et qu'il appartient à la philosophie de découvrir la bonne réponse, qui en réalité, pour Wittgenstein, n'existe tout simplement pas.

C'est ce qu'il exprime en disant qu'il faut fixer les règles du jeu avant de jouer, alors que, sur des questions de cette sorte, les philosophes essaient généralement de jouer à un jeu dont les règles n'ont pas été fixées. Déjà sur la simple question de savoir s'il peut y avoir ou non un passage du temps indépendamment des événements qui s'y passent, nous devons décider d'abord non pas de ce que l'essence ou la nature du temps nous obligent à dire, mais de ce que nous voulons ou ne voulons pas dire : « Le temps peut-il se dérouler indépendamment des événements ? Quel est le critère du temps que contient une phrase du genre : "Les événements ont commencé il y a cent ans, et le temps il y a deux cents ans" ? Le temps a-t-il été créé ou le monde a-t-il été créé dans le temps ? Ces questions ont été posées par analogie à : "Cette chaise a-t-elle été fabriquée" ?, et elles reviennent à se demander si un ordre (un "avant" et un "après") a été créé. "Temps", pris comme substantif, est une terrible source de confusion. Il faut que nous fixions les règles du jeu avant de jouer. Les discussions sur "le flux du temps" montrent la façon dont surgissent les problèmes philosophiques. Les embarras philosophiques sont provoqués par le fait que nous n'employons pas le langage dans une pratique, mais que nous en proposons des extensions dans lesquelles nous le prenons lui-même en considération. Nous formons des phrases et nous nous demandons ensuite ce qu'elles peuvent bien vouloir dire. Une fois que nous avons conscience du temps comme d'un substantif, nous nous posons des questions sur la création du temps. » [CC2, p. 28]

Ce que fait le philosophe peut être interprété comme consistant, dans le meilleur des cas, à proposer lui-même de fixer les règles d'une certaine façon, que l'on peut trouver ou non intéressante et acceptable, tout en croyant être en train de faire une chose bien différente, à savoir énoncer des faits d'une certaine sorte à propos du temps. Wittgenstein applique cette analyse à la question de savoir si, dans certaines circonstances, nous devrions ou non accepter de parler d'une mémoire du futur. Si le compte rendu que quelqu'un donne de ses faits et gestes d'hier décrivait des choses dont on pourra constater qu'elles se produisent le lendemain, devrait-on dire qu'il s'est souvenu du passé ou qu'il s'est souvenu du futur ? Il faut distinguer ici la façon dont les événements sont ordonnés par la mémoire et ce que l'on peut appeler l'ordre de l'information, à savoir celui dans lequel on obtient l'information en posant

des questions à différentes personnes. Et « si vous vous souvenez de ce qui, *dans le temps de l'information*, est le futur, vous pouvez dire "Je me souviens du futur" » [CC2, p. 28]. Qu'il s'agisse du temps ou d'autre chose et contrairement à ce que l'on croit souvent, Wittgenstein ne formule pas d'interdit à propos de ce qui peut ou ne peut pas se dire et rappelle simplement que, si une expression qu'on décide d'utiliser n'a pas de sens, c'est uniquement parce qu'on ne lui en a pas donné un, et non pas parce qu'on ne pourrait pas le faire. Mais ce qui est difficile à accepter est justement l'idée que la difficulté n'a rien à voir avec le genre d'énigme pour lequel on la tient et pourrait même être résolue assez facilement si l'on prenait soin de fixer les règles que l'on a décidé de suivre, avant de commencer à jouer.

Je me suis intéressé ici essentiellement au traitement que Wittgenstein a appliqué au problème du temps à l'époque du *Tractatus* et au début des années 1930. Sans être tout à fait absente, la question ne semble pas avoir occupé par la suite une place aussi importante dans ses réflexions. La façon dont il en parle dans les années 1930 est très représentative de l'idée qu'il se fait à l'époque de ce que doit être la méthode de la philosophie et de la conviction qu'il a d'avoir trouvé effectivement la méthode qui permet de résoudre véritablement des difficultés qui donnent à tort l'impression de résister à toute espèce de traitement et qui ne ressemblent à des énigmes que parce qu'on se méprend sérieusement sur leur nature et leur origine. Ses idées ont assurément continué à évoluer par la suite, sur des bien des points, de façon importante. Mais cette évolution ne l'a sûrement pas amené à revenir sur ce qui constituait, à ses yeux, la caractéristique fondamentale d'une question philosophique aussi typique et même exemplaire que celle du temps, à savoir que, quand nous la posons, ce n'est pas, comme nous le croyons, l'objet mais, comme il le dit, le langage que nous nous mettons à considérer. C'est du langage lui-même que provient notre tendance à nous représenter le temps sur le modèle de tous les processus dans lesquels on peut dire que quelque chose « arrive » et « passe », à la façon des rondins sur le fleuve, et à le concevoir comme une sorte de « fleuve éthéré », qui n'a de réalité que dans l'image que nous utilisons et dont nous sommes prisonniers. Nous utilisons des expressions comme « Le temps n'est pas loin... », « Le temps viendra... », « Le temps est venu... », « Le temps est passé

depuis longtemps ». Mais il n'y a là rien de plus qu'une analogie, que le travail philosophique devrait consister à essayer de reconnaître pour ce qu'elle est, alors que la philosophie la prend le plus souvent pour la réalité qu'elle a à étudier : « Notre langage admet des questions pour lesquelles il n'y a pas de réponse. Et il nous induit de façon trompeuse à poser ces questions par la figurativité [*Bildhaftigkeit*] de l'expression. Une analogie s'est emparée de notre pensée et l'emporte irrésistiblement avec elle. » [MS 115, p. 172]

De tous les concepts dont la philosophie est amenée à s'occuper, celui de « temps » a toujours semblé être l'un des plus mystérieux. Mais le problème, pour Wittgenstein, n'est pas d'essayer d'élucider un mystère réel, car il n'y en a pas, mais de comprendre d'où vient l'impression de mystère et comment elle a pu naître. Comme dans le cas de tous les phénomènes et les processus qui nous semblent philosophiquement déconcertants (l'exemple le plus typique est celui des phénomènes et des processus psychiques), l'étonnement et la perplexité nous viennent non pas quand nous considérons le temps, mais quand nous croyons être en train de le considérer lui-même, alors que ce que nous considérons est en réalité ce que nous disons de lui.

Notes

Avant-propos de l'auteur

1. Frédéric Schiffter, *Sur le blabla et le chichi des philosophes* (préface de Clément Rosset), PUF, Paris, 2002. Lire aussi par exemple Maurice Maschino, *Oubliez les philosophes*, Complexe, Bruxelles, 2001.
2. Lire par exemple David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, B. Blackwell, Oxford, 1991.
3. G. E. M. Anscombe, « Wittgenstein : un philosophe pour qui ? », *Philosophie*, décembre 2002, n° 76, p. 3-14.
4. Roland Jaccard, « 50 raisons d'aimer Wittgenstein », *Magazine littéraire*, mars 1997, n° 352, p. 18-19.
5. « Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale », in *Wittgenstein, dernières pensées*, Jacques Bouveresse, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat (dir.), Agone, Marseille, 2002, p. 346-347.
6. Sur ce qu'il faut penser des deux dernières explications, lire la mise au point de Brian McGuinness, dans *Wittgenstein, Familienbriefe*, herausgegeben von Brian McGuinness, Maria Concetta Ascher, Otto Pfersmann, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Wien, 1996, Einleitung, p. 7-15.
7. Franz Parak, *Wittgenstein prigioniero a Cassino*, introduzione di D. Antiseri, Armando Armando Editore, Rome, 1978, p. 62.
8. P. M. S. Hacker, « Verstehen wollen », in *Was ist ein « philosophisches » Problem?*, herausgegeben von Joachim Schulte und Uwe Justus Wenzel, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2001, p. 70.
9. Joachim Schulte, préface à *Was ist ein « philosophisches » Problem?* *ibid.*
10. Charles Travis, *Unshadowed Thought. Representation in Thought and Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000, p. XI.
11. Joachim Schulte, préface à *Was ist ein « philosophisches » Problem?*, *op. cit.*, p. 10-11.
12. *Ibid.*, p. 13.
13. Sur ce point, voir Jacques Bouveresse, *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1997, chapitre 11.
14. « Probleme, theoretische Probleme, philosophische Probleme », in *Was ist ein « philosophisches » Problem?*, *op. cit.*, p. 26.

Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie

1. Rush Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, p. 37.
2. Ludwig Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden*, edited with an Introduction by G. H. von Wright, B. Blackwell, Oxford; Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p. 78.
3. Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, traduit de l'anglais par Georges Auclair, Gallimard, Paris, 1961, p. 271.
4. Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, postface à Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Gallimard, Paris, 1965, p. 385.
5. Bertrand Russell, *Autobiographie*, Stock, Paris, 1967-1970, vol. II, p. 136.
6. John Wisdom, « Ludwig Wittgenstein, 1934-1937 », in *Ludwig Wittgenstein : the Man and his Philosophy*, K. T. Fann (dir.), Dell Publishing Co. Inc., New York, 1967, p. 47.
7. Rush Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, op. cit., p. 43.
8. G. E. Moore, *An Autobiography*, in *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schilpp (dir.), Open Court, La Salle (Illinois), 1942, p. 14.
9. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge UP, 1929, p. 6 [*Principia Ethica*, traduit de l'anglais par Michel Gouveneur, PUF, Paris, 2000, p. 46].
10. Cité par R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, op. cit., p. 45.
11. Georg Kreisel, « Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics », *British Journal for the Philosophy of Science*, IX (1958-1959), p. 144-145.
12. Rush Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, op. cit., p. 37.
13. *Prototractatus, An Early Version of Tractatus logico-philosophicus*, B. F. McGuinness, T. Nyberg and G. H. von Wright (dir.), Routledge & Kegan Paul, London, 1971, p. 34.
14. « La conception scientifique du monde. Le cercle de Vienne » in *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Antonia Soulez (dir.), PUF, Paris, 1985, p. 108-151.
15. *Ludwig Wittgenstein : the Man and his Philosophy*, op. cit., p. 36.
16. *Ibid.*, p. 78.
17. *Ibid.*, p. 54.
18. Bertrand Russell, *Autobiographie*, op. cit., p. 136.
19. Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von Walter Methlagl, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969, p. 32-33.
20. *Ibid.*, p. 33.
21. *Ibid.*, p. 35.
22. Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, B. Blackwell, Oxford, 1967, p. 117.

23. Sur ce point, lire A. Janik et S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1973 [Traduction partielle par Jacqueline Bernard sous le titre *Wittgenstein. Vienne et la modernité*, PUF, 1978.]
24. Cité in *Ludwig Wittgenstein : the Man and his Philosophy*, op. cit., p. 68.
25. F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays*, Routledge & Kegan Paul, London, 1931, p. 268.
26. W. V. O. Quine, « Espèces naturelles », in *Relativité de l'ontologie et autres essais*, traduit de l'américain par J. Largeault, Aubier, Paris, 1977, p. 144.

Que peut la philosophie ?

1. David Pears, *La Pensée Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Christiane Chauviré, Aubier, Paris, 1993, p. 15.
2. Cité par Antony Kenny, « Wittgenstein and the Nature of Philosophy », in *Wittgenstein and his Times*, Brian McGuinness (ed.), Blackwell, 1982, p. 11.
3. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p. 214.
4. Cité par Kenny, op. cit., p. 5.
5. *Ibid.*, p. 13.
6. *Ibid.*, p. 22.
7. C. Grant Luckhardt, « Philosophy in the Big Typescript », *Synthese*, vol. 87, n° 2 (1991), p. 258.
8. David Pears, op. cit., p. 15.
9. *Ibid.*, p. 19.
10. *Ibid.*, p. 395.
11. « À quoi reconnaît-on le structuralisme? », in *Histoire de la Philosophie*, François Chatelet (dir.), Hachette, Paris, tome 8, 1973, p. 334.
12. Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, traduit de l'allemand par M. Tazrout, Gallimard, Paris, tome II, 1949, p. 277.
13. Cité in *Personal Recollections*, Rush Rhees (dir.), Blackwell, 1981, p. 129.
14. Johann Wolfgang Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, herausgegeben von Michael Böhler, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1982, p. 38.

Wittgenstein, le langage & la philosophie

1. Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, traduit de l'anglais par Georges Auclair, Gallimard, Paris, 1961, p. 271.
2. John Searle, *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, traduit de l'américain par Hélène Pauchard, Hermann, Paris, 1972, p. 38.
3. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, Londres, 1978, p. 454.

4. *Ibid.*
5. P. M. S. Hacker et G. P. Baker, *Language, Sense and Nonsense*, Blackwell, Oxford, 1984, p. 389.
6. David Pears, « Wittgenstein's Picture Theory and Russell's *Theory of Knowledge* », in *Wittgenstein, der Wiener Kreis und der kritische Rationalismus*, Akten des 3. internationalen Wittgenstein Symposiums (Kirchberg, 1978), herausgegeben von Hal Berghel, Adolf Hübner und Eckehart Köhler, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1979, p. 101.
7. David Pears, *La Pensée Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Christiane Chauviré, Aubier, Paris, 1993, p. 33.
8. Moritz Schlick, « Form and Content » (1932), in *Philosophical Papers*, Henk L. Mulder & Barbara F. B. van de Velde-Schlick (dir.), D. Reidel (Dordrecht), 1979, vol. II, p. 287 et sq. [Forme et contenu. Une introduction à la pensée philosophique, traduit de l'anglais par Delphine Chapuis-Schmitz, Agone, Marseille, 2003.]
9. Jaakko Hintikka, « Semantics : a Revolt against Frege », in *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I : *Philosophy of Language – Philosophical Logic*, edited by Guttorm Floistad, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, p. 58.
10. *Ibid.*, p. 59.
11. Jerrold Katz *Linguistic Reality. The Underlying Reality of Language and its Philosophical Import*, Harper & Row, New York, 1971, p. 11.
12. Jaakko Hintikka, « Semantics : a Revolt against Frege », *op. cit.*, p. 60.
13. Merrill B. Hintikka and Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1986, p. 21. [Investigations sur Wittgenstein, traduit de l'anglais par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, Mardaga, Liège, 1991.]
14. G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Language, Sense and Nonsense. A Critical Investigation into Modern Theories of Language*, Blackwell, Oxford, 1984, p. 313.
15. Saul Kripke, *Règles et langage privé*, traduit par Thierry Marchaisse, Seuil, Paris, 1996, p. 42n.
16. G. Baker & P. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, 1984.
17. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, *op. cit.*, p. 450.

Savoir, croire & agir

1. Brian McGuinness, « Philosophy of Science in the *Tractatus* », in *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, *Revue internationale de philosophie*, 1969, n° 88-89, p. 157.
2. *Ibid.*
3. Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Blackwell, Oxford, 1974, p. 46-47.
4. Brian McGuinness, « Philosophy of Science... », *op. cit.*, p. 159.
5. Cité par Arnold Sommerfeld, « To Einstein's 70th Birthday », in *Albert Einstein : Philosopher-Scientist*, P.A. Schilpp (dir.), The Library of Living Philosophers, Open Court, La Salle (Illinois), 1949, p. 103.

6. Heinrich Hertz, *The Principles of Mechanics*, Dover Publ., 1956, p. 8.
7. Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, traduit de l'anglais par François Rivenc, Payot, Paris, 1989, p. 87.
8. Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, traduit du danois par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1949, p. 180.
9. *Ibid.*, p. 201.
10. *Ibid.*, p. 202-203.
11. Oets Kolk Bouwsma, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit de l'anglais et présenté par Layla Raïd, Agone, Marseille, 2001, p. 68.
12. *Ibid.*, p. 67.
13. « Wittgenstein's Theory of Knowledge », in *Understanding Wittgenstein*, Royal Institute of Philosophy Lectures, t. VII, 1972-1973, Macmillan, 1974, p. 247.

« Le tableau me dit soi-même... »

1. G. Kreisel, « Der unheilvolle Einbruch der Logik in die Mathematik », in *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, Amsterdam North-Holland Publishing Company, 1976, p. 183-184.
2. Hidé Hishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Duckworth, Londres, 1972, p. 12-13.
3. Gottlob Frege, *Écrits posthumes*, traduit de l'allemand par Philippe de Rouilhan et Claudine Tiercelin, Jacqueline Chambon, 1994, p. 26-27.
4. Voir Rudolf Camap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1961.
5. Sur la difficulté qu'il y a à construire une représentation cohérente de ce que Wittgenstein appelle l'« espace logique », lire par exemple Gilles Gaston Granger, « Le problème de l'espace dans le *Tractatus* », in *L'Âge de la science*, I, Odile Jacob, Paris, 1968, p. 181-195.
6. *Philosophical Writings of Peirce*, Justuch Buchler (dir.), Dover Publication Inc., New York, 1955, p. 106.
7. *Ibid.*, p. 105.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, p. 107.
10. *Ibid.*, p. 105.
11. Moritz Schlick, « Form and Content », *op. cit.*, p. 290.
12. *Ibid.*, p. 288.
13. *Ibid.*, p. 289-290.
14. Lire H. Hertz, *The Principles of Mechanics, presented in a New Form*, Preface by H. von Helmholtz, Dover Publications, Inc., New York, 1956, p. 2.
15. *Ibid.*, p. 7-8.
16. Stephen Toulmin, « From Logical Analysis to Conceptual History », in P. Achinstein and S. F. Barker (dir.), *The Legacy of Logical Positivism*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1969, p. 29, note.

17. H. Hertz, *The Principles of Mechanics*, op. cit., p. 8.
18. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, publié en français en appendice à Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Gallimard, coll. « Tel », 1965, p. 385.
19. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 386.
20. Ludwig Boltzmann, *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, B. F. McGuinness (dir.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974, p. 213-214.
21. Pierre Duhem, *La Théorie physique, son objet, sa structure*, Vrin, Paris, (1906) 1981, chap. IV.
22. *Ibid.*, p. 42.
23. *Ibid.*

La « causalité » des raisons

1. Gottlob Frege, *Écrits posthumes*, op. cit., p. 10-11.
2. *Ibid.*, p. 12.
3. Gottlob Frege, *Briefe an Ludwig Wittgenstein aus den Jahren 1914-1920*, Grazer philosophische Studien, vol. 33/34 (1989), p. 24.
4. Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1976, p. 178-179.
5. *Ibid.*, p. 180.
6. *Ibid.*, p. 179.
7. Arthur Schopenhauer, *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*, traduit par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1983, § 43, p. 149.
8. Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, traduction, introduction et notes Angèle Kremer-Marietti, Aubier-Flammarion, Paris, 1969, p. 128.
9. Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, herausgegeben von Karl Schlechta, Ullstein Bücher, Frankfurt, 1979, p. 501.
10. *Ibid.*, p. 502.
11. *Ibid.*
12. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, tome II, partie I, traduit de l'allemand par H. Eie, A. Kelkel et R. Schérer, PUF, 1961, Recherche I, p. 33.
13. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 53.
14. Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., p. 31
15. Alexius Meinong, « Rezension von : Franz Hillebrand, "Die neue Theorien der Kategorischen Schlüsse" » (1892), in *Gesamtausgabe*, Herausgeber : Rudolf Haller und Rudolf Kindinger, gemeinsam mit Roderick M. Chisholm, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz, 1971, Band VII, p. 445-446.
16. *Ibid.*, p. 446.
17. Alexius Meinong, « Hume-Studien II, Zur Relationstheorie » (1882), in *Gesamtausgabe*, op. cit., Band II, p. 116.

18. *Ibid.*, p. 117.
19. *Ibid.*, p. 118.
20. *Ibid.*
21. Donald Davidson, « La psychologie comme philosophie », in *Actions et événements*, traduit de l'américain par Pascal Engel, PUF, Paris, 1993, p. 311.
22. Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, traduit de l'anglais (USA) par Pascal Engel, L'Éclat, 1991, p. 26-27.
23. *Ibid.*, p. 23.
24. *Ibid.*, p. 25.
25. Pour un exposé plus détaillé sur le problème de la « faiblesse de la volonté », lire Jacques Bouveresse, « Le bien apparent, le mal réel et la faiblesse de la volonté », in *Die Philosophie und das Böse (La Philosophie et le mal)*, sous la direction de Helmut Holzey et Jean-Pierre Leyvraz, *Studia Philosophica*, vol. 52 (1993), Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wien, p. 133-152.
26. Gottfried Wilhelm Leibniz, « *Voluntatis objectum esse bonum apparens, <et> nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque* », *Opusculs et fragments inédits*, publiés par Louis Couturat, Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. 25.
27. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, op. cit., p. 33.
28. *Ibid.*, p. 34.
29. *Ibid.*, p. 35.
30. *Ibid.*, p. 35.
31. *Ibid.*, p. 35-36.
32. *Ibid.*, p. 37.
33. David Pears, *Motivated Irrationality*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 68-69.
34. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, op. cit., p. 40.
35. *Ibid.*, p. 41.
36. *Ibid.*, p. 41.
37. *Ibid.*, p. 41-42.
38. *Ibid.*, p. 42.
39. David Pears, *Motivated Irrationality*, op. cit., p. 83.
40. *Ibid.*, p. 84.
41. *Ibid.*, p. 85.
42. Sigmund Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », in *Œuvres complètes*, tome XV, PUF, Paris, 1996, p. 48.
43. *Ibid.*, p. 50.
44. David Pears, *Motivated Irrationality*, op. cit., p. 105.
45. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, op. cit., p. 33-34.

Les « énigmes du temps »

1. Ernst Mach, *Die Principien der Wärmelehre*, historisch-kritisch entwickelt, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1897, p. 338.
2. H. D. Zeh, *The Physical Basis of the Direction of Time*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg, second edition, 1992, p. 9-10.
3. Adolf Grünbaum, « Popper's View of the Arrow of Time », in *The Philosophy of Karl Popper*, P. A. Schilpp (dir.), The Library of Living Philosophers, Open Court La Salle (Illinois), 1974, vol. 2, p. 776-777.
4. Karl Popper, « Reply to Grünbaum », in *The Philosophy of Karl Popper*, *ibid.*, p. 1141.
5. *Ibid.*
6. Lawrence Sklar, *Physics and Chance*, « Philosophical Issues in the Foundations of Statistical Mechanics », Cambridge UP, 1993, p. 378.
7. William Thomson (Lord Kelvin), « Kinetic Theory of the Dissipation of Energy » (1874), reproduit in *Maxwell's Demon, Entropy, Information, Computing*, Harvey S. Leff and Andrew F. Rex (dir.), Adam Hilger, Bristol, 1990, p. 34.
8. A. N. Whitehead, *An Introduction to Mathematics*, Oxford UP, London-New York-Toronto, 1911, p. 169.
9. Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*, Cambridge UP, 1928, p. 95-96.
10. *Ibid.*, p. 85.
11. *Ibid.*, p. 95.
12. Ernst Mach, *Die Principien der Wärmelehre*, *op. cit.*, p. 338, note 1.
13. Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, Maria Reichenbach (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971, p. 20.
14. *Ibid.*, p. 11.
15. *Ibid.*, p. 11.
16. *Ibid.*, p. 12.
17. Pour une discussion détaillée de la critique de Wittgenstein, lire Joachim Schulte, *Erlebnis und Ausdruck*, Wittgensteins Philosophie der Psychologie, Philosophia Verlag, München, 1987, p. 117-123.
18. Ludwig Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, herausgegeben von Michael Nedo, Band I, 1994/1999, p. 26.
19. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, PUF, Paris, 1959, p. 67.
20. *Ibid.*, p. 72-73
21. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, « La Pléiade », Gallimard, Paris, 1954, p. 45-46.

Index des noms propres

- | | |
|--|--|
| Anscombe vii | Feigl 21 |
| Aristote xv, 178, 217-8 | Ficker (von) 26, 48 |
| Baker 65, 80 82, 85, 88, 93-4 | Frege 18-20, 23-6, 28, 56, 62-4, 67, 71-7, 91, 93-4, 122, 132, 159-61, 187 |
| Bergson 214, 226 | Freud 165, 176-8, 181-2, 184-5, 188 |
| Berkeley xv, 31 | Gödel 34 |
| Bittner xviii | Goethe 59, 110 |
| Black 21 | Grant Luckhardt 45 |
| Boltzmann 56, 138, 141, 143, 196, 198, 203-5 | Grünbaum 192-3 |
| Bourdieu ix | Habermas 42 |
| Bouwsma 118 | Hacker xii, 65, 80, 82, 85, 88, 93-4 |
| Brentano 167-8 | Heidegger vii, viii |
| Broch 26, 29 | Helmholtz 96, 135-6, 139 |
| Brouwer 22 | Hertz 54, 102, 105, 135-9 |
| Cantor 94 | Hillebrand 167, 170 |
| Carnap 21-3, 33, 73, 75, 124, 126-7 | Hintikka 73-4, 81-2 |
| Cercle de Vienne vi, 21-3, 45, 48, 73, 134 | Hume 23, 98, 105, 109, 165, 170 |
| Chomsky 68, 75-6, 94, 133 | Husserl 166-8 |
| Coope 118 | Ishiguro 120 |
| Darwin 34 | Kant xv, 12, 30, 32, 47, 49, 194 |
| Davidson 94, 163, 173-4, 176-88 | Katz 75 |
| Deleuze 47, 55-8 | Kelvin 197 |
| Derrida 42 | Keynes 3, 26 |
| Descartes xv, 32, 62 | Kierkegaard 23, 116 |
| Drury 58 | Kraus 26, 29, 56 |
| Duhem 141 | Kreisel 18, 20, 121-3, 125 |
| Dummett 62, 64, 91-2, 94 | Kripke 85, 87-8, 90 |
| Eddington 192, 196, 201-2 | Leibniz 120, 178 |
| Einstein 104 | Lénine 139 |
| Engelmann 22, 28 | Loos 26, 29, 56 |
| Escher 142-3 | |

Mach 23, 29, 137, 191, 205
 Malcolm 3, 138
 Maxwell 139
 McGuinness 64, 95, 101
 Meinong 168-71
 Moore 2-3, 11-3, 21, 24, 27, 112
 Musil iv, vii, 29
 Neurath 35
 Newman 118
 Newton 191
 Nietzsche 43, 165-6
 Ogden 20-1
 Ostwald 2, 141
 Parménide 212
 Pascal 45
 Pears 39, 46, 48, 53, 55, 65-6,
 181, 183, 186
 Peirce 18, 130-2, 136
 Planck 203
 Platon xv, xviii, 30-2, 178-80
 Popper 112, 193-4, 196, 198, 205
 Proust 229
 Quine 33-4
 Ramsey I, 2, 18, 33, 124
 Reichenbach 193, 205-6, 208,
 212-4, 216, 218
 Rhees XXI, 9, 20, 24
 Rilke 26
 Russell xi, 2-4, 18-20, 26-8, 33,
 35, 48, 56, 62, 65-7, 72-3, 79,
 93, 109, 112, 122, 124, 166
 Ryle 21
 Sapir 84
 Saussure 133
 Schlick 21-3, 68, 73, 132-3, 219
 Schönberg 29
 Schopenhauer 23, 56, 152, 164,
 167, 170
 Schrödinger 196
 Schulte xiii, xv, xvi
 Searle 62-3
 Sklar 194
 Spengler 56, 58
 Spinoza 104, 166
 Sraffa 56, 138-9
 Tagore 22
 Tarski 75
 Tolstoï 23
 Toulmin 137
 Travis xiv
 Waismann 21-2, 142, 161-4
 Weininger 56
 Whitehead 199
 Whorf 84
 Wisdom 9

Index thématique

akrasia 178, 181
 anthropologie 84
 augustinienne (conception du
 langage) 76-78
 causalité 96-98, 102, 106, 156,
 165-169, 171, 174, 178, 180, 188
 certitude 89, 97, 101, 110-1, 172
 conventionalisme, conventio-
 naliste 83
 croyance 58, 96, 103, 105, 108-9,
 113-9, 159-61, 165-8, 172-4,
 176-7, 180-3, 185-7
 doute 127-33, 137-8, 142, 145,
 157, 159, 161, 168, 173, 179,
 188, 195-6, 203-5, 209, 211,
 217, 223
 esthétique xiv, 6, 12, 34, 36-7,
 130, 140
 éthique viii, 6, 12-3, 27, 37, 41,
 49, 58, 104-5, 117-8
 film 148-9, 189, 212-8, 220-1,
 224
 forme de description 101-2,
 106-7
 grammaire, grammatical xvi, 8,
 24, 35, 49, 50, 63, 67-9, 75-6,
 81-4, 86, 89-91, 94, 105, 122,
 130, 133-4, 138, 150, 154, 156-8,
 162, 166, 171-2, 203, 211, 223-
 4, 229-30
 hypothèse 24, 32, 79, 82, 96-9,
 100, 110-2, 116, 163, 167, 171-2,
 201, 205
 induction 14, 34, 97-101, 103,
 105, 107, 109, 113
 image vii, 19, 45-6, 51, 53-4, 65-
 8, 72, 74-5, 94
 inventeur, invention, inventer
 xiii-xvi, xviii, 19, 36-7, 44,
 55-6, 59-60, 62, 65, 94
 irrationalité 105, 116, 176-7,
 179-85, 187-8
 jeu de langage 80, 148, 162, 165,
 172, 225
 logique 3-4, 15-6, 18-24, 28, 32,
 35, 63, 66-8, 72-5, 84, 88, 93,
 95-8, 103, 105-6, 108-9, 111,
 113, 120-33, 137-8, 142, 145,
 157, 159, 161, 168, 173, 179,
 188, 195-6, 203-5, 209, 211,
 217, 223
 maladie vii, 6, 10-1, 14, 37, 43-4
 mathématiques xviii, 12, 15, 18-
 20, 23, 30-1, 34, 37, 40-1, 44,
 50, 84, 91, 99, 111, 127, 132,
 138-9, 141, 152, 160, 163
 mémoire 140, 143, 160, 173, 192,
 210-1, 218-20, 223-5, 229-30,
 232
 métaphysique 10-1, 19, 21-3, 29,
 32-3, 42, 47-9, 82, 104, 156-7,
 172, 228
 méthode x, xii, 4-6, 9-12, 15,
 17-8, 25, 29-33, 35-6, 53, 58,
 66, 72, 99, 131, 134, 140, 147,
 152-3, 166, 188, 199, 233

motif, motivation II, 19, 39, 165-6, 168-71, 175
nécessité X, XI, 20, 25, 37-8, 63, 95, 99, 103, 105-9, 141, 164, 188, 203, 205
paradoxe de Wittgenstein 51-2, 85
philosophie du langage 24, 61, 62-5, 76, 80, 146, 157
physique 35, 86, 96, 100, 124-5, 136, 138-41, 164, 170, 187-96, 201-2, 206-7, 210, 212-22
platonicien, platonicienne 52-4, 66, 89
problème philosophique XI, XII, XIII, 4, 6-9, 11, 17, 31, 34, 41, 61
proposition XVI, I, 4-5, 14-5, 18-20, 24-5, 42, 48-51, 63-70, 75, 77, 79, 82-3, 89, 92, 94, 97, 100-3, 106-6, 113, 115, 121-34, 136-8, 140, 142, 144-8, 150-3, 165, 170, 172-3, 178-9, 206, 208, 217-8, 228-30
psychanalyse, psychanalytique 36, 182
règle 13, 20, 30-1, 50, 52, 54-5, 64, 67-9, 72, 75-83, 85-90, 101, 103, 107, 130, 132, 134, 142-3, 147, 151, 155, 157, 161, 163-4, 232-3
religion, religieux, religieuse VIII, II, 58, 104-5, 116-9
solution XII, XVI, 3-5, 7-10, 13-4, 31-3, 37, 64, 70, 80, 88, 90, 95, 178, 180-1
science, sciences VIII, XIII, II, 18, 21-3, 25, 28-9, 33-7, 40, 44, 46-9, 51, 56, 72, 76, 95, 104-7, 115, 117, 124, 138, 160, 178, 181, 183, 218, 228
scientifique VIII, XII, XIV, 5, 9, 10, 21-2, 28, 33-7, 46, 51, 57-8, 64, 79, 95-6, 101, 103-4, 106, 112, 137, 205, 229
signification VI, 2, 12, 21, 25, 27, 29, 34, 51-4, 63-73, 76-80, 83, 90-4, 111, 122, 128-9, 131, 133-4, 147, 150, 157, 162-4, 206, 219-20
thérapeutique XIX, 6, 12
thermodynamique 191-2, 194, 196, 201, 203-5
théorie XIII, XVII, 4, 12, 19, 21, 23-5, 32, 34, 38-9, 41, 44, 46-8, 51, 53, 57, 62-9, 72-80, 92-4, 100, 104-5, 116, 121, 124, 126-8, 130, 132-3, 137-40, 144, 147-8, 150, 164, 167, 176, 182-8
vérification 25, 50, 73, 90, 92
vérité 4, 15, 18, 23-4, 46, 48, 56-7, 63, 65, 111-2, 115, 124, 127, 130, 132, 152, 155, 157, 159-61, 168, 172, 179, 184, 187, 189, 203, 216, 218, 223, 230

Origine des essais

« Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie » est le texte d'une conférence prononcée devant la Société française de philosophie le 23 mars 1973 et publiée alors sous le titre « Wittgenstein & la philosophie » dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1973, n° 68, p. 90-122 ; il est ici repris presque sans changements.

« Que peut la philosophie ? » est issu d'une conférence donnée à l'UNESCO pour le centenaire de la naissance de Wittgenstein (14 février 1989) et parue sous le titre « Wittgenstein, la philosophie & le langage » dans la revue *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1991, n° 43 p. 48-56 ; le texte a été complètement remanié pour la présente édition.

« Wittgenstein, le langage & la philosophie » est une version légèrement modifiée de l'article « Wittgenstein » rédigé pour le *Handbuch für Sprachphilosophie*, publié sous la direction de Kuno Lorenz et Marcelo Dascal, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1992.

« Savoir, croire & agir » est paru dans *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, hommage à Mgr. van Camp, Publication des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, vol. I, p. 19-41.

« Le tableau me dit soi-même... » a été publié dans la revue *Macula*, 1978, n° 5/6, p. 150-164.

« La "causalité" des raisons », est une communication au colloque de l'université de Genève sur « Raison & déraison » (avril 1991), publiée dans « Vernunftnähe, Vernunftferne » [« La raison proche et lointaine »], sous la direction de Helmuth Holzy et Jean-Pierre Levyraz, *Studia philosophica*, 1992, vol. 51, p. 33-59.

« Les "énigmes du temps" » est entièrement inédit ; cet essai a été écrit à partir du séminaire de l'année 2000-2001 au Collège de France intitulé « Explication de textes de, et autour de, Boltzmann ».

Liste des abréviations

- BT** *The Big Typescript, Wiener Ausgabe, Band 11*, herausgegeben von Michael Nedo, Springer, Wien-New York, 2000.
- CA** *Carnets 1914-1916*, traduction de Gilles Gaston Granger, Gallimard, 1971.
- CB** *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduction de Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Gallimard, 1996.
- CCI** *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, texte anglais et traduction d'Élisabeth Rigal, TER, 1988.
- CC2** *Les Cours de Cambridge 1932-1935*, texte anglais et traduction d'Élisabeth Rigal, TER, 1992.
- CE** *De la certitude*, traduction de Jacques Fauve, Gallimard, 1965.
- CPP** *Cours sur la philosophie de la psychologie, Cambridge 1946-1947*, texte anglais et traduction d'Élisabeth Rigal, TER, 2001.
- F** *Fiches*, traduction de Jacques Fauve, Gallimard, 1970.
- GP** *Grammaire philosophique*, traduction de Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1969.
- LC** *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, traduction de Jacques Fauve, Gallimard, 1971.

- MS** *Wittgenstein's Nachlass*, The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press, 2000.
- PAI** *Philosophica I* (« Philosophie » ; George Moore : « Les cours de Wittgenstein en 1930-1933 »), texte allemand ou anglais et traduction de Jean-Pierre Cometti, TER, 1997.
- PA2** *Philosophica II* (« Notes sur l'expérience privée et les "sense-data" », « Le langage des "sense-data" et de l'expérience privée », « Notes pour la "Conférence philosophique" »), texte anglais et traduction d'Élisabeth Rigal, TER, 1999.
- PO** *Philosophical Occasions*, James Klagge & Alfred Nordmann (dir.), Hackett, 1993.
- PU** *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, texte allemand et traduction anglaise de G. E. M. Anscombe, Blackwell, [1953] 1998.
- RC** *Remarques sur les couleurs*, texte allemand et traduction de Gérard Granel, TER, 1983.
- REM** *Remarques philosophiques*, traduction de Jacques Fauve, Gallimard, 1975.
- RFM** *Remarques sur les fondements des mathématiques*, traduction de Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1983.
- RM** *Remarques mêlées*, texte allemand et traduction de Gérard Granel, GF Flammarion, 1984/2002.
- RPP II** *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. II, texte allemand et traduction de Gérard Granel, TER, 1994.
- T** *Tractatus logico-philosophicus*, traduction Gilles Gaston Granger, Gallimard, 1993.
- WCV** *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, texte allemand et traduction de Gérard Granel, TER, 1991.

Sommaire

<i>Avant-propos</i>	<i>V</i>
<i>Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie</i>	<i>I</i>
<i>Que peut la philosophie ?</i>	<i>39</i>
<i>Wittgenstein, le langage & la philosophie</i>	<i>61</i>
<i>Savoir, croire & agir</i>	<i>95</i>
<i>« Le tableau me dit soi-même... »</i>	<i>121</i>
<i>La « causalité » des raisons</i>	<i>159</i>
<i>Les « énigmes du temps »</i>	<i>189</i>
<i>Notes</i>	<i>235</i>
<i>Index des noms propres</i>	<i>243</i>
<i>Index thématique</i>	<i>245</i>
<i>Origine des essais</i>	<i>247</i>
<i>Liste des abréviations</i>	<i>248</i>

Éditions Agone
BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02

Achevé d'imprimer en février 2003
sur les presses de l'imprimerie du groupe Horizon

Distribution en France : Les Belles Lettres
95, bd Raspail, F-75006 Paris
Fax 01 45 44 92 88

Diffusion en France : Athélès
Fax Administration 04 91 90 34 97
Fax Commande 01 43 01 16 70

Diffusion en Belgique : Aden
165, rue de Mérode, B-1060 Bruxelles
Tél & fax (00) 32 25 34 46 62

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2003
Bibliothèque nationale de France

POUR WITTGENSTEIN, l'importance de la philosophie est celle du langage lui-même, de sa place dans nos vies, de son emprise sur nos façons de penser et d'agir. Comme il l'a écrit un jour, « le langage est tout » et c'est à leur lien intime avec le langage que les problèmes philosophiques doivent leur spécificité, leur profondeur et leur difficulté. Derrière ces problèmes, il n'y a généralement rien d'autre que de la confusion et du brouillard linguistique. Mais encore faut-il accepter de *faire* ce qui est nécessaire pour les dissiper.

Qualifier de « non-sens » la plupart des choses que disent les philosophes ne résout évidemment aucun problème. Le trajet de la philosophie consiste à passer d'un non-sens caché à un non-sens manifeste, en surmontant, pour y parvenir, des résistances d'un type spécial. Ce que dit Wittgenstein sur la façon dont un problème philosophique peut être posé et résolu ne constitue pas une incitation à la paresse (anti-)philosophique, mais à un travail d'une difficulté particulière et dont le résultat n'est en aucune façon garanti.

Depuis plus de trente ans, Jacques Bouveresse explore les idées de Wittgenstein et les rend accessibles aux non-spécialistes. Introduction à l'ensemble de cette pensée, ce volume expose sa conception des problèmes philosophiques et développe la « méthode wittgensteinienne » sur quelques exemples typiques : la science et la croyance, le langage et l'image, l'action et ses motifs, ou encore le temps.



9 782910 846756

18 €

ISBN : 2-910846-75-X

Maquette Panta & Faber