

WITTGENSTEIN

de la certitude



tel gallimard

Ludwig Wittgenstein

De la certitude

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR JACQUES FAUVE

ÉDITION DUE AUX SOINS

DE G. E. M. ANSCOMBE

ET DE G. H. VON WRIGHT

NOTICE BIOGRAPHIQUE

ÉTABLIE

PAR GEORG HENRIK VON WRIGHT

ET TRADUITE DE L'ANGLAIS

PAR GUY DURAND

Gallimard

Titre original :

ÜBER GEWISSHEIT

La notice biographique établie par Georg Henrik von Wright est extraite de l'ouvrage de Norman Malcolm *Ludwig Wittgenstein* dont l'édition originale a été publiée en langue anglaise par Oxford University Press, Londres, 1958.

(Édition française, Gallimard, Les Essais, 1965.)

© *Oxford University Press, 1958, pour la notice biographique.*

© *Basil Blackwell, 1969, pour le texte principal.*

© *Éditions Gallimard, 1965 et 1976, pour les traductions françaises.*

NOTICE BIOGRAPHIQUE

Le 29 avril 1951 mourait à Cambridge un des philosophes les plus remarquables de notre époque : Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein répudia l'une après l'autre, a-t-on dit, deux écoles de pensée dont il avait été le principal inspirateur. Les conceptions de la première, sous le nom de « positivisme ou d'empirisme logique », connurent une vogue particulière pendant la décade qui précéda la Seconde Guerre mondiale. L'autre, parfois qualifiée d'école analytique ou linguistique, est connue également sous le nom d'« École de Cambridge »¹. Elle bénéficie de nos jours d'une position particulièrement forte en Grande-Bretagne et, de là, ses conceptions se sont répandues dans tout le monde anglo-saxon et dans les pays que celui-ci peut influencer.

Ces deux courants, caractéristiques dans la philosophie contemporaine, ont été très fortement influencés par la pensée de Wittgenstein : l'un, par l'intermédiaire de son premier ouvrage, *Tractatus logico-philosophicus*, et par ses discussions avec des philosophes du « Cercle

1. Il s'agit en fait de divers courants hétérogènes dont une seule dénomination ne saurait traduire la complexité. Le terme « École de Cambridge » paraît lui-même peu adéquat, sa seule vertu étant de rappeler que quelques professeurs éminents de Cambridge tentèrent de découvrir une forme de recherche philosophique adaptée aux problèmes de notre temps. C'est actuellement à Oxford que l'« École de Cambridge » est le plus solidement implantée.

de Vienne » : le second, également par le *Tractatus*, par l'enseignement de Wittgenstein à Cambridge, et par des fragments de son œuvre qui ne furent publiés qu'après sa mort. Il est au moins partiellement exact que Wittgenstein ait voulu se désolidariser de mouvements dont il avait été l'inspirateur. Il s'est toujours refusé à répondre ou à prendre part aux discussions que soulevèrent dans le monde entier ses idées et son œuvre. Il n'était même pas sûr de pouvoir être mieux compris dans les temps à venir. Il disait parfois qu'il avait l'impression d'écrire pour des êtres qui ne respireraient pas le même air et qui penseraient d'une façon toute différente de celle des hommes de son temps, des êtres qui appartiendraient sans doute à une autre forme de civilisation.

Wittgenstein évitait la publicité. Il se détournait de tout contact qui pouvait lui paraître peu désirable. En dehors du cercle étroit de sa famille et de ses amis, sa vie et son caractère étaient très mal connus. Il était difficile de l'approcher, ce qui ne faisait que rendre plus malaisée la compréhension de son enseignement, et contribuait à faire naître à son propos d'absurdes légendes. On a pu relever maintes erreurs dans des notices nécrologiques publiées au moment de sa disparition, et nombre d'études biographiques qu'il m'a été donné de parcourir m'ont paru tout à fait sujettes à caution.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein naquit à Vienne le 26 avril 1889. Les Wittgenstein, de souche israélite, avaient émigré de Saxe en Autriche, et contrairement à ce qui fut fréquemment avancé, aucun lien de parenté ne les rattachait à la maison princière du même nom. Le grand-père de Wittgenstein s'était converti au protestantisme, sa mère était catholique, et Ludwig reçut lui-même le baptême catholique.

Le père de Ludwig Wittgenstein était sans doute un homme d'un caractère et d'une intelligence remarquables : pourvu d'un diplôme d'ingénieur, il n'allait pas tarder à devenir un des principaux maîtres de forges de

l'empire d'Autriche. Au sein du cercle familial devait s'exercer fortement l'influence d'une mère passionnée d'art. Elle était, ainsi que son mari, férue de musique, et la riche résidence des Wittgenstein était assidûment fréquentée par des personnalités du monde musical. Johannes Brahms fut un ami intime de la famille.

Ludwig était le dernier-né de huit enfants : cinq frères et trois sœurs, auxquels la nature n'avait pas marchandé ses dons dans le domaine de l'intelligence et de la sensibilité artistique. Sans aucun doute, Ludwig Wittgenstein fut un homme exceptionnellement doué. Dans n'importe quel milieu on ne pouvait manquer de remarquer sa personnalité, bien qu'il n'y eût pas en lui l'ombre de cette vanité qui peut pousser un homme à se mettre en vedette. Il est sans doute vrai qu'il lui arriva de côtoyer l'aliénation, et toute sa vie il éprouva cette crainte du franchissement des limites. Mais on ne saurait découvrir dans son œuvre la moindre trace d'obsession morbide. Tout en demeurant profondément originale, elle n'est aucunement excentrique. Elle est franche, naturelle, libre de tout artifice, comme il savait l'être lui-même.

Wittgenstein fut éduqué dans le milieu familial jusqu'à l'âge de quatorze ans. Il suivit ensuite pendant trois ans les cours d'une école secondaire de Linz, dans la Haute-Autriche. Il semble à ce moment avoir eu l'intention d'étudier les sciences physiques à Vienne, sous la direction de Boltzmann. Mais Boltzmann mourut à Vienne, en 1906, l'année même où les études secondaires de Wittgenstein se terminaient. Celui-ci se fit alors inscrire à la Technische Hochschule de Berlin-Charlottenburg.

Ses dons et ses goûts personnels, bien plutôt que l'influence de son père, le poussaient à l'acquisition d'une formation technique. Très jeune encore on le vit construire une machine à coudre qui fut pour son entourage un sujet d'étonnement et d'admiration. Pendant les dernières années de sa vie il lui arrivait encore d'aller passer toute une journée à examiner les

machines à vapeur du musée de South Kensington. On raconte maintes anecdotes sur la façon obligeante dont il s'offrait à réparer quelque appareil devenu hors d'état de fonctionner.

Wittgenstein devait résider à Berlin jusqu'au printemps de l'année 1908. Il partit alors pour l'Angleterre. Au cours de l'été de 1908, nous le trouvons dans le Derbyshire, où il observe les courants de la haute atmosphère, en suivant des vols de cerfs-volants de la Station spécialisée de Glossop. A l'automne de la même année, il se fait inscrire à la section de mécanique pratique de l'Université de Manchester. Il y demeura jusqu'à l'automne de 1911, non sans effectuer à plusieurs reprises d'assez longs séjours sur le continent européen. Pendant ces trois années, toutes ses activités sont consacrées à la recherche aéronautique. Après ses expériences sur le vol et le contrôle de la direction des cerfs-volants, il s'efforce de réaliser un turboréacteur pour aéroplane. Le moteur retient d'abord son attention, puis il s'attache à dessiner les formes de l'hélice de propulsion; travail où le calcul mathématique joue un rôle essentiel. A partir de cette période, Wittgenstein délaissera peu à peu l'invention pratique pour se tourner vers l'étude des mathématiques pures, et de là vers celle du fondement des mathématiques.

Je me souviens d'avoir entendu Wittgenstein déclarer que les problèmes qu'il aborda pendant la période de ses études à Manchester étaient devenus d'un brûlant intérêt. Je regrette de ne pas avoir eu la curiosité de lui demander de préciser sa pensée. Je crois qu'il songeait à l'importance qu'avaient prise récemment les moteurs à réaction, particulièrement dans le domaine de l'aéronautique¹.

1. W. Eccles et W. Mays ont rassemblé divers documents ayant trait au séjour de Wittgenstein à Manchester. Les plans du turboréacteur et d'autres pièces-témoins de la vie du philosophe pendant cette période ont été déposés à la bibliothèque de l'Université de Manchester. Wittgenstein avait lui-même pris soin de faire breveter quelques-unes de ses inventions dans le domaine de l'aéronautique.

Ces années de 1906 à 1912 furent pour Wittgenstein une période de tâtonnements et de pénible recherche où devait se préciser peu à peu sa vocation réelle. A aucun moment de cette période de son existence, m'a-t-il lui-même déclaré, il n'a pu se sentir heureux. La façon dont il interrompait des travaux commencés pour se tourner vers de nouvelles entreprises témoigne d'un état d'insatisfaction et d'inquiétude : départ d'Allemagne pour l'Angleterre, études expérimentales sur les cerfs-volants, construction du turboréacteur, plan de l'hélice, intérêt porté aux mathématiques pures, et en fin de compte à la pensée mathématique.

Quelqu'un conseilla, dit-on, à Wittgenstein, qui voulait se documenter sur le fondement des mathématiques, d'étudier l'ouvrage de Bertrand Russell paru en 1903, *Principles of Mathematics*. Cette lecture eut une grande importance dans la formation de sa pensée et l'amena sans doute à aborder l'œuvre de Frege. La *Nouvelle Logique*, dont Frege et Russell furent deux des plus illustres promoteurs, allait conduire Wittgenstein sur le chemin de la recherche philosophique.

Il me souvient encore que Wittgenstein disait¹ avoir lu dans sa jeunesse *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Schopenhauer et avoir été influencé à l'origine par son idéalisme épistémologique. Je ne sais comment il conciliait l'intérêt porté à cette forme de pensée avec son goût pour la logique et la philosophie des mathématiques. Je l'ai cependant entendu déclarer que le réalisme conceptuel de Frege l'avait amené à modifier ses premières perspectives idéalistes.

Ayant décidé d'abandonner ses études dans le do-

1. Ce ne fut qu'après la mort de Wittgenstein que j'ai pris note de quelques éléments de ces conversations. A leur date, il m'eût paru indélicat de relever avec précision les allusions personnelles. Wittgenstein évoquait rarement son passé, et ces années de jeunesse étaient demeurées pour lui une période pénible dont il ne parlait pas volontiers. L'idée que l'on pouvait chercher auprès de lui à recueillir des documents en vue d'une étude biographique lui aurait été, sans aucun doute, profondément désagréable.

maine technique, Wittgenstein se rendit à Iéna, en Allemagne afin de consulter Frege et d'y voir plus clair dans son propre avenir. Il semble que Frege lui ait conseillé de se rendre à Cambridge afin d'y suivre l'enseignement de Russell, et ce conseil fut suivi¹.

Il arriva probablement à la fin de l'année 1911². Au début de l'année suivante il était admis à Trinity College et inscrit aux cours de l'Université, d'abord dans la section des débutants, puis dans une section plus élevée. Il devait rester à Cambridge pendant toute l'année 1912 et les deux premiers trimestres de 1913. Au début de l'automne 1913, il part pour visiter la Norvège, accompagné d'un de ses amis, David Pinsent, un jeune mathématicien qu'il avait connu à Cambridge. Après un court séjour en Angleterre en octobre, il repart seul pour la Norvège et s'installe dans une ferme à Skjolden in Sogn, localité au nord-est de Bergen. Il y vécut de façon presque constante jusqu'à la déclaration de guerre de 1914. Il aimait ce pays et ses habitants dont il avait appris assez vite à utiliser le langage. Dans un endroit désert, près de Skjolden, il construisit une cabane rustique où il pouvait jouir de la plus complète solitude...

Au cours des dix années qui précédèrent la Première Guerre mondiale, Cambridge avait connu une période d'intense activité intellectuelle. Bertrand Russell atteignait à la pleine maîtrise de son inspiration. Il avait publié, en collaboration avec A. N. Whitehead, un ouvrage d'une importance capitale pour la conception et l'évolution de la logique *Principia Mathematica*. Le philosophe G. E. Moore jouissait déjà d'une grande

1. Cette version que je tiens de Wittgenstein lui-même est confirmée par des souvenirs de sa sœur Hermine. Il semble donc que Russell soit dans l'erreur quand, dans un article paru dans *Mind*, LX (1951), il déclare qu'avant de venir à Cambridge, Wittgenstein ne connaissait pas Frege.

2. Je n'ai pu établir avec une entière certitude la date à laquelle Wittgenstein avait rencontré Frege, non plus que celle de sa première arrivée à Cambridge. Pour le 1^{er} trimestre de l'année 1911, il était inscrit à Manchester.

notoriété. Wittgenstein se lia d'amitié avec Bertrand Russell¹ et rencontra fréquemment Moore et Whitehead. Citons encore parmi ses relations d'amitié au cours de cette période : l'économiste J. M. Keynes, le mathématicien G. H. Hardy, et le logicien W. E. Johnson. Le *Tractatus* serait plus tard dédié à la mémoire de David Pinsent, disparu au combat pendant la guerre.

En marge de ses activités philosophiques, Wittgenstein s'intéressait à la psychologie expérimentale. Au laboratoire de psychologie il poursuivait des expériences sur les rythmes musicaux. Il espérait pouvoir éclairer, au moyen de cette expérimentation, certains problèmes d'esthétique qui l'avaient particulièrement intéressé. Dans le domaine musical il avait des dons remarquables : c'était un très bon clarinettiste et la carrière de chef d'orchestre l'avait attiré pendant une certaine période. Il était capable, en sifflant, de reprendre n'importe quel air de musique. On avait plaisir à l'entendre parfois retracer les thèmes de tout un concert, s'interrompant seulement pour attirer l'attention sur quelque détail de la composition.

Une série de lettres de Wittgenstein à Bertrand Russell constitue la source de documentation la plus importante sur cette période de sa vie. Nous avons également le journal de David Pinsent, où celui-ci notait les incidents de la vie quotidienne à Cambridge, ainsi que le récit des voyages de Norvège et d'Islande. Lettres et journal permettent de mieux définir les principales caractéristiques de la personnalité de Wittgenstein, non seulement au cours des années de jeunesse mais telle qu'elle apparut plus tard aux yeux de ses amis des années 1930 et 1940. Les lettres nous fournissent également de précieuses indications sur le développement des conceptions philosophiques sur lesquelles se fonderait la renommée de leur auteur.

1. Russell déclarait dans l'article à la mémoire de Wittgenstein que nous avons cité plus haut : « Apprendre à connaître et apprécier Wittgenstein fut une des aventures spirituelles les plus excitantes dont il m'ait été donné de faire l'expérience. »

Les premières recherches de Wittgenstein portèrent sur des problèmes que Russell et Frege avaient précédemment abordés. Il s'attachait plus particulièrement à définir « la fonction des prémisses », les « variables », la « généralisation » et le « principe d'identité ». Il inventait bientôt une nouvelle forme de notation symbolique s'appliquant aux « fonctions de vérité » qui ramenait à l'expression « tautologique » l'explication de la vérité logique¹.

Dans le *Tractatus*, les conceptions concernant la logique sont antérieures à d'autres passages. Avant la guerre de 1914, c'est-à-dire avant d'avoir atteint sa vingt-sixième année, Wittgenstein avait déjà longuement réfléchi sur de tels sujets. Il devait s'intéresser un peu plus tard au problème de la nature de la formule propositionnelle². Wittgenstein m'a raconté comment l'idée lui était venue de considérer le langage comme une « peinture » de la réalité³. Il se trouvait dans une tranchée du front de l'Est et parcourait un magazine illustré où, sous forme de schéma, avaient été visualisées les différentes phases d'un accident d'automobile. L'image servait de « proposition », c'est-à-dire qu'elle décrivait une suite d'états qui pouvaient se présenter lors d'un accident. Elle pouvait remplir cette fonction du fait d'une certaine correspondance entre les diverses séquences du schéma et un événement réel. Wittgenstein

1. Cette méthode de démonstration symbolique est à peu près celle que nous trouvons exposée dans le *Tractatus* — 6.1203. Il inventa un peu plus tard les « tables des possibilités de vérité » qui sont maintenant bien connues et que l'on trouve au 4.31 et suivants du *Tractatus*.

2. « La tâche principale que je me suis fixée est de parvenir à expliquer la nature de la proposition » avait-il noté pendant la guerre sur un des feuillets de ses carnets de recherche.

3. Il ne serait sans doute pas sans intérêt de rapprocher la conception de Wittgenstein, assimilant la proposition logique à une « peinture », de l'ouvrage de Heinrich Hertz : *Introduction aux principes de la mécanique*. Wittgenstein connaissait cet ouvrage et le tenait en haute estime. On retrouve, aussi bien dans le *Tractatus* que dans ses écrits plus récents, des traces de la forte impression que lui avait laissée cette lecture.

eut alors l'idée qu'il était possible d'interpréter l'analogie de façon inverse, et de dire qu'une proposition était analogue à une « peinture » du fait qu'on y trouvait une semblable correspondance entre ses différentes parties et des éléments de la réalité. La façon dont les différentes parties d'une proposition sont assemblées — sa structure propre — dépeint un assemblage correspondant d'éléments du réel, un possible état de choses.

On peut considérer le *Tractatus* de Wittgenstein comme une synthèse de la théorie des fonctions de vérité et de cette conception du langage, « peinture » de la réalité. De l'étroite association des deux thèmes, l'auteur dégage une autre conclusion, savoir, que certaines choses ne peuvent être dites, mais seulement montrées.

Au début de la guerre, Wittgenstein s'engagea dans l'armée autrichienne, bien qu'il eût été auparavant réformé pour hernie. Il servit à bord d'un bateau de guerre de la Vistule, puis dans un dépôt d'artillerie de Cracovie. En 1915, il fut envoyé à Olmütz, en Moravie, où il suivit un peloton de formation d'officiers. Il prit part aux combats du front de l'Est, puis fut transféré sur le front Sud, en 1918. En novembre, au moment de la déroute des armées austro-hongroises, il fut fait prisonnier par une unité italienne. Il ne devait être libéré qu'au mois d'août de l'année suivante. Il passa la plus grande partie de cette période de captivité dans un camp de prisonniers du Sud de l'Italie, près de Monte Cassino.

Lorsque Wittgenstein fut capturé, il portait dans son sac de campagne le manuscrit de son ouvrage : *Logisch-philosophische Abhandlung*, plus connu sous son titre latin, proposé par G. E. Moore : *Tractatus logico-philosophicus*.

Ce travail avait été achevé en août 1918, à Vienne, au cours d'une permission. Pendant sa captivité, il parvint à contacter Russell par lettre, et lui fit parvenir le manuscrit par l'intermédiaire d'un de ses anciens amis de Cambridge, J. M. Keynes. Il correspondit également

avec Frege et lui adressa une copie de l'ouvrage. Wittgenstein avait l'habitude d'écrire des carnets de réflexions, et celles-ci sont en général datées, formant ainsi une sorte de « Journal ». Il lui arrivait souvent de reprendre dans les feuillets d'un nouveau carnet des sujets qui avaient fait l'objet de notations précédentes. Il dictait parfois ses réflexions à des collègues ou à des élèves. Au cours du printemps de 1914, en Norvège, Moore avait pris note, sous sa dictée, de pensées diverses ayant trait à la logique. Au cours des années vingt, d'autres réflexions furent dictées à Schlick et à Waismann. Le texte du Cahier Bleu fut dicté, en complément de ses cours, à Cambridge, en 1933-1934. C'était là une première mise en forme de ce qu'on a pu appeler sa « philosophie nouvelle » ; et le texte remarquable du Cahier Brun fut également dicté en 1935, après ses cours, à quelques élèves choisis.

Quelques-uns des carnets de notes qui servirent à l'élaboration du *Tractatus* ont été préservés. Ils sont pour nous d'un très grand intérêt, d'une part parce qu'ils permettent de suivre le développement de la pensée, d'autre part du fait que des passages difficiles du texte extrêmement condensé de la version finale se trouvent ainsi éclairés. J'ai été particulièrement frappé par un carnet qui date de 1916 et traite principalement de la nature de « l'ego », de la liberté et de la décision, du sens de la vie et de la mort. Ainsi les notes, rares et cursives, que l'on peut découvrir sur ces thèmes dans le *Tractatus* ont été choisies et triées parmi d'abondants matériaux. Ces notations montrent bien que Schopenhauer avait laissé une assez forte empreinte sur la pensée de Wittgenstein. Parfois, certaines influences spinoziennes sont également perceptibles.

Une partie du texte des carnets a été rédigée dans une sorte de langage chiffré dont Wittgenstein n'a jamais cessé de se servir. Une partie seulement de ces notes en code a pu être déchiffrée. Elles semblent s'appliquer surtout à des sujets d'ordre personnel, et

l'on ne saurait assurer que leur publication soit susceptible d'intéresser un assez large public.

Pour Wittgenstein les années de guerre furent l'occasion d'une prise de conscience aiguë. On ne peut savoir dans quelle mesure y contribuèrent l'atmosphère d'une période troublée, l'expérience des combats et celle de la captivité. Au cours de cette période, l'œuvre de Tolstoï allait l'amener à étudier la Bible.

A la mort de son père, en 1912, Wittgenstein avait hérité d'une fortune importante. L'une de ses premières préoccupations, à son retour de captivité, fut de s'en débarrasser ¹.

Il vécut ensuite de la façon la plus simple, parfois avec une extrême frugalité. Il s'habillait sans la moindre recherche, et on ne pouvait l'imaginer portant cravate ou chapeau. Un lit, une table, quelques chaises — c'était son seul mobilier. Aucun objet de pure ornementation ne trouvait place dans son cadre d'existence.

Après la guerre, Wittgenstein allait se découvrir une vocation d'instituteur. En 1919-1920, il suivit les cours d'une école de formation de maîtres d'enseignement primaire, à Vienne. Il enseigna, de 1920 à 1926, dans quelques écoles de villages des districts de Schneeberg et Semmering en Basse-Autriche. Ce métier s'accordait avec ses goûts pour une existence simple et isolée du monde extérieur, mais la médaille eut sans doute ses revers. Il ne cessait pas d'avoir des différends avec les villageois de son entourage. Les choses allèrent ainsi de mal en pis, si bien que Wittgenstein finit par démission-

1. Avant la guerre, Wittgenstein avait, sous le couvert de l'anonymat, consacré une somme importante à la fondation de prix littéraires. Georg Trakl et Reiner Maria Rilke en furent deux des principaux bénéficiaires. (Cf., pour plus de détails, l'article de Ludwig Ficker : « Rilke und der unbekannteste Freund », paru dans *Der Brenner*, 1954.) On remarquera incidemment que Wittgenstein tenait en haute estime l'œuvre de Trakl, mais qu'à une période ultérieure, tout au moins, il admirait assez peu celle de Rilke, dont la poésie lui paraissait artificielle.

ner, abandonnant ainsi sans esprit de retour la carrière d'instituteur. Pendant quelque temps, il fut employé à des travaux de jardinage par les moines du couvent d'Hütteldorf, près de Vienne.

Il semble qu'à cette période Wittgenstein ait été tenté par la vie monacale. Il allait encore y songer à d'autres périodes de son existence, mais il ne put se décider à ce changement décisif, car sur le plan de la spiritualité religieuse il s'estimait insuffisamment préparé.

Il interrompit bientôt ses occupations au monastère pour entreprendre une autre tâche qui, pendant deux années, l'absorberait tout entier. Il construisit à Vienne une grande demeure destinée à l'une de ses sœurs. Cette construction est son œuvre dans les moindres détails. L'ensemble est pur de tout ornement et remarquable par l'harmonieuse netteté des proportions et des lignes : beauté simple et ferme qui s'apparente à l'esthétique épurée du *Tractatus*. Les formes de cet immeuble ne nous rappellent aucun style particulier; mais la facture en est moderne par la ligne des toits plans, et par les matériaux utilisés : ciment, verre, acier, etc. (Wittgenstein avait connu en 1914 Adolf Loos, dont il appréciait les travaux.)

Utilisant l'atelier d'un ami, le sculpteur Drobil, Wittgenstein modelait à cette même période un buste de nymphe ou de jeune fille, dont les traits d'une calme et parfaite beauté évoquent le style des classiques grecs, qui représentait apparemment son idéal artistique. Le contraste est frappant en général entre les brusques changements des aspirations ou des modes de vie de Wittgenstein et l'élégante perfection de ses réalisations diverses.

L'auteur du *Tractatus* pensait être parvenu à résoudre tous les problèmes philosophiques; il n'avait plus dans cette perspective qu'à se détourner de la philosophie. Ce fut surtout Russell qui s'occupa de faire publier l'ouvrage. Pour mieux discuter de ce texte, les deux amis se rencontrèrent en Hollande en 1919. Il n'était pas très facile de trouver un éditeur et le fait que

Wittgenstein désapprouvait le texte d'une préface écrite par Russell ne simplifiait pas les choses. Finalement Wittgenstein se désintéressa complètement du projet d'édition. L'ouvrage fut publié en 1922 à Londres, par Kegan Paul, dans un texte bilingue : allemand-anglais. Le texte allemand avait paru l'année précédente dans le dernier numéro des *Annalen der Naturphilosophie* d'Ostwald. Le texte anglais comporte de pénibles erreurs de traduction qui en altèrent le sens et que l'on aimerait voir promptement corriger ¹.

Pendant ces années où il aborda la carrière d'instituteur et celle d'architecte, Wittgenstein ne perdit pas entièrement contact avec le monde des philosophes. En 1923, un étudiant de Cambridge, Frank Ramsey, lui rendit visite à Puchberg. Ramsey, alors âgé de vingt ans, avait participé à la traduction du *Tractatus* et publié dans la revue *Mind* une remarquable analyse critique de l'ouvrage. Il revint l'année suivante et s'efforça de persuader Wittgenstein de rendre à son tour visite à ses amis d'Angleterre. J. M. Keynes insistait également dans ce sens et offrait d'acquitter les frais du voyage. Au cours de l'été 1925, Wittgenstein se rendit effectivement en Angleterre pour y rencontrer ses amis.

Après la visite de Ramsey, un professeur viennois, Moritz Schlick, s'efforça d'entrer en contact avec Wittgenstein. Le *Tractatus* avait fait une forte impression sur cet homme sérieux et intelligent qui devait un peu plus tard fonder et diriger brillamment le Cercle de Vienne. L'influence de Wittgenstein sur le mouvement d'idées qui eut pour centre le cercle de Vienne est due pour une bonne part à ces premiers contacts et aux relations personnelles qui, pendant de nombreuses années, rapprochèrent les deux hommes. Un autre membre du Cercle, Friedrich Waismann, qui réside

1. D'après des déclarations que je tiens de Wittgenstein lui-même, la note du traducteur, déclarant que « l'auteur a soigneusement revu les épreuves du texte anglais », est tout à fait inexacte.

maintenant à Oxford, rencontrera également Wittgenstein et fut influencé par ses conceptions.

Wittgenstein disait qu'il était revenu à la philosophie lorsqu'il s'était de nouveau senti capable de créer. En mars 1928, à Vienne, il assista à une série de conférences de Brouwer sur le fondement des mathématiques, et ce fait, comme on l'a dit souvent, n'est peut-être pas étranger à ce regain d'intérêt pour les problèmes de la pensée. Au début de l'année 1929, Wittgenstein se rendit à Cambridge. Il y fut d'abord inscrit comme simple étudiant, ce qui peut paraître surprenant, s'agissant de quelqu'un dont, dans son domaine, on ne contestait déjà plus la maîtrise. Il avait l'intention de préparer ainsi le Ph. D. ¹. Le temps qu'il avait passé à Cambridge, à la période d'avant-guerre, fut cependant porté à son crédit, et il put présenter comme sujet de thèse l'ouvrage publié huit années auparavant. Il passa son Ph. D. en juin 1929, et l'année suivante il était nommé « Fellow » à Trinity College.

Deux épaisses liasses de feuillets dactylographiés peuvent nous permettre de faire le point sur les conceptions de Wittgenstein à cette période de 1930. D'abord, une sorte de dissertation de quelque huit cents pages, dans la forme conventionnelle des travaux d'école, divisée en chapitres et sections, cadre qui dut imposer une lourde contrainte à la pensée de son auteur. Nous retrouvons d'emblée dans l'autre texte, qui porte le titre de *Philosophische Bemerkungen* (Remarques philosophiques), la manière caractéristique de l'auteur du *Tractatus* et des *Investigations philosophiques*. De nombreux sujets sont abordés dans les deux textes ², où

1. Philosophy Degree : équivaut en France à la thèse de doctorat (*N. d. T.*).

2. C'est probablement à l'un de ces textes que se référait Bertrand Russell dans une lettre adressée au Conseil de Trinity College qui envisageait d'attribuer à Wittgenstein une bourse de recherche : « Ce récent travail de Wittgenstein contient des théories nouvelles, très originales, et sans aucun doute importantes. Je ne saurais dire qu'elles sont vraies. En tant que logicien qui apprécie la simplicité, je souhaiterais

une large place est réservée à la philosophie des mathématiques.

Un article intitulé « Some Remarks on Logical Form » peut encore préciser quelque peu les positions philosophiques du Wittgenstein de cette période. C'est le seul écrit de recherche théorique qu'il ait ainsi fait paraître après l'édition du *Tractatus*¹. Il s'agissait, semble-t-il, du texte d'une communication présentée en 1929 au congrès annuel des philosophes de Grande-Bretagne qui groupait les membres de la « Mind Association » et de « l'Aristotelian Society », soit peu après que Wittgenstein eut repris contact avec Cambridge et avec la philosophie. Les textes des communications présentées, reproduits et soumis par avance aux participants, sont ensuite publiés dans les Actes Complémentaires aux Congrès de l'Aristotelian Society. Wittgenstein causa quelque surprise à son auditoire, en traitant d'un sujet qui différait totalement de celui de son texte imprimé : la notion d'infini en mathématiques.

A la lecture des manuscrits de cette période de 1930, on ne peut manquer de remarquer des passages qui portent la marque des conceptions de Schlick et des membres du Cercle de Vienne. Pour Wittgenstein, ces conceptions étaient alors familières. Du fait de cette influence, qu'on ne saurait mettre en doute, ce que Wittgenstein écrivit à cette période présente un vif intérêt du point de vue de l'histoire de la pensée; mais la valeur propre de ces textes est certainement inférieure à celle du *Tractatus* et des *Investigations*. On ne saurait s'en étonner du fait qu'ils appartiennent à une période de transition. Wittgenstein s'efforçait alors de

qu'elles ne le soient pas. Mais d'après ce que j'ai pu lire, je puis assurer qu'il serait très souhaitable que l'auteur ait la possibilité d'en achever l'élaboration, car on y trouve les fondements d'une philosophie entièrement originale. »

1. Alors qu'il était instituteur, il avait publié un lexique de langue allemande, à l'usage des élèves des classes élémentaires. (Holder-Piehler-Tempski, Vienne, 1926.)

découvrir des voies divergentes de celles où le *Tractatus* l'avait profondément engagé.

A partir de 1933, un changement radical d'orientation va se manifester; Wittgenstein découvre les fondements de théories dont l'élaboration et la clarification l'absorberont jusqu'à la fin de son existence. Je n'ai pas l'intention d'essayer ici de les exposer. Je me contenterai de rappeler quelques faits qui pourraient éventuellement en préciser l'origine.

Sur nombre de points importants cette « nouvelle philosophie » est fort différente des conceptions d'ensemble du *Tractatus*. Wittgenstein abandonne la théorie du langage-peinture, la théorie selon laquelle toutes les propositions signifiantes sont « fonctions de vérité » de propositions élémentaires, et celle de l'existence de réalités informulables. Certaines de ces conceptions se sont trouvées dépassées par les développements de la pensée philosophique postérieurs à la publication du *Tractatus*; mais, tandis que les premières théories de Wittgenstein avaient inspiré pour une part non négligeable des développements se référant aux thèmes traditionnels, le changement d'orientation constaté révèle chez Wittgenstein lui-même des thèmes de pensée entièrement originaux.

Pour autant qu'il me soit possible d'en juger, la « nouvelle philosophie » de Wittgenstein est étrangère à toute tradition et libre de toute influence littéraire connue. Ses traits caractéristiques sont de ce fait extrêmement difficiles à bien saisir et à définir. L'auteur du *Tractatus* avait beaucoup appris de Frege et de Russell, et il s'intéressait à des problèmes du même genre que ceux qui avaient été envisagés par ces derniers. Dans son domaine de recherche, l'auteur des *Investigations philosophiques* n'a ni antécédents ni maîtres. Certains ont voulu trouver des affinités avec Moore dans le Wittgenstein de la dernière période. Il n'en est rien. Il n'y a pas d'autre lien d'affinité entre les deux œuvres que le fait qu'elles ont contribué l'une et l'autre à la formation du courant de pensée moderne connu

sous le nom de philosophie analytique ou linguistique. Il appartiendra aux futurs historiens de la philosophie de faire le départ entre l'apport de l'une et de l'autre source, mais, par leurs modes de pensée et leurs conclusions, Wittgenstein et Moore sont profondément différents. Bien que, jusqu'à sa dernière heure, Wittgenstein soit demeuré l'ami de Moore, je ne crois pas qu'on puisse trouver trace d'une influence réciproque dans le domaine de la pensée. L'absence de vanité, l'amour du vrai, la vitalité d'esprit, telles étaient les qualités que Wittgenstein appréciait tout particulièrement chez Moore.

Les critiques que deux de ses amis avaient réservées à ses premières conceptions eurent une influence particulière sur cette orientation nouvelle de la pensée de Wittgenstein. L'un d'eux était ce Ramsey qui mourut prématurément en 1930 — perte sensible pour la pensée contemporaine; l'autre, Piero Sraffa, un économiste italien, vint séjourner à Cambridge, peu après que Wittgenstein s'y fut installé pour la seconde fois. Les vives critiques de Sraffa contraignirent plus particulièrement Wittgenstein à renoncer à des conceptions antérieures pour s'engager sur des voies nouvelles. Je l'ai entendu dire lui-même qu'après ses discussions avec Sraffa il se sentait comme un tronc d'arbre ébranché de ses rameaux. La vitalité de l'arbre allait cependant lui permettre de reverdir. Si les influences de Frege et de Russell avaient été à l'origine d'un premier épanouissement, le Wittgenstein de la dernière période ne doit son inspiration qu'à lui-même.

De 1929 jusqu'à sa mort, Wittgenstein paraît se fixer en Angleterre, dont il ne s'éloignera qu'à d'assez rares périodes. Après l'Anschluss, son passeport autrichien lui étant retiré, il eut à choisir entre l'Allemagne et l'Angleterre, et opta pour la nationalité britannique. Il appréciait assez peu cependant le mode de vie des Anglais et moins encore le climat un peu compassé et académique de Cambridge. Quand son contrat de

« Fellow » à Trinity College vint à expiration, en 1935 ¹, il projeta de s'installer en Union soviétique. Il alla visiter ce pays en compagnie d'un ami et revint apparemment satisfait du voyage. Cependant les conditions de vie étaient devenues difficiles en U.R.S.S. à cette période, et ce fut sans doute la raison qui le fit renoncer à son projet. Il demeura donc à Cambridge jusqu'au terme de l'année scolaire 1935-36, et passa ensuite près d'un an dans sa cabane de Norvège, où il commença de rédiger le texte des *Investigations*. Il revint à Cambridge en 1937, et deux ans plus tard il était désigné comme titulaire de la chaire de philosophie, où il devait succéder à Moore.

Depuis 1930, Wittgenstein n'avait guère cessé de dispenser à Cambridge un enseignement qui était, on le croira sans peine, assez peu académique ². Il donnait ses cours en général dans sa chambre personnelle ou dans celle d'un de ses amis. Il n'utilisait ni manuscrit, ni notes d'aucune sorte. Il *pensait* véritablement devant sa classe, dans un état d'extrême concentration. Après l'exposition d'un sujet, il posait une question à son auditoire, en demandant que quelqu'un y réponde. Les réponses étaient considérées comme les points de départ de développements, appelant des questions nouvelles. L'intérêt de l'auditoire et sa participation active étaient de la plus grande importance pour que la discussion soit fructueuse et que le fil conducteur soit fermement maintenu au cours de la séance et au cours de discussions suivantes. Une bonne partie de l'auditoire était composée d'hommes d'une compétence reconnue dans divers domaines de recherche. Au début de cette période des années trente, Moore assistait régulièrement

1. Le contrat fut prolongé jusqu'à la fin de l'année scolaire 1935-36. Après sa nomination de professeur, Wittgenstein portait à nouveau le titre de « Fellow » de Trinity College.

2. Ces cours de Wittgenstein sont évoqués de façon très vivante et très exacte dans un article d'hommage posthume, signé D.A.T.G., dans *The Australian Journal of Philosophy*, XXIX (1951).

aux cours de Wittgenstein¹. Un certain nombre de philosophes contemporains, anglais, voire même américains, et parmi les plus notoires, venaient assister aux cours de Wittgenstein à Cambridge. On peut encore consulter quelques comptes rendus, plus ou moins fidèles, de quelques-unes de ces conférences.

Avant que Wittgenstein ait pu donner son cours inaugural à la chaire de philosophie de Cambridge, la Deuxième Guerre mondiale éclatait. Il s'attendait à l'événement semble-t-il, mais, comme en 1914, il ne lui vint pas à l'esprit qu'il pouvait s'enfermer dans sa tour d'ivoire. Il s'engagea dans le service de santé, et pendant quelque temps fut affecté comme brancardier au Guy's Hospital de Londres. Il fut ensuite détaché dans un laboratoire de Newcastle. N'oublions pas que Wittgenstein avait été tenté par la profession de médecin et qu'il avait fort sérieusement envisagé, au cours des années trente, d'abandonner la philosophie pour les études de médecine. Pendant son affectation à Newcastle, il inventa quelques dispositifs pratiques qui n'étaient pas dépourvus d'intérêt.

Méthodes et conventions académiques ne convenaient guère au génie inquiet de Wittgenstein qui ne s'y pliait qu'avec peine. Si la guerre n'avait pas éclaté, il serait sans doute demeuré moins longtemps encore titulaire de la chaire de Cambridge. Au deuxième trimestre 1947, il y donnait ses derniers cours. Il voyagea pendant les vacances scolaires et démissionna de son poste avant la fin de l'année. Il entendait consacrer à son travail de recherche ce qui lui restait de forces. Comme à d'autres périodes de sa vie, il s'isola du monde. Il passa l'hiver dans une ferme de la campagne irlandaise. Puis il vécut seul dans une cabane proche de la mer, à Galway, sur la côte ouest de l'Irlande. Il n'avait pour voisins que de

1. Moore a longuement évoqué ces intéressantes discussions dans une série d'articles parus dans *Mind*, LXIII, LXIV (1954-55). Moore commente dans ces articles les positions qui étaient celles du Wittgenstein de la période de transition (1929-33), qui précéda les exposés du *Cahier bleu*.

pauvres pêcheurs, et l'on dit qu'il passait à leurs yeux pour un personnage de légende, parce qu'il apprivoisait les oiseaux. Chaque jour, ceux-ci revenaient nombreux autour de lui pour quêter quelque nourriture. Mais la vie à Galway était pour Wittgenstein physiquement épuisante, et il fut contraint d'aller prendre pension dans un hôtel de Dublin, où il passa l'automne et l'hiver 1948. Ce fut, jusqu'au printemps 1949, une excellente période de travail : il y termina la deuxième partie des *Investigations philosophiques*.

Wittgenstein fut gravement malade au cours des deux dernières années de son existence. On découvrit, à l'automne 1949, qu'il était atteint d'un cancer. Il fit un court séjour aux États-Unis, et ne revint pas en Irlande, mais il reprit contact avec Cambridge, et demeura quelque temps chez des amis, à Cambridge et à Oxford. Du fait de sa maladie, il était parfois tout à fait incapable de travailler; cependant, au cours des deux derniers mois qui précédèrent sa mort, il ne fut jamais alité, et apparemment il se trouvait mieux. Les deux derniers jours il nota encore des pensées dont la nette vivacité ne le cédait en rien à celle de ses meilleurs ouvrages.

Par son originalité et sa personnalité vigoureuse, Wittgenstein exerçait un grand ascendant sur son entourage. Il produisait, sur ceux qui avaient l'occasion de l'approcher, une très forte impression. Certains s'écartaient de lui, mais beaucoup se trouvaient attirés, voire fascinés. Wittgenstein évitait les simples rencontres mais il avait besoin apparemment d'un entourage amical. C'était un ami incomparable, et fort exigeant. Je crois que la plupart de ceux qui l'aimaient et qu'il considérait comme ses amis éprouvaient encore devant lui une sorte de crainte.

A propos de la vie et de la personnalité de Wittgenstein, des légendes sans fondement se sont répandues tandis que, parmi ses disciples, un regrettable esprit sectaire se développait. Wittgenstein en fut profondément peiné. Il craignait que la forte influence qu'il

exerçait sur ses élèves ne fût nuisible à l'épanouissement de leur personnalité. Et sans doute cette crainte était-elle fondée; on comprendra même aisément qu'il ait pu en être ainsi. Par sa profondeur et son originalité, la pensée de Wittgenstein est difficile à saisir, et il est plus difficile encore de l'intégrer à des vues personnelles et originales. Par le charme de son style et de sa personnalité, il exerçait d'autre part un puissant attrait. Il était presque impossible de suivre son enseignement sans adopter ses modes d'expression, ses formules, ou même sans se mettre à imiter ses intonations, ses attitudes et ses gestes. Les échanges prenaient alors la forme d'une sorte de langage d'initiés. Dans leur façon d'enseigner, les hommes supérieurs ont parfois un naturel et une simplicité qui masquent les difficultés; et leurs plus proches disciples deviennent souvent d'insignifiants épigones; ce n'est pas à travers ceux-ci que se révèle toute la force de leur personnalité, mais par un jeu d'influences indirectes et plus subtiles, aux incidences parfois inattendues.

Le sérieux du caractère doit pouvoir s'appuyer, soit sur de fermes principes, soit sur un cœur passionné. L'assise morale prédomine dans le premier cas; l'autre a plus nettement le caractère d'un élan religieux. La forte personnalité de Wittgenstein se rattache plutôt à cette dernière forme, bien qu'il eût également un sens aigu, douloureux parfois, de l'obligation et du devoir. On ne saurait dire toutefois que ce fut un esprit « religieux » dans le sens courant du terme. Il ne croyait certainement pas en une doctrine chrétienne; bien que sa conception de l'existence ne ressemblât en rien au paganisme de Goethe. On peut être sûr qu'il n'était en aucune façon panthéiste. « Dieu ne se révèle pas dans le monde », avait-il écrit dans le *Tractatus*. Il s'avouait incapable de concevoir Dieu autrement que comme le juge impitoyable.

Comme il le disait parfois lui-même, Wittgenstein avait l'impression d'être condamné. Il était constamment tendu et anxieux. Pour lui l'époque moderne était

un âge sombre ¹. Sa conception de l'homme, créature impuissante et abandonnée, n'était pas très éloignée des doctrines de la prédestination.

Wittgenstein n'était pas ce que l'on appelle un « lettré », et il était, par tempérament, tout autre chose qu'un distingué professeur. On ne pouvait en aucune façon parler à son propos « d'une réflexion froide et objective ». A toutes ses entreprises, il se donnait sans réserve. Au cours de sa vie, il n'a pas cessé d'évoluer et la capacité de doute était pour lui un puissant levier. Il revenait rarement à des idées qu'il avait précédemment formulées ou, quand il le faisait, c'était en général pour les répudier.

Pour Wittgenstein la connaissance était intimement rattachée à l'acte. Il est significatif à ce propos que sa première formation s'effectua dans le domaine de la science appliquée. Sa connaissance des mathématiques et de la physique ne procédait pas de longues études théoriques, mais de l'application du calcul aux techniques expérimentales. Il s'intéressait aux arts de la même façon vivante et active. Il était capable de tracer les plans d'une construction, de sculpter un bloc de matière, de diriger un orchestre. Il ne fut jamais sans doute dans ces domaines divers ce que l'on peut appeler un « maître », mais il ne s'y intéressait pas en dilettante. Un même et sérieux désir de création originale marquait chaque manifestation nouvelle de cette personnalité éclectique.

Wittgenstein n'avait pas étudié systématiquement l'œuvre des grands philosophes. Il ne lisait que ceux pour lesquels il éprouvait un sérieux penchant. Nous avons vu avec quel intérêt il s'était penché dans sa jeunesse sur Schopenhauer. La pensée de Spinoza, Hume et Kant lui était moins familière : il avouait n'en connaître que des fragments. Je ne crois pas qu'il ait

1. Voir, dans la préface aux *Investigations philosophiques*, cette allusion : « Il n'est pas impossible qu'il soit réservé à cet ouvrage, en dépit de sa pauvreté et des ténèbres de ce temps... etc. »

beaucoup goûté Aristote et Leibniz, deux de ses grands prédécesseurs dans le domaine de la logique. En revanche on ne saurait s'étonner qu'il ait trouvé plaisir à la lecture de Platon. Il pouvait y découvrir, dans la méthode de recherche, les procédés littéraires, la nature de l'inspiration, maintes affinités avec son génie propre.

Des auteurs dont les œuvres se situent un peu en marge de la pure philosophie ont sans doute marqué plus profondément l'esprit de Wittgenstein que celle des grands bâtisseurs de systèmes. On peut citer entre autres : saint Augustin, Kierkegaard, Dostoïevski et Tolstoï. La façon dont Wittgenstein aborde la recherche philosophique ressemble parfois étonnamment à la manière de saint Augustin dans les *Confessions*. On aperçoit entre la démarche et les recherches d'un Pascal et celles de Wittgenstein quelques surprenantes analogies qui mériteraient d'être plus longuement analysées. On peut également noter que Wittgenstein tenait en haute estime les ouvrages d'Otto Weininger.

Par la netteté du style et du langage, les écrits de Wittgenstein ne peuvent manquer de retenir l'attention. Il serait surprenant qu'il ne fût pas considéré un jour comme un écrivain classique de langue allemande. Les mérites littéraires du *Tractatus* avaient été fort appréciés. A ce point de vue, les *Investigations philosophiques* ne sont pas moins remarquables. Le style est simple et vigoureux, la phrase librement et solidement construite, le rythme aisé. Les développements prennent parfois la forme de dialogues, avec questions et réponses, parfois ils se condensent en brefs aphorismes, comme dans le *Tractatus* : ni ornementation littéraire, ni terminologie technique. Une modération mesurée, jointe à la richesse d'imagination, la surprise des tournures dans l'enchaînement naturel, ces qualités caractéristiques ne sont-elles pas celles d'autres grandes œuvres viennoises.

(Wittgenstein avait une prédilection pour l'œuvre musicale de Schubert.)

Il peut paraître surprenant que la manière de

Wittgenstein n'ait nullement été influencée par le maître styliste qu'était Schopenhauer. Par la façon d'écrire, Wittgenstein nous fait plutôt songer à un autre auteur allemand qu'il tenait en haute estime : Lichtenberg. Je ne sais si l'on peut dire que ce dernier ait eu une influence importante dans sa formation, mais dans certains aperçus philosophiques de Lichtenberg on remarque de frappantes analogies avec la pensée de Wittgenstein ¹.

La personnalité et les travaux de Wittgenstein ne peuvent manquer dans l'avenir de donner matière à de nombreuses études et à des interprétations diverses. L'auteur de ces phrases : « Puisque la réalité est étalée sous nos yeux, il n'y a rien à expliquer », et : « Tout ce qui se dit peut se dire clairement », est cependant loin d'avoir dissipé dans son œuvre toute obscurité, et il nous faut chercher parfois très loin sous la surface du langage le contenu réel de ses propositions. La personnalité de Wittgenstein est remplie de contrastes. On a pu dire qu'il était à la fois logicien et mystique, et la chose n'est pas inexacte bien qu'aucun de ces qualificatifs ne puisse entièrement lui convenir. La plupart de ceux qui ont abordé cette œuvre se sont efforcés de la comprendre, soit dans une perspective empirique et rationaliste, soit dans une dimension mét empirique ou métaphysique. On trouve, dans les commentaires qu'elle a déjà suscités, des formes de ces deux types d'interprétation; bien que ces points de vue trop exclusifs paraissent fausser en quelque sorte la complexe richesse de cette œuvre, leurs divergences mêmes apportent la preuve de sa vaste étendue et de sa portée. Je me suis parfois demandé si ce n'était pas cette multiplicité des résonances, sollicitant l'intérêt et résistant à une compréhension totale, qui serait le meilleur critère permettant de ranger une œuvre parmi les *classiques*.

Georg Henrik von Wright.

1. Cf. l'article : « Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph », que j'ai publié dans *Theoria*, VIII (1942).

DE LA CERTITUDE

1. Si tu sais que c'est là une main¹, alors nous t'accordons tout le reste.

(Dire que telle ou telle proposition n'est pas susceptible d'être prouvée, cela bien sûr ne veut pas dire qu'elle n'est pas susceptible de dériver d'autres propositions; on peut dériver une proposition d'autres propositions. Mais celles-ci peuvent n'être pas plus sûres que celle-là.) (Voir à ce sujet une bien curieuse remarque de H. Newman.)

2. De ce qu'à moi, ou à tout le monde, il en *semble* ainsi, il ne s'ensuit pas qu'il en *est* ainsi.

Mais ce que l'on peut fort bien se demander, c'est s'il y a sens à en douter.

3. A quelqu'un qui dirait : « Je ne sais pas s'il y a là une main », on pourrait dire : « Regardes-y de plus près. » — Cette possibilité de bâtir sa conviction appartient au jeu de langage; en est un des traits essentiels.

4. « Je sais que je suis un être humain. » Pour voir

1. Cf. G. E. Moore, « Proof of an External World », in *Proceedings of the British Academy*, 1939; « A defence of common sense » in *Contemporary British Philosophy* 2^{es} séries, Ed. J. H. Muirhead, 1925. On peut aussi trouver ces textes in Moore : « Philosophical Papers », Londres, George Allen and Unwin, 1959. (N. d. E.).

combien peu clair est le sens de cette proposition, considère sa négation. Au mieux, on pourrait le prendre ainsi : « Je sais que j'ai les organes d'un être humain » (p. ex. un cerveau, que cependant personne n'a encore vu). Mais qu'en est-il d'une proposition telle que « Je sais que j'ai un cerveau »? Puis-je la mettre en doute? Pour *douter*, ce qui me manque, ce sont les raisons! Tout va en ce sens, rien contre. Et cependant rien n'interdit de se représenter qu'à l'occasion d'une opération, mon crâne se révèle être vide.

5. Qu'une proposition puisse en fin de compte se révéler fausse, cela dépend des déterminations que je répute valides pour cette proposition.

6. Peut-on (comme Moore) faire une énumération de ce que l'on sait? Dit de la sorte sans plus, non, à ce que je crois. Ou, sinon, c'est le mot « Je sais », qui se trouve employé à faux. Et à travers cet emploi fautif, semble se manifester un état mental curieux, mais des plus importants.

7. Ma vie montre que je sais, ou que je suis sûr, qu'il y a là un siège, une porte, etc. Je dis par exemple à un ami : « Prends ce siège », « Ferme la porte », etc.

8. La différence entre les concepts « savoir » et « être sûr de » n'est pas du tout d'une grande importance; sauf dans le cas où « Je sais » est censé vouloir dire : Je ne *peux* pas me tromper. Au tribunal, par exemple « Je suis sûr » pourrait se dire à la place de « Je sais » dans toutes les déclarations des témoins. On pourrait même imaginer que « Je sais » y soit interdit. [Il y a un passage dans *Wilhelm Meister* où « Tu sais » ou bien « Tu savais » est employé dans le sens de « Tu étais sûr », les choses en allant autrement que ce qu'il en savait.]

9. Est-ce que, dans la vie, je teste la vérité de la

proposition qui dit que je sais qu'il y a là une main (plus précisément ma main)?

10. Je sais qu'il y a là, couché, un homme malade? Non-sens! Je suis assis à son chevet, je regarde attentivement son visage. — De sorte que je ne sais donc pas que c'est un malade qui est couché là? — Ni la question, ni l'énoncé ne font sens. Ils font tout aussi peu sens que « Je suis ici », énoncé que cependant je pourrais employer à tout moment pour peu que l'occasion idoine se trouve donnée. — Alors, en dehors de circonstances définies, « $2 \times 2 = 4$ » est donc tout autant un non-sens, et non une proposition arithmétique vraie? — « $2 \times 2 = 4$ » est une proposition vraie de l'arithmétique — non « dans des circonstances définies », ni « toujours »; en chinois, les signes vocaux ou écrits « $2 \times 2 = 4$ » pourraient avoir une autre signification ou être un non-sens patent. D'où l'on voit que : c'est dans son emploi seul que la proposition a un sens. Et si « Je sais que c'est un malade qui est couché là », employé dans une situation inadéquate, n'apparaît pas comme un non-sens, mais plutôt comme allant de soi, c'est parce qu'on peut se représenter avec une relative facilité une situation qui serait adéquate, et aussi parce qu'on estime que les mots « Je sais que... » sont à leur place partout où il n'y a pas doute (donc là aussi où l'expression d'un doute serait incompréhensible).

11. C'est qu'on ne voit pas à quel point l'emploi de « Je sais » est spécialisé.

12. En effet, « Je sais » semble décrire un état de faits qui garantit comme fait ce qui est su. On est toujours oublieux de l'expression « Je croyais que je le savais. »

13. Or, de l'énonciation : « Je sais qu'il en est ainsi » que fait autrui, on ne peut pas inférer la proposition « Il en est ainsi » : il n'en va simplement pas de la sorte, tout comme on ne saurait le faire à partir de l'énon

ciation elle-même et de son caractère non mensonger. — Mais, de ma propre énonciation « Je sais, etc. », ne puis-je pas inférer qu' « il en est ainsi »? Oui, je le peux; et de la proposition « Il sait qu'il y a là une main » suit aussi « Il y a là une main. Mais de son énonciation « Je sais... » ne suit pas qu'il le sache.

14. Il faut d'abord qu'il se révèle le savoir.

15. Ce qui doit se *révéler*, c'est qu'il n'y avait pas d'erreur possible. Donner l'assurance « Je le sais » ne suffit pas. Car elle n'est que l'assurance que je ne peux pas me tromper (en cela); or que je ne me trompe pas *en cela* doit pouvoir être confirmé de façon *objective*.

16. « Si je sais quelque chose, je sais aussi que je le sais, etc. » revient à faire de « Je sais ceci » l'équivalent de « A ce sujet je suis infaillible ». Mais il faut que puisse s'établir de façon objective si je le suis.

17. Supposons maintenant que je dise : « Ceci est un livre, en cela je suis infaillible » tout en montrant un objet. De quoi une erreur aurait-elle l'air dans ce cas? Et en ai-je une représentation *claire*?

18. « Je le sais » veut souvent dire : J'ai pour mon énoncé des raisons qui sont justes. Donc autrui, s'il connaît ce jeu de langage, admettrait que je le sais. Il faut qu'autrui, s'il connaît le jeu de langage, puisse se représenter *comment* on peut savoir quelque chose de cet ordre.

19. Ainsi peut-on compléter l'énoncé : « Je sais qu'il y a là une main », en disant : « C'est justement *ma* main que je suis en train de regarder. » Alors un homme raisonnable ne doutera pas que c'est là quelque chose que je sais. — L'idéaliste n'en doutera pas non plus; cependant il dira que ce n'est pas le doute pratique qui fait question pour lui — celui-ci est écarté —, mais qu'il

y a encore un autre doute *derrière* lui. C'est d'une autre manière que doit être montré qu'il y a là *illusion*.

20. « Douter de l'existence du monde extérieur » ne veut pas dire que par exemple on met en doute l'existence d'une planète, existence que l'observation confirmera plus tard. — Ou alors Moore entend-il dire que le savoir que sa main est là est d'une autre *sorte* que le savoir selon lequel il y a la planète Saturne? Sinon on pourrait renvoyer celui qui doute à la découverte de Saturne et dire que son existence a été prouvée, donc que l'est aussi l'existence du monde extérieur.

21. La façon de voir de Moore en revient au fond à faire de « savoir » un concept analogue aux concepts « croire », « supposer », « douter », « être persuadé de » — un concept analogue en ceci que l'énoncé « Je sais... » ne peut pas être une erreur. En *est-il* ainsi, on peut alors inférer d'une énonciation la vérité d'une affirmation. C'est passer sous silence la forme « Je croyais savoir ». — Mais, pour peu qu'on n'admette pas une telle forme, il s'ensuit impossibilité logique d'erreur dans l'*assertion*. C'est ce que doit voir quiconque connaît le jeu de langage; l'assurance que lui donne un témoin digne de foi qu'il *sait* telle chose ne peut en rien l'aider.

22. Il serait bien curieux que nous soyons forcés de croire ce témoin digne de foi quand il dit : « Je ne peux pas me tromper »; ou encore celui qui dit : « Je ne me trompe pas. »

23. Supposons que je ne sache pas si telle personne a deux mains (par exemple si elle a été amputée ou non); je croirai l'assurance qu'elle me donnera d'avoir deux mains pour peu qu'elle soit digne de foi. Et si elle dit qu'elle le *sait*, cela ne peut avoir de signification pour moi que celle-ci : il a pu en acquérir la conviction, donc (par exemple) ses bras ne sont plus enveloppés, ils ne

portent plus de bandages, etc. A l'origine de ma croyance à ce que dit cette personne digne de foi, il y a ceci : je lui reconnais la possibilité d'en avoir acquis la conviction. Mais c'est une possibilité que n'a pas celui qui dit que (peut-être) il n'y a pas d'objets physiques.

24. La question que pose l'idéaliste se formulerait en gros de la sorte : « De quel droit ne douté-je pas de l'existence de mes mains? (Et la réponse ne peut pas être : « Je *sais* qu'elles existent. ») Mais celui qui pose une telle question perd de vue qu'un doute portant sur l'existence ne prend effet que dans un jeu de langage. Qu'il faudrait donc demander d'abord « Quelle allure prendrait un tel doute? » et qu'on ne le comprend pas ainsi d'emblée.

25. Même en ce qui concerne « il y a là une main » on peut se tromper. Ce n'est que dans des circonstances définies qu'on ne le peut pas. — « Même dans un calcul, on peut se tromper, — sauf dans des circonstances définies. »

26. Mais peut-on lire dans une *règle* les circonstances qui excluent logiquement une erreur dans l'utilisation des règles de calcul?

A quoi bon une telle règle? ne pourrions-nous pas (derechef) nous tromper dans son application?

27. Si toutefois on voulait, pour un tel usage, fournir un semblant de règle, on y trouverait l'expression « dans des circonstances normales ». Et ces circonstances normales, on les reconnaît, mais on ne peut pas les décrire avec exactitude. Ce qu'on décrirait plutôt, ce serait une série de circonstances anormales.

28. Qu'est-ce qu' « apprendre une règle »? *Ceci*. Qu'est-ce que « faire une faute en l'appliquant »? *Ceci*. Et ce à quoi on est ainsi renvoyé est quelque chose d'indéterminé.

29. Les exercices d'emploi d'une règle montrent aussi ce qu'est une faute dans son utilisation.

30. On dit : « Oui, ce calcul est bon » si on s'en est convaincu. Mais ce n'est pas quelque chose qu'on a inféré à partir de l'état de certitude dans lequel on est. On ne conclut pas à l'état des faits à partir de la certitude qu'on en a.

La certitude est *comme* un ton de voix selon lequel on constate un état de faits, mais on ne conclut pas de ce ton de voix que cet état est fondé.

31. Les propositions auxquelles, comme envoûtés, nous sommes sans cesse ramenés, je voudrais les extirper du langage philosophique.

32. Ce dont il s'agit, ce n'est pas du savoir de *Moore* qu'il y a là une main, mais de ceci : que nous ne le comprendrions pas s'il disait : « Je peux naturellement me tromper en cela. » Nous demanderions : « Comment une telle erreur se présenterait-elle? » — par exemple quelle forme prendrait la découverte qu'il y avait là erreur?

33. Nous extirpons donc les propositions qui ne nous font pas aller plus avant.

34. Celui à qui on apprend à calculer apprend-il aussi par là qu'il peut se fier à un calcul de son maître? Mais il faut bien que ces explications qu'on lui donne aient un terme un jour. Lui apprend-on aussi qu'il peut se fier à ses sens — quand en vérité on lui dit, dans nombre de cas, qu'on *ne* peut *pas* se fier à eux dans tel ou tel cas particulier?

Règle et exception.

35. Mais ne peut-on pas se représenter qu'il n'y ait pas d'objets physiques? Je ne sais pas. Et cependant

« Il y a des objets physiques » est un non-sens. Serait-ce une proposition empirique?

Et *ce qui suit* est-il une proposition empirique : « Il semble qu'il y ait des objets physiques »?

36. Nous n'enseignons « A est un objet physique » qu'à ceux qui ne comprennent pas encore ou ce que signifie « A » ou ce que signifie « objet physique ». C'est donc un enseignement qui porte sur l'emploi des mots et « objet physique » est un concept logique (comme couleur, mesure, etc.) C'est pourquoi on ne saurait former une proposition comme : « Il y a des objets physiques. »

Mais des essais malheureux comme celui-ci, on en trouve à chaque pas.

37. Est-ce cependant une réponse suffisante à faire au scepticisme de l'idéaliste comme à l'assurance du réaliste que dire de la proposition : « Il y a des objets physiques » qu'elle fait non-sens? Pour eux bien sûr elle ne fait pas non-sens. Il y aurait une réponse : dire que cette assertion (ou son contraire) est un essai malvenu d'exprimer quelque chose qui n'est pas à exprimer ainsi. Et qu'il vienne mal, cela peut se montrer; mais cela ne suffit pas à régler la question de l'idéaliste et du réaliste. Il faut arriver à percevoir que ce qui s'offre à nous comme première expression d'une difficulté ou de sa solution peut encore être une expression complètement fautive. Tout comme en critiquant à juste titre un tableau, on fait souvent porter le blâme, de prime abord, sur un point qui n'en est pas justiciable — et il faut alors procéder à une *investigation* pour trouver le point exact auquel attacher le blâme.

38. Le savoir en mathématique. Là il faut toujours se souvenir qu'un « processus interne », un « état interne » n'ont pas d'importance et demander : « Pourquoi aurait-il de l'importance? En quoi m'intéresse-t-il? » Ce

qui est intéressant, c'est la façon dont nous *employons* les propositions mathématiques.

39. C'est *ainsi* que l'on calcule, c'est en telles circonstances que l'on *traite* un calcul comme absolument fiable, comme certainement correct.

40. « Je sais que ma main est là »; on peut alors demander : « Comment le sais-tu? » et la réponse que l'on donne présuppose que *cela* peut se savoir *de cette manière*. Au lieu de : « Je sais que ma main est là », on pourrait donc dire : « Ma main est là », puis ajouter *comment* on le sait.

41. « Je sais où j'ai mal », « Je sais que c'est là » sont aussi faux que « Je sais que j'ai mal ». Correct par contre : « Je sais où tu as touché mon bras. »

42. On peut dire : « Il le croit, or il n'en est pas ainsi », mais non : « Il le sait, or il n'en est pas ainsi. » Cela vient-il de la différence entre les états d'âme de la croyance et du savoir? Non. — On peut appeler « état d'âme », disons, ce qui s'exprime dans l'intonation, dans l'attitude, etc. Il serait donc *possible* de parler d'un état d'âme de la conviction; et ce peut être le même, que la croyance qu'il comporte, corresponde à un savoir ou soit fausse. Penser qu'aux mots « croire » et « savoir » doivent forcément correspondre des états différents serait équivalent à croire qu'au mot « Ludwig » et au mot « moi » doivent forcément correspondre des hommes différents parce que les concepts sont différents.

43. Quel genre de proposition est-ce que : « Dans $12 \times 12 = 144$, nous ne *pouvons* pas nous être trompés? » Il faut bien que ce soit une proposition de la logique. — Mais n'est-elle pas la même, ou n'aboutit-elle pas à la même chose que la détermination $12 \times 12 = 144$?

44. Si tu réclames une règle de laquelle il ressorte que sur tel point on ne peut pas s'être trompé, la réponse est que ce n'est pas une règle que nous l'avons appris, mais en apprenant à calculer.

45. La *nature* du calcul, nous en avons fait la connaissance en apprenant à calculer.

46. Mais alors, ne peut-il y avoir description de la façon dont nous nous sommes convaincus de la fiabilité d'un calcul? Que si! Cependant cette description n'amène pas de règle au jour. Mais, et c'est là ce qu'il y a de plus important, il n'y a pas besoin de règle. Rien ne nous fait défaut. Nous calculons selon une règle, et voilà tout.

47. C'est *ainsi* que l'on calcule. Et calculer, c'est *cela*. Ce que, par exemple, nous apprenons à l'école. Oublie cette certitude transcendante qui est liée au concept que tu as de l'esprit.

48. Cependant, sur une masse de calculs, on pourrait en décrire certains comme fiables une fois pour toutes, d'autres comme encore non fixés. Cela est-il une distinction *logique*?

49. Mais pense à ceci : même quand je considère le calcul comme solide, il ne s'agit jamais que d'une décision à des fins pratiques.

50. Quand dit-on : « Je sais que... \times = » ?
Quand on a vérifié le calcul.

51. « Sous quelle forme une faute apparaîtrait-elle ici ? »
Quel genre de proposition est-ce là? Cela aurait à être une proposition logique. Mais d'une logique qui n'est pas employée parce que ce qu'elle enseigne n'est pas enseigné par le canal de propositions. -- C'est une

proposition logique puisqu'elle décrit la situation conceptuelle (interne au langage).

52. Cette situation n'est donc pas la même pour une proposition comme : « A telle distance du soleil existe une planète » et : « Voici une main » (à savoir la mienne). Cette deuxième proposition, on ne peut pas l'appeler une hypothèse. Mais il n'y a pas de limite bien nette entre elles.

53. On pourrait donc donner raison à Moore en l'interprétant ainsi : une proposition disant qu'il y a là un objet physique peut avoir un statut logique équivalant à celui d'une proposition disant qu'il y a là une tache rouge.

54. Il n'est pas vrai, précisons-le, qu'en passant de la planète à ma main l'erreur ne devienne que de plus en plus invraisemblable. Non : il y a un point où elle n'est même plus pensable.

L'indique ceci : sinon, il devrait être pensable que nous nous trompions dans *chacun* de nos énoncés concernant les objets physiques, que tous ceux que nous sommes jamais susceptibles de faire soient faux.

55. Est-il donc possible de faire l'*hypothèse* que n'existent pas tous les objets qui nous entourent? Cette hypothèse ne serait-elle pas semblable à celle selon laquelle nous nous sommes trompés dans tous nos calculs?

56. Si l'on dit : « Peut-être ces planètes n'existent-elles pas et le phénomène lumineux se produit-il d'autre façon », on a quand même besoin de l'exemple d'un objet *qui* existe. Ceci n'existe pas comme existe par exemple...

Ou bien va-t-on dire que la *certitude* est seulement un point qui a fait l'objet d'une construction — un point approché tantôt de plus près, tantôt de plus loin? Non.

Le doute perd son sens de plus en plus. C'est justement ainsi qu'est ce jeu de langage.

Or appartient à la logique tout ce qui décrit un jeu de langage.

57. « Je ne fais pas que supposer, je *sais* que c'est là ma main », cela ne pourrait-il pas être pris comme une proposition de la grammaire? Donc comme *non* temporel.

Mais alors cette proposition n'est-elle pas comme celle-ci : « Je ne fais pas que supposer, je sais que je vois du rouge? »

Et la conséquence : « Il y a donc des objets physiques » n'est-elle pas comme « Il y a donc des couleurs »?

58. Si on prend « Je ne fais pas que, etc. » comme proposition de la grammaire, le « Je », naturellement, ne saurait avoir d'importance. Et cela veut dire à proprement parler : « Il n'y a aucun doute dans ce cas », ou : « Le mot " je ne sais pas " n'a aucun sens dans ce cas ». D'où résulte bien sûr aussi que « Je *sais* » n'en a pas.

59. « Je *sais* » est ici une intuition *logique*. Mais il se trouve que le réalisme ne saurait se prouver par son canal.

60. Il est faux de dire que l'« hypothèse » : « Ceci est un morceau de papier » serait confirmée ou infirmée par une expérience ultérieure et que, dans « Je *sais* que c'est un morceau de papier », le « Je *sais* » se rapporte soit à une telle hypothèse, soit à une détermination logique.

61. Une signification d'un mot est un mode de son utilisation. En effet cette signification est ce que nous apprenons au moment où le mot est incorporé dans notre langage.

62. C'est pourquoi il y a une correspondance entre les concepts de « signification » et de « règle ».

63. Si nous nous représentons les faits autrement qu'ils ne sont, certains jeux de langage perdent de l'importance, d'autres en gagnent. Et c'est ainsi, peu à peu, que se modifie l'emploi du vocabulaire du langage.

64. Compare la signification d'un mot à la « fonction » d'un fonctionnaire. Et « différentes significations » à « différentes fonctions ».

65. Si les jeux de langage changent, changent les concepts et, avec les concepts, les significations des mots.

66. J'émet, concernant la réalité, des assertions dotées de différents degrés de certitude. Comment se montre le degré de certitude? Quelles conséquences a-t-il?

Il peut s'agir par exemple de la certitude de la mémoire ou de la perception. Je puis être sûr de mon affaire mais savoir quelle vérification serait susceptible de me convaincre d'une erreur. Par exemple, je suis absolument sûr de la date d'une bataille mais, si je trouvais mention d'une autre année dans un livre d'histoire ayant une notoriété, je modifierais ma façon de voir et ce n'est pas pour autant que je ne saurais plus que penser de toute espèce de jugement.

67. Pourrions-nous nous représenter un homme qui se tromperait toujours là où nous considérons toute possibilité d'erreur comme exclue et où d'ailleurs nous n'en rencontrons pas?

Cet homme dit par exemple, avec la même certitude

que moi-même (et avec tous les signes de cette certitude), qu'il habite en tel endroit, a tel âge, vient de telle ville, etc., mais se trompe.

Mais quel est alors son comportement devant ce type d'erreurs? Que dois-je supposer?

68. La question est : Que va dire le logicien dans ce cas?

69. J'aimerais dire : « Si je me trompe en *telle* chose, je n'ai aucune garantie que quoi que je dise soit vrai. » Mais cela, autrui ne le dira pas en ce qui me concerne pour cette seule raison, ni moi en ce qui concerne autrui.

70. J'ai habité depuis des mois à l'adresse A, lu mille fois les noms des rues et les numéros des maisons, ai reçu mille lettres et ai donné l'adresse à mille personnes. Si je me trompe sur ce point, cette erreur est à peine moins grave que si je croyais (à tort) que j'écris chinois et non allemand.

71. Si un de mes amis s'imaginait un beau jour avoir vécu longtemps en tel endroit, etc., je n'appellerais pas cela une *erreur*, mais un dérangement mental, peut-être passager.

72. Les croyances fausses de ce genre ne sont pas toutes des erreurs.

73. Mais quelle est la différence entre erreur et dérangement mental? Ou plutôt comment se présente cette différence quand je traite quelque chose comme erreur et quand je le traite comme dérangement mental?

74. Peut-on dire : Une *erreur* n'a pas seulement une cause, mais aussi un fondement? Ce qui veut dire à peu près : l'erreur est susceptible de trouver sa place dans ce que sait correctement celui qui se trompe.

75. Ceci serait-il correct : Si je me contentais de croire à tort qu'il y a là une table devant moi, cela pourrait encore passer pour une erreur ; mais si je croyais à tort que j'ai vu et constamment utilisé chaque jour depuis des mois cette table ou une table semblable, alors ce n'est pas une erreur ?

76. Mon but, naturellement, doit être d'indiquer quels sont les énoncés que l'on souhaiterait faire ici, mais auxquels on ne peut pas attacher de sens.

77. Pour plus de sécurité, je ferai peut-être deux fois une multiplication, ou peut-être la ferai-je recalculer par autrui. Mais la referai-je vingt fois ou la ferai-je calculer à nouveau par vingt personnes ? Y a-t-il là une certaine négligence ? La certitude, après vingt vérifications, serait-elle réellement plus grande ?

78. Et puis-je donner une *raison* pour laquelle elle ne l'est pas ?

79. Que je sois un homme et non une femme, cela se peut vérifier, mais si je disais que je suis une femme et que je veuille expliquer cette erreur en disant que je n'ai pas vérifié mon énoncé, cette explication ne serait pas reconnue comme valable.

80. A la *vérité* de mes énoncés on vérifie la *compréhension* que j'ai de ces énoncés.

81. C'est-à-dire : Il y a des énoncés tels que, si je les fais faux, on en vient à se demander si je les comprends.

82. Ce qui compte comme vérification valable d'un énoncé appartient à la logique — appartient à la description du jeu de langage.

83. La *vérité* de certaines propositions empiriques appartient à notre système de référence.

84. Moore dit qu'il *sait* que la terre a existé longtemps avant qu'il ne naisse. Et, exprimé ainsi, cela semble être un énoncé portant sur sa personne, même si c'est en outre un énoncé sur le monde physique. Que Moore sache telle ou telle chose, cela n'est pas intéressant d'un point de vue philosophique, mais ce qui l'est, c'est que telle ou telle chose puisse être sue, et de quelle façon. Si Moore nous avait dit qu'il sait quelle est la distance entre certaines étoiles, nous pourrions en conclure qu'il s'est engagé dans des recherches spéciales et nous voudrions alors apprendre ce qu'elles sont. Mais Moore choisit précisément un cas où nous tous semblons savoir ce qu'il sait et sans pouvoir dire comment. Je crois par exemple en savoir tout autant que Moore à ce sujet (l'existence de la terre) et, s'il sait qu'il en est bien comme il dit, alors *je* le sais aussi. Car il n'est pas non plus parvenu à cette proposition par un cheminement de pensée que j'aurais pu sans doute prendre, mais que je n'ai pas suivi.

85. Et, pour qu'on ait un tel savoir, que faut-il? Une connaissance de l'histoire, dirons-nous? On doit savoir ce que signifie : la terre existe déjà depuis tant de temps. Car ce n'est pas là chose que doive forcément savoir tout adulte doué de bon sens. — Nous voyons des gens construire et détruire des maisons et cela nous incite à poser la question : « Depuis quand cette maison existe-t-elle? » Mais comment en vient-on à poser la même question, à propos d'une montagne par exemple? Et le concept « terre », est-il donc chez tous les hommes celui d'un corps qui peut naître et périr? Pourquoi ne pourrais-je pas m'imaginer la terre comme plate, mais sans limite dans n'importe quelle direction (y compris la profondeur)? Mais dans ce cas on n'en pourrait pas moins dire encore : « Je sais que cette montagne existait longtemps avant ma naissance. » Et si je rencontrais quelqu'un qui ne le croie pas?

86. Et si, dans ce qu'écrivait Moore, on remplaçait « Je sais » par « J'ai la conviction inébranlable » ?

87. Une proposition assertorique qui pourrait fonctionner comme hypothèse ne peut-elle pas être utilisée également comme un principe fondant la recherche et l'action? *I.e.* : ne peut-elle pas simplement être soustraite à l'emprise du doute, même si ce n'est pas selon une règle explicite. On la prend simplement comme quelque chose qui va de soi, qui n'est jamais mis en question, peut-être même jamais formulé.

88. Il peut se faire par exemple que l'ensemble de notre recherche soit ainsi disposé que, de ce chef, certaines propositions, si jamais elles sont formulées, sont hors doute. Elles gisent à l'écart de la route sur laquelle se meut la recherche.

89. On aimerait dire : « Tout parle en faveur de l'existence de la terre longtemps avant ma naissance, et rien contre. »

Pourtant ne pourrais-je pas croire le contraire? La question est alors : Comment une telle croyance s'exercerait-elle en pratique? Peut-être dira-t-on : « Cela n'importe pas. Une croyance est ce qu'elle est, qu'elle s'exerce en pratique ou non. » On s'imagine que, croyance, elle est toujours la même disposition de l'esprit humain.

90. « Je sais » a une signification primitive, qui est semblable à celle de « Je vois » et qui en est parente. (« Savoir », « voir »)*. Et « Je savais qu'il était dans la pièce, mais il n'y était pas » est semblable à « Je l'ai vu dans la pièce, mais il n'y était pas ». « Je sais » est censé exprimer une relation non entre moi et le sens d'une proposition (comme « Je crois »), mais entre moi et un fait. De telle sorte que le *fait* est enregistré dans ma conscience. (C'est aussi la raison pour laquelle on a

* Dans le texte : (« wissen », « videre »). (N.d.T.)

envie de dire qu'on ne *sait* pas à proprement parler ce qui se passe dans le monde extérieur, mais seulement ce qui se passe dans le domaine de ce qu'il est appelé les données des sens.) L'image du savoir, ce serait alors la perception d'un processus extérieur à partir des rayons lumineux qui le projettent tel qu'il est sur le fond de l'œil et dans la conscience. Mais la question se pose aussitôt de savoir si l'on peut aussi être certain de cette projection. Et cette image montre en vérité la *représentation* que nous nous faisons du savoir, mais non à proprement parler ce qui fonde celle-ci.

91. Quand Moore dit qu'il sait que la terre existait déjà, etc., la plupart d'entre nous lui accorderont qu'elle a existé aussi longtemps, et le croiront aussi quand il dit en être persuadé. Mais a-t-il également de quoi *fonder* correctement sa conviction? Car sinon, quoi qu'il en soit, il ne le *sait* pas (Russell)

92. Reste toutefois la possibilité de demander : « Quelqu'un peut-il avoir une raison plausible de croire que la terre n'existe que depuis peu, disons seulement depuis sa naissance? » Supposons qu'on le lui ait toujours dit; aurait-il une bonne raison d'en douter? Des hommes ont cru qu'ils pouvaient faire pleuvoir; pourquoi un roi n'aurait-il pu être élevé dans la croyance que le monde a commencé avec lui? Et si Moore et ce roi, se rencontrant, en venaient à discuter, Moore pourrait-il réellement établir que ce qu'il croit est la croyance juste? Je ne dis pas que Moore ne pourrait pas convertir le roi à ses vues, mais ce serait une conversion d'un genre particulier : le roi serait amené à considérer le monde d'une autre façon.

Pense que ce qui nous convainc souvent de la *rectitude* d'une façon de voir, c'est sa *simplicité* ou sa *symétrie*, *i.e.* : que c'est ainsi que nous sommes amenés à nous rendre à cette façon de voir. Et alors on dit tout simplement quelque chose du genre : « C'est forcément *comme ça*. »

93. Les propositions qui re-présentent ce que Moore « *sait* » sont toutes d'un genre tel que l'on peut difficilement se représenter *pourquoi* quelqu'un irait croire le contraire. Par exemple la proposition selon laquelle Moore a vécu à proximité immédiate de la terre. — Là encore je peux parler de moi-même au lieu de Moore. Qu'est-ce qui pourrait m'inciter à croire le contraire? Ou un souvenir, ou quelque chose qui m'aurait été dit. Tout ce que j'ai vu ou entendu contribue à me convaincre qu'il n'y a pas un homme qui se soit jamais éloigné de la terre. Rien dans mon image du monde ne parle pour une vue contraire.

94. Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux.

95. Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à une sorte de mythologie. Et leur rôle est semblable à celui des règles d'un jeu; et ce jeu, on peut aussi l'apprendre de façon purement pratique, sans règles explicites.

96. On pourrait se représenter certaines propositions, empiriques de forme, comme solidifiées et fonctionnant tels des conduits pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées; et que cette relation se modifierait avec le temps, des propositions fluides se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant.

97. La mythologie peut se trouver à nouveau prise dans le courant, le lit où coulent les pensées peut se déplacer. Mais je distingue entre le flux de l'eau dans le lit de la rivière et le déplacement de ce dernier; bien qu'il n'y ait pas entre les deux une division tranchée.

98. Mais si on venait nous dire : « La logique est donc elle aussi une science empirique », on aurait tort. Ce qui est juste, c'est ceci : la même proposition peut être traitée à un moment comme ce qui est à vérifier par l'expérience, à un autre moment comme une règle de la vérification.

99. Et même le bord de cette rivière est fait en partie d'un roc solide qui n'est sujet à aucune modification ou sinon à une modification imperceptible, et il est fait en partie d'un sable que le flot entraîne puis dépose ici et là.

100. Les vérités dont Moore dit qu'il les sait sont telles que, soit dit en passant, nous tous les savons si lui les sait.

101. Ce pourrait être par exemple une proposition telle que : « Mon corps n'a jamais disparu pour réapparaître quelque temps après. »

102. Ne serais-je pas susceptible de croire qu'un jour, sans le savoir, par exemple en état d'inconscience, je me suis trouvé transporté loin de la terre, et que même d'autres le savent mais ne me le disent pas? Mais ceci ne concorderait absolument pas avec le reste de mes convictions. Non que je puisse décrire le système de ces convictions. Mais mes convictions forment un système, une construction.

103. Et maintenant si je disais : « C'est ma conviction inébranlable que, etc. », cela veut dire, dans le cas présent aussi, que je ne suis pas parvenu à cette conviction consciemment en suivant un processus de pensée déterminé, mais qu'elle est à tel point ancrée dans toutes mes *questions et réponses* que je ne peux pas y toucher.

104. Je suis également convaincu par exemple que le soleil n'est pas un trou dans la voûte des cieux.

105. Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments; au contraire il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital.

106. Prenons un enfant à qui un adulte aurait raconté qu'il serait déjà allé sur la lune. L'enfant me le raconte et je dis que ce n'est là qu'une plaisanterie, que cet homme n'est jamais allé sur la lune, que personne n'est jamais allé sur la lune, que la lune est loin, très loin de nous, que l'on ne peut pas y monter ni y aller en avion. — Mais si l'enfant s'y entête : peut-être y aurait-il quand même une façon d'y aller, c'est seulement que je ne la connais pas, etc., que pourrais-je rétorquer? Que pourrais-je rétorquer aux membres adultes d'une tribu qui croient que des gens vont parfois sur la lune (peut-être est-ce ainsi qu'ils interprètent leurs rêves), mais qui reconnaissent néanmoins que l'on ne peut y monter ou y aller en volant par des moyens ordinaires? — Mais un enfant, à l'ordinaire, ne persistera pas dans une telle croyance et sera bientôt convaincu par ce que nous lui disons sérieusement.

107. N'est-ce pas là tout à fait la façon dont on peut apprendre à un enfant à croire à un Dieu ou à ne pas y croire, et cela selon que l'on pourra produire pour l'une ou l'autre de ces croyances des raisons apparemment plausibles?

108. « Mais n'y a-t-il donc pas là de vérité objective? N'est-il pas vrai, ou bien faux, que quelqu'un est allé sur la lune? » Si nous pensons à l'intérieur de notre

système, il est sûr que personne n'est jamais allé sur la lune. Non seulement jamais rien de ce genre ne nous a été rapporté sérieusement par des gens raisonnables, mais encore tout le système de notre physique nous interdit de le croire. En effet celle-ci requiert des réponses à des questions telles que : « Comment s'est-il affranchi de la pesanteur? », « Comment a-t-il pu vivre sans atmosphère? » et mille autres questions qui ne pourraient pas recevoir de réponse. Mais qu'en serait-il si, au lieu de toutes ces réponses, on nous objectait : « Nous ne savons pas *comment* on va sur la lune mais ceux qui y arrivent reconnaissent aussitôt qu'ils y sont; et puis toi non plus tu ne peux pas tout expliquer. » Quelqu'un qui parlerait ainsi, nous nous sentirions intellectuellement très loin de lui.

109. « Une proposition empirique est susceptible de *vérification* » (disons-nous). Mais comment? et par quoi?

110. Qu'est-ce qui *vaut* comme vérification de la proposition empirique? — « Mais est-ce là une vérification suffisante? Et, si elle l'est, ne faut-il pas qu'elle soit reconnue comme telle dans la logique? » — Comme s'il n'y avait pas un moment où la quête du fondement parvient à un terme. Mais ce terme, ce n'est pas la présupposition non fondée, c'est la manière non fondée de procéder.

111. « Je *sais* que je n'ai jamais été sur la lune. » Cela sonne de toute autre façon, compte tenu des circonstances effectives, que cela le ferait si bon nombre d'hommes étaient allés sur la lune, certains peut-être sans le savoir eux-mêmes. Dans *ce* cas, on pourrait donner des raisons pour ce savoir. N'y a-t-il pas là une relation semblable à celle qui existe entre la règle générale de la multiplication et des multiplications déterminées qui ont été exécutées?

Voici ce que je veux dire : Que je n'aie pas été sur la lune est pour moi une chose *tout aussi* bien établie que

peut l'établir n'importe quelle raison qui pourrait en être donnée.

112. N'est-ce pas ce que Moore veut dire lorsqu'il dit qu'il *sait* toutes ces choses-là? — Mais ce dont il s'agit en réalité, est-ce de ceci : qu'il le sait — ou n'est-ce pas plutôt de cela : qu'il faut, pour nous, que certaines de ces propositions tiennent d'elles-mêmes solidement?

113. Quelqu'un qui veut nous apprendre la mathématique ne commencera pas par nous assurer qu'il *sait* que $a + b$ est égal à $b + a$.

114. Qui n'est certain d'aucun fait ne peut non plus être certain du sens de ses mots.

115. Qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude.

116. Au lieu de « Je sais... », Moore ne pouvait-il pas dire : « Il est solidement fixé pour moi que...? » Et même aussi : « Il est solidement fixé pour moi et pour beaucoup d'autres... »

117. Pourquoi ne m'est-il pas possible de douter de ce que je n'ai jamais été sur la lune? Et comment pourrais-je essayer de le faire?

D'emblée, l'hypothèse que pourtant j'y serais peut-être allé me paraîtrait *oiseuse*. Rien n'en découlerait, rien n'en serait expliqué. Elle ne se rattacherait à rien dans ma vie.

Si je dis : « Rien ne parle pour et tout parle contre », cela présuppose déjà un principe du « parler pour et contre ». Autrement dit, il faut que je puisse dire ce qui *parlerait* pour cette hypothèse.

118. Serait-il alors correct de dire : Personne jusqu'à présent n'a ouvert mon crâne pour voir s'il contient un

cerveau; mais tout parle pour qu'on y en trouve un, et rien contre?

119. Mais peut-on dire également : Tout parle pour que la table qui est là y soit encore lorsque personne ne la voit, et rien contre. En effet qu'est-ce qui va parler pour cela?

120. S'il se trouvait, cependant que quelqu'un en doute, comment ce doute se manifesterait-il pratiquement? Et ne pourrions-nous pas le laisser tranquillement douter, étant donné que de toute façon cela ne fait aucune différence?

121. Peut-on dire : « Où manque le doute, manque aussi le savoir »?

122. Pour douter, ne faut-il pas des raisons qui fondent le doute?

123. Où que je regarde, je ne vois pas de raison qui me fonde à douter que...

124. Ce que je veux dire : Nous utilisons des jugements comme principes de l'acte de juger.

125. Si un aveugle me demandait : « As-tu deux mains? », ce n'est pas en regardant que je m'en assurerais. Oui, je ne sais pas pourquoi j'irais faire confiance à mes yeux si j'en étais à en douter. Oui, pourquoi ne seraient-ce pas mes *yeux* que j'irais vérifier en regardant si je vois mes deux mains? *Qu'est-ce qui est à vérifier, et par quoi?! (Qui décide de ce qui est solidement fixé?)*

Et qu'est-ce que cela signifie d'énoncer que ceci ou cela est solidement fixé?

126. Je ne suis pas plus certain de la signification de

mes mots que de jugements déterminés. Puis-je douter de ce que cette couleur s'appelle « bleu »?

(Mes) doutes forment un système.

127. En effet comment sais-je que quelqu'un doute? Comment sais-je qu'il emploie comme moi les mots : « J'en doute »?

128. C'est dès l'enfance que j'ai appris à juger de cette sorte. Juger, *c'est cela*.

129. C'est ainsi que j'ai appris à juger; c'est *cela* que j'ai appris à connaître comme jugement.

130. Mais n'est-ce pas l'expérience qui nous enseigne à juger *de la sorte*, c'est-à-dire : nous enseigne qu'il est correct de juger de la sorte? Mais comment l'expérience nous l'*enseigne-t-elle*? Il *nous* est loisible de le tirer d'elle, mais l'expérience ne nous recommande pas de tirer d'elle quoi que ce soit. Est-elle un *fondement* (et non seulement la cause) de notre façon de juger ainsi, nous n'avons toujours pas de fondement pour le voir comme fondement.

131. Non, l'expérience n'est pas le fondement de notre jeu de jugement. Ni, non plus, son remarquable succès.

132. Des hommes ont jugé qu'un roi peut faire pleuvoir; *nous* disons que c'est là contredire toute expérience. Aujourd'hui, on juge que l'aéroplane, la radio, etc. sont des moyens de rapprochement des peuples et de diffusion de la culture.

133. Dans des circonstances ordinaires, ce n'est pas en regardant que je me convaincs que j'ai deux mains. *Pourquoi* non? L'expérience l'a-t-elle établi comme non nécessaire? Ou (également) : Avons-nous, d'une façon ou d'une autre, appris une loi générale d'induction et lui

faisons-nous confiance là aussi? — Mais pourquoi aurions-nous appris d'emblée *une loi générale* et non en même temps la loi particulière?

134. Si j'ai mis un livre dans un tiroir, je présume qu'il s'y trouve, à moins que... « L'expérience me donne toujours raison. Il ne s'est encore présenté aucun cas digne de foi où un livre aurait (simplement) disparu. » Le cas s'est *souvent* présenté que l'on n'ait jamais retrouvé un livre alors qu'on croyait savoir avec certitude où il était. — Mais l'expérience ne nous en apprend pas moins en réalité qu'un livre, par exemple, ne disparaît pas. (Comme s'il s'évaporait peu à peu.) — Mais est-ce cette expérience que nous avons des livres, etc., qui nous incite à présumer que le livre ne s'est pas évanoui? Supposons maintenant que, dans des circonstances nouvelles, nous constatons que des livres disparaissent, ne modifierions-nous pas ce que nous présumons? Peut-on nier l'effet qu'exerce l'expérience sur notre système de présomptions?

135. Mais ne suivons-nous pas tout simplement le principe selon lequel ce qui s'est *toujours* produit encore se produira (ou quelque chose de similaire)? — Qu'est-ce que cela veut dire, suivre ce principe? L'incluons-nous réellement dans notre raisonnement? Ou bien est-il simplement la *loi naturelle* que nous suivons en apparence dans nos inférences? Il se peut que ce soit ce dernier cas. Ce principe n'est pas un moment de notre réflexion.

136. Quand Moore dit qu'il *sait* ceci et cela, il ne fait en réalité qu'énumérer des propositions empiriques que nous affirmons sans les vérifier spécialement, donc des propositions qui jouent un rôle logique particulier dans le système de nos propositions empiriques.

137. Même si l'homme le plus digne de foi m'assure qu'il *sait* qu'il en est de telle ou telle façon, cela seul ne

peut pas me convaincre qu'il le sait; mais seulement qu'il croit le savoir. C'est pourquoi l'assurance que donne Moore de savoir... ne peut pas présenter d'intérêt pour nous. Par contre les propositions qu'énumère Moore comme exemples de telles vérités faisant l'objet d'un savoir sont, elles, intéressantes. Non parce que quelqu'un sait leur vérité, ou croit la savoir, mais parce qu'elles jouent toutes un rôle *semblable* dans le système de nos jugements empiriques.

138. Ainsi ce n'est pas par le biais d'une investigation que nous parvenons à une seule d'entre elles.

Il y a par exemple des recherches historiques, des recherches sur la forme de la terre et aussi sur son âge, mais il n'y en a pas concernant l'existence de la terre au cours des cent dernières années. Assurément nombre d'entre nous entendent parler de cette période, ils ont des informations que leur donnent parents et grands-parents; mais ceux-ci ne peuvent-ils pas se tromper? — « Non-sens, dira-t-on, comment tous ces gens pourraient-ils bien se tromper! » Mais est-ce là un argument? N'y a-t-il pas là simplement rejet d'une idée? Et en quelque sorte détermination d'un concept? Car si je parle là d'une erreur possible, cela modifie le rôle que jouent dans notre vie « erreur » et « vérité ».

139. Pour établir une pratique, les règles ne suffisent pas, il y faut aussi des exemples. Nos règles laissent des échappatoires ouvertes et la pratique doit parler pour elle-même.

140. Nous n'apprenons pas la pratique du jugement empirique en apprenant des règles; on nous apprend des *jugements* ainsi que leur lien avec d'autres jugements. C'est *une totalité* de jugements qui nous est rendue plausible.

141. Si nous commençons à *croire* quelque chose, ce n'est pas une proposition isolée mais un système entier

de propositions. (La lumière se répand graduellement sur le tout.)

142. Ce ne sont pas des axiomes isolés qui me paraissent évidents, mais un système dans lequel conséquences et prémisses s'accordent un appui *mutuel*.

143. On me raconte par exemple que quelqu'un a fait il y a longtemps l'escalade de cette montagne. Vais-je toujours enquêter sur le degré de confiance à accorder à celui qui me le raconte, ou pour savoir si cette montagne a existé il y a longtemps? Un enfant apprend qu'il y a des gens dignes ou non dignes de foi longtemps après avoir appris les faits qui lui sont racontés. Mais que cette montagne existe depuis longtemps déjà, il *ne* l'apprend *pas du tout*; *i.e.* cette question ne se pose pas du tout. L'enfant, pour ainsi dire, avale cette conséquence avec *ce* qu'il apprend.

144. L'enfant apprend à croire une masse de choses. C'est-à-dire : il apprend, par exemple, à agir selon ces choses qu'il croit. L'enfant se forme peu à peu un système de ce qu'il croit — un système où nombre d'éléments se fixent comme inébranlables, mais où nombre d'éléments également sont plus ou moins mobiles. Ce qui est fixé l'est non pour sa qualité intrinsèque de clarté ou d'évidence, mais parce que solidement maintenu par tout ce qu'il y a alentour.

145. On a envie de dire : « *Toutes* mes expériences montrent qu'il en est ainsi. » Mais comment le font-elles? En effet cette dernière proposition, qu'elles montrent, appartient elle aussi à une interprétation particulière de ces expériences.

« Que je regarde cette proposition comme certainement vraie caractérise également l'interprétation que je fais de l'expérience. »

146. Nous nous faisons de la terre *l'image* d'une

sphère qui flotte librement dans l'espace et qui en cent ans ne s'altère pas de manière substantielle. J'ai dit : « Nous nous faisons l'image, etc. », et cette image va maintenant nous aider à porter un jugement sur différents états de choses.

Je peux bien sûr calculer la dimension d'un pont, souvent aussi calculer si là un pont est une meilleure solution qu'un bac, etc., mais il faut bien que je commence quelque part avec une hypothèse ou une décision.

147. L'image de la terre comme sphère est une *bonne* image, elle fait ses preuves partout, c'est aussi une image simple — bref nous travaillons avec elle sans la mettre en doute.

148. Pourquoi ne m'assuré-je pas que j'ai encore deux pieds lorsque je veux me lever de mon siège? Il n'y a pas de pourquoi. Simplement, je ne le fais pas. C'est ainsi que j'agis.

149. Mes jugements eux-mêmes caractérisent la façon dont je juge; ils caractérisent l'essence de l'acte de juger.

150. Comment un homme juge-t-il quelle est sa main droite et quelle est sa main gauche? Comment sais-je que mon jugement coïncidera avec celui d'autrui? Comment sais-je que cette couleur est du bleu? Si dans ces cas je ne *me* fais pas confiance, pourquoi irais-je faire confiance au jugement d'autrui? Y a-t-il un pourquoi? Ne dois-je pas commencer quelque part à faire confiance? C'est-à-dire : il faut que quelque part je commence à ne pas douter; et ce n'est pas là, pour ainsi dire, une procédure trop précipitée mais excusable; non, cela est inhérent à l'acte de juger.

151. J'aimerais dire : Moore ne *sait* pas ce qu'il affirme savoir, mais c'est là pour lui quelque chose de

solidement fixé, comme pour moi; le considérer comme solidement fixé est inhérent à la *méthode* selon laquelle nous doutons et nous livrons à des investigations.

152. Les propositions qui pour moi sont solidement fixées, je ne les apprends pas explicitement. Je peux les *trouver* après coup, comme je trouve l'axe de rotation d'un corps en révolution. L'axe n'est pas fixé au sens où il serait maintenu fixe, mais c'est le mouvement tout alentour qui le détermine comme immobile.

153. Personne ne m'a enseigné que mes mains ne disparaissent pas lorsque je ne leur prête pas attention. On ne peut pas dire non plus que je présuppose la vérité de cette proposition chaque fois que j'en fais l'assertion (comme si celle-ci reposait sur la proposition), alors que cette dernière ne prend de sens que grâce à tout ce dont nous faisons l'assertion d'autre part.

154. Il y a des cas où un homme donne des signes de doute (alors que nous-mêmes ne doutons pas), des cas d'une nature telle que nous ne pouvons pas comprendre en toute assurance comme signes de doute les signes qu'il émet.

C'est-à-dire : pour que nous comprenions comme tels ses signes de doute, il doit ne les donner que dans des cas déterminés et non dans d'autres.

155. Il y a certaines circonstances où l'homme ne peut pas se *tromper*. (« Peut » est ici employé logiquement, la proposition ne dit pas que dans ces circonstances l'homme ne peut rien dire de faux.) Si Moore énonçait le contraire de ces propositions qu'il déclare certaines, non seulement nous ne serions pas de son avis, mais nous le tiendrions pour dément.

156. Pour que l'homme se trompe, encore faut-il que déjà il juge selon le modèle propre à l'espèce humaine.

157. Et si un homme ne pouvait pas se souvenir s'il a toujours eu cinq doigts ou deux mains? Le compren-drions-nous? Pourrions-nous être sûrs de le comprendre?

158. Enfants, nous apprenons des faits, par exemple que tout homme a un cerveau, et nous y ajoutons foi. Je crois qu'il y a une île, l'Australie, qui a telle forme, etc., je crois que j'ai eu des aïeux, que les gens qui se donnaient pour mes parents étaient réellement mes parents, etc. Cette croyance peut ne jamais avoir été exprimée, et même la pensée qu'il en est ainsi peut ne jamais avoir été pensée.

160. L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient *après* la croyance.

161. J'ai appris une masse de choses, je les ai admises par confiance en l'autorité d'êtres humains, puis au cours de mon expérience personnelle, nombre d'entre elles se sont trouvées confirmées ou infirmées.

162. Ce qui est écrit dans les manuels scolaires, dans le livre de géographie par exemple, je le tiens en général pour vrai. Pourquoi? Je dis: Tous ces faits ont été confirmés des centaines de fois. Mais comment le sais-je? Quel témoignage en ai-je? J'ai une image du monde. Est-elle vraie ou fausse? Elle est avant tout le substrat de tout ce que je cherche et affirme. Les propositions qui la décrivent ne sont pas toutes également sujettes à vérification.

163. Y a-t-il quelqu'un pour jamais vérifier si cette table qui est là y reste lorsque personne ne lui prête attention?

Nous vérifions l'histoire de Napoléon, mais non si tout ce qui nous est rapporté de lui repose sur l'illusion ou l'imposture ou autre chose de ce genre. Oui, même si nous vérifions, nous présumons déjà ce faisant quelque chose que l'on ne vérifie pas. Vais-je dire

maintenant que l'expérimentation à laquelle je me livre, p. ex. pour vérifier une proposition, présuppose la vérité de la proposition selon laquelle l'appareil que je crois y voir (et autres choses de ce genre) y est réellement?

164. Vérifier, cela n'a-t-il pas un terme?

165. Un enfant pourrait dire à un autre : « Je sais que la terre est vieille de plusieurs centaines d'années » et cela voudrait dire : Je l'ai appris.

166. La difficulté, c'est de nous rendre compte du manque de fondement de nos croyances.

167. Que nos énoncés empiriques n'aient pas tous le même statut, cela est clair : en effet on peut isoler une proposition empirique en la fixant et, d'une telle proposition, faire une norme de la description.

Pensons aux investigations en chimie. Lavoisier se livre dans son laboratoire à des expérimentations sur des substances et conclut que telle chose se produit au cours de la combustion. Il ne dit pas que cela pourrait se passer autrement un autre jour. Il adhère à une image déterminée du monde, bien sûr une image qu'il n'a pas inventée, mais qu'il a apprise enfant. Je dis image du monde et non hypothèse parce que ce qui est là en cause constitue pour sa recherche un fondement qui va de soi et qui n'est pas même formulé comme tel.

168. Mais quel rôle joue alors cette présupposition que, toutes conditions égales, une substance A réagira toujours de la même façon à une substance B? Ou cela est-il inhérent à la définition d'une substance?

169. On pourrait penser qu'il y aurait des propositions exprimant qu'une chimie est *possible*. Et ce seraient des propositions d'une science de la nature. En effet sur quoi s'appuieraient-elles sinon sur l'expérience?

170. Je crois ce que des hommes me transmettent d'une certaine manière. C'est ainsi que je crois des faits géographiques, chimiques, historiques, etc. C'est ainsi que j'*apprends* les sciences. Et certes, apprendre repose naturellement sur croire.

Celui qui a appris que le mont Blanc est un 4 000 mètres, celui qui l'a contrôlé sur la carte, dit qu'il le *sait*.

Et peut-on dire maintenant : Nous accordons ainsi notre confiance parce que cela s'est révélé efficace ainsi?

171. Une raison essentielle pour Moore d'admettre qu'il n'est pas allé sur la lune, c'est que personne n'y a été ni n'a *pu* y aller; et cela, nous le croyons sur la base de ce que nous apprenons.

172. On peut bien dire : « Il faut quand même qu'il y ait un principe à la base de cette confiance »; mais que peut apporter un tel principe? Est-il plus qu'une loi naturelle du « tenir-pour-vrai »?

173. Ce que je crois est-il donc en mon pouvoir? ou encore ce que je crois inébranlablement?

Je crois qu'il y a là un siège. Ne puis-je pas me tromper? Mais puis-je croire que je me trompe? Oui, puis-je même le prendre en considération? — Et ne *pourrais-je* pas aussi m'en tenir à ce que je crois, quel que soit ce dont je fais l'expérience ultérieurement? Mais alors ma croyance est-elle *fondée*?

174. J'agis en *toute* certitude. Mais cette certitude est la mienne.

175. « Je le sais », dis-je à autrui; et là il y a une justification. Mais il n'y en a pas pour ma croyance.

176. Dans certains cas, au lieu de « Je le sais », on peut dire : « C'est ainsi, tu peux t'y fier. » Mais dans

d'autres cas : « Je l'ai appris il y a déjà des années »,
et d'autres fois : « Je suis sûr que c'est ainsi. »

177. Ce que je sais, je le crois.

178. L'usage erroné que fait Moore de la proposition
« Je sais... » réside en ceci qu'il la considère comme une
déclaration dont il y a aussi peu à douter que par exemple
de « J'ai mal ». Et comme de « Je sais qu'il en est ainsi »
suit « Il en est ainsi », voilà donc qui ne peut pas être
mis en doute non plus.

179. Il serait correct de dire « Je crois... » a une vérité
subjective; mais « Je sais... » n'en a pas.

180. Ou encore : « Je crois... », c'est se professer,
non « Je sais... ».

181. Et si Moore, au lieu de « Je sais... », avait dit :
« Je jure... »?

182. La plus primitive représentation que l'on se
fasse, c'est que la terre n'a *jamais* eu de commence-
ment. Aucun enfant n'a de raison de se demander
depuis combien de temps la terre a déjà existé puisque
c'est *sur* elle que se produit tout changement. Si ce
qu'on appelle la terre a réellement pris naissance un
jour, ce qui est suffisamment difficile à se représenter,
on admet naturellement que ce commencement a eu lieu
dans des temps inconcevablement reculés.

183. « Il est certain que Napoléon, après la bataille
d'Austerlitz... Bon, mais il est également certain que la
terre existait alors. »

184. « Il est certain que nous ne sommes pas arrivés
d'une autre planète sur celle-ci il y a cent ans. » Soit,
aussi certain que le sont ces choses-là.

185. Il me paraîtrait ridicule de vouloir douter de l'existence de Napoléon; mais si je rencontrais quelqu'un qui doute de l'existence de la terre il y a cent cinquante ans, je serais peut-être davantage enclin à tendre l'oreille car voilà quelqu'un qui met en doute tout notre système d'évidence. Il ne me paraît pas que ce système soit plus certain qu'une certitude en son sein.

186. « Je pourrais admettre que Napoléon n'a jamais existé, qu'il est un mythe, mais non que la *terre* n'existait pas il y a cent cinquante ans. »

187. « *Sais-tu que la terre existait alors? — Bien sûr je le sais. Je le tiens de quelqu'un qui s'y connaît tout à fait.* »

188. Il me semble que celui qui doute de l'existence de la terre à cette époque devrait forcément s'en prendre à la nature de toute preuve historique. Et de celles-ci je ne peux pas dire qu'elles sont assurément *justes*.

189. Il y a bien un moment où il faut passer de l'explication à la simple description.

190. Ce que nous appelons preuve historique indique que la terre a existé déjà longtemps avant ma naissance; — l'hypothèse contraire n'a *rien* pour elle.

191. Mais si tout parle pour une hypothèse, et rien contre, est-elle certainement vraie? On peut la désigner comme telle. — Mais va-t-elle certainement coïncider avec la réalité, avec les faits? — En posant cette question, tu es déjà en train de te mouvoir dans un cercle.

192. La justification, cela existe certes; mais la justification a un terme.

193. Qu'est-ce que cela veut dire, que la vérité d'une proposition soit *certaine*?

194. Par le mot « certain », nous exprimons la conviction totale, l'absence du moindre doute, et nous cherchons par là à convaincre autrui. C'est là la *certitude* subjective.

Mais quand y a-t-il de l'objectivement certain? — Quand une erreur n'est pas possible. Mais quel genre de possibilité est-ce là? Ne faut-il pas que l'erreur soit *logiquement* exclue?

195. Si je crois être assis dans ma chambre et que cela ne soit pas, on ne dira pas que j'ai fait une *erreur*. Mais quelle est la différence de nature entre une erreur et ce cas?

196. Une preuve sûre est celle que nous *admettons* comme absolument sûre, celle d'après laquelle nous *agissons* avec assurance sans le moindre doute.

Ce que nous appelons « erreur » joue un rôle bien déterminé dans nos jeux de langage; en joue un aussi ce que nous considérons comme preuve apportant un témoignage sûr.

197. Mais ce serait non-sens de dire que nous considérons quelque chose comme témoignage de preuve sûr parce que certainement vrai.

198. Ce que nous devons plutôt considérer en premier lieu, c'est le rôle de la décision que l'on prend en faveur d'une proposition ou contre elle.

199. L'emploi de « vrai ou faux » a ceci de fallacieux que tout se passe comme si on disait « cela s'accorde

avec les faits ou non », alors que ce qui est en question précisément, c'est cet « accord ».

200. « Cette proposition est vraie ou fausse » : à proprement parler, cela veut seulement dire qu'il faut qu'il y ait possibilité de décider en sa faveur ou contre elle. Mais cela ne dit pas sous quelles espèces se présente ce sur quoi fonder une telle décision.

201. Supposons cette question : « Est-il vraiment correct de nous fier au témoignage de notre mémoire (ou de nos sens) comme nous le faisons? »

202. Les propositions certaines de Moore énoncent presque que nous aurions un droit à nous fier à ce témoignage.

203. [Tout¹ ce que nous regardons comme témoignage indique que la terre existait longtemps déjà avant ma naissance. L'hypothèse opposée n'a pas le moindre commencement de confirmation.

Même si tout parle *pour* une hypothèse et rien contre, est-elle objectivement sûre? On peut l'appeler ainsi. Mais s'accorde-t-elle *absolument* avec le monde des faits? Dans le meilleur des cas elle nous montre ce que veut dire « s'accorder ». Nous trouvons difficile de nous la représenter comme fausse, mais également difficile d'en faire une application.]

En quoi consiste donc cet accord, sinon en ceci que ce qui est preuve manifeste dans ces jeux de langage parle pour notre proposition? (*Tractatus logico-philosophicus*).

204. Or fonder le témoignage de ces preuves, le justifier, cela connaît un terme; mais le terme, ce n'est pas que certaines propositions nous apparaissent à l'évidence comme vraies immédiatement donc ce

1. Passage raturé (N. d. É.).

n'est pas, de notre part, une sorte de *voir*; le terme, c'est notre *action* qui se trouve à la base du jeu de langage.

205. Si le vrai est ce qui est fondé, alors le fondement n'est pas *vrai*, ni faux non plus.

206. A quelqu'un qui nous demanderait : « Mais ceci est-il *vrai*? », nous pourrions dire « Oui »; et s'il en demandait le fondement, nous pourrions dire : « Je ne peux pas te le donner, mais tu seras aussi de cet avis si tu en apprends davantage. »

Si ce n'en venait pas là, cela signifierait que, par exemple, il ne peut pas apprendre l'histoire.

207. « C'est un coup du sort étrange : tous les hommes dont on a ouvert le crâne avaient un cerveau! »

208. Je parle au téléphone avec New York. Mon ami me dit que ses petits arbres portent des bourgeons comme ceci et comme cela. Je suis alors convaincu que cet arbre est un... Suis-je également convaincu que la terre existe?

209. L'existence de la terre est plutôt une partie de *l'image* totale qui forme pour moi le point de départ de la croyance.

210. Ma conversation téléphonique avec New York renforce-t-elle ma conviction que la terre existe?

Il y a bien des choses qui pour nous semblent solidement fixées et qui disparaissent de la circulation. Elles sont pour ainsi dire poussées sur une voie de garage.

211. Or elles donnent leur forme à nos façons de voir, à nos recherches. Peut-être en a-t-on disputé un jour. Mais peut-être ont-elles appartenu depuis des temps immémoriaux à *l'échafaudage* de toutes nos façons de voir. (Chaque être humain a des parents.)

212. Dans certaines circonstances, nous considérons qu'un calcul, par exemple, est suffisamment contrôlé. Qu'est-ce qui nous en donne le droit? L'expérience? N'a-t-elle pas pu nous induire en erreur? Il faut bien en finir quelque part avec la recherche de justifications, et reste alors la proposition : que c'est *ainsi* que nous calculons.

213. Nos « propositions empiriques » ne forment pas une masse homogène.

214. Qu'est-ce qui m'empêche de supposer que cette table, hors la vue de quiconque, ou disparaît ou se modifie quant à sa forme et sa couleur et qu'elle revient à son état ancien dès qu'on la regarde à nouveau? — « Mais qui ira bien supposer quelque chose de ce genre? », serait-on disposé à dire.

215. Ici nous voyons que l'idée d'un « accord avec la réalité » n'a pas une application claire.

216. La proposition : « C'est écrit. »

217. Un homme qui présumerait que *tous* nos calculs sont incertains et que nous ne pouvons nous fier à aucun d'entre eux (il le justifierait en disant qu'il y a partout possibilité d'erreur), nous le donnerions peut-être pour fou. Mais pouvons-nous dire qu'il soit dans l'erreur? N'est-ce pas simplement qu'il réagit autrement : nous nous fions à eux, lui non; nous sommes sûrs, lui non.

218. Puis-je croire, fût-ce un instant, que j'aie jamais été dans la stratosphère? Non. Alors *sais-je* le contraire — comme Moore?

219. Pour moi en tant qu'homme doué de raison, il ne peut y avoir doute à ce sujet. — Voilà, justement.

220. L'homme doué de raison *n'a pas* certains doutes.

221. Puis-je douter de ce dont je *veux* douter?

222. Il m'est impossible de mettre en doute que je n'ai jamais été dans la stratosphère. Le sais-je pour cela, est-ce vrai pour cela?

223. Ne se pourrait-il pas que justement je sois fou et que je ne mette pas en doute ce que je devrais absolument mettre en doute?

224. « Je sais que cela n'est pas arrivé parce que, si c'était arrivé, je n'aurais pu avoir la possibilité de l'oublier. »

· Mais, à supposer que ce soit arrivé, tu l'aurais bel et bien oublié. Et comment sais-tu que tu n'aurais pas pu avoir la possibilité de l'oublier? N'est-ce pas seulement à partir de l'expérience antérieure?

225. Ce à quoi je m'en tiens fermement, ce n'est pas *une* proposition, mais un nid de propositions.

226. Puis-je même honorer d'une prise en considération sérieuse l'hypothèse que j'aurais été un jour sur la lune?

227. « En effet est-ce là quelque chose que l'on peut oublier? »

228. « En de telles circonstances, les gens ne disent pas : " Peut-être l'avons-nous tous oublié ", ou autre chose de semblable, mais ils présument que... »

229. Ce que nous disons reçoit son sens du reste de nos actions.

230. Nous nous demandons : Que faire d'un énoncé

tel que « Je sais... »? Car ce n'est pas de processus mentaux ou d'états mentaux qu'il est question.

Et c'est *ainsi* qu'il faut décider si quelque chose est un savoir ou n'en est pas un.

231. Si quelqu'un mettait en doute l'existence de la terre il y a cent ans, la *raison* pour laquelle je ne le comprendrais pas, c'est que je ne saurais pas ce à quoi il accorderait encore valeur de témoignage ou non.

232. « Chacun de ces faits pris isolément, nous pouvons les mettre en doute, mais *tous* nous ne pouvons pas les mettre en doute. »

Ne serait-il pas plus correct de dire : « *tous* nous ne les mettons pas en doute ». »

Que nous ne les mettions pas en doute tous, c'est tout simplement la façon dont nous jugeons, donc dont nous agissons.

233. A un enfant qui me demanderait si la terre existait déjà avant ma naissance, je répondrais qu'elle n'existe pas seulement depuis ma naissance, mais qu'elle existait bien, bien longtemps avant. Et j'aurais alors le sentiment de dire quelque chose de drôle. Un peu comme si l'enfant m'avait demandé si telle montagne est plus haute qu'une grande maison qu'il vient de voir. Devant la question, je ne pourrais apporter de réponse qu'à quelqu'un à qui j'aurais auparavant transmis une image du monde.

Si je réponds avec assurance à cette question, d'où me vient cette assurance?

234. Je crois que j'ai des ancêtres et que tout homme en a. Je crois qu'il y a des villes différentes et crois de toute façon aux données principales de la géographie et de l'histoire. Je crois que la terre est un corps à la surface duquel nous nous mouvons et que ce corps est aussi peu susceptible de disparaître soudainement (ou autre chose de ce genre) que n'importe quel autre corps

solide : cette table, cette maison, cet arbre, etc. Si je voulais douter de l'existence de la terre longtemps avant ma naissance, il me faudrait mettre en doute tout ce que je puis trouver qui pour moi est solidement fixé.

235. Et que pour moi quelque chose soit solidement fixé n'est pas fondé sur mon imbécillité ou ma crédulité.

236. Sur quoi porterait la contestation de quelqu'un qui dirait : « La terre n'existe pas depuis bien longtemps... »? Le sais-je?

Porterait-elle forcément sur ce qu'on appelle une croyance scientifique? Ne pourrait-ce pas être une croyance mystique? Cet homme est-il forcément amené, ce faisant, à contredire de façon absolue des faits historiques? Ou même des faits géographiques?

237. Si je dis : « Cette table n'existait pas encore il y a une heure », j'entends vraisemblablement par là qu'elle n'a été fabriquée que plus tard.

Dis-je : « Cette montagne n'existait pas encore alors », j'entends sans doute par là qu'elle ne s'est formée que plus tard, peut-être par un phénomène volcanique.

Dis-je : « Cette montagne n'existait pas il y a une demi-heure », cet énoncé est si étrange que ce que j'entends par là n'est pas clair : par exemple, est-ce quelque chose de faux, mais qui a cependant un contenu scientifique? Supposons toutefois que cet énoncé (« la montagne n'existait pas alors ») paraisse parfaitement clair, quelque contexte qu'on s'imagine. Imagine alors qu'on te dise : « Cette montagne n'existait pas encore il y a une minute, mais il y en avait une qui était exactement la même »? Seul un contexte avec lequel on est familiarisé permet de voir clairement ce qui est désigné en esprit par là.

238. Je pourrais donc persévérer dans mon interroga-

tion de celui qui dit que la terre n'existait pas avant sa naissance pour mettre le doigt sur celles de mes convictions qu'il contredit. Et là il *pourrait* se faire qu'il contredise mes façons de voir fondamentales. S'il en était ainsi, il me faudrait en rester là.

Il en va de même s'il dit avoir été un jour sur la lune.

239. Oui, je crois que tout être humain a deux parents humains; mais les catholiques croient que Jésus n'a eu qu'une mère humaine. Et d'autres pourraient croire qu'il y a des êtres humains sans parents et n'accorder aucune foi à tout témoignage du contraire. Les catholiques croient aussi que dans des circonstances déterminées, une hostie change complètement de nature et, en même temps, ils croient que tous les témoignages prouvent le contraire. Donc si Moore disait : « Je sais que c'est du vin, et non du sang », les catholiques le contrediraient.

240. Sur quoi se fonde la croyance que tous les êtres humains ont des parents? Sur l'expérience. Et comment puis-je fonder cette croyance sûre sur mon expérience? Eh bien, je ne la fonde pas seulement sur le fait que j'ai connu les parents de certains êtres humains, mais aussi sur tout ce que j'ai appris de la vie sexuelle des êtres humains, sur leur anatomie et leur physiologie; aussi sur ce que l'on m'a dit et que j'ai vu des animaux. Mais est-ce là réellement une preuve?

241. N'est-ce pas là une hypothèse qui, comme je *crois*, se confirme complètement sans relâche?

242. N'avons-nous pas à dire à chaque pas : « Je le *crois* avec certitude »?

243. « Je sais... », on le dit si on est prêt à donner des raisons impératives. « Je sais » se rapporte à une possibilité d'exhiber la vérité. Que quelqu'un sache

quelque chose, cela est susceptible de se montrer au jour, à supposer qu'il en soit convaincu.

Mais si ce qu'il croit est de telle nature que les raisons qu'il en peut donner ne sont pas plus sûres que ce qu'il affirme, alors il ne peut pas dire qu'il sait ce qu'il croit.

244. A quelqu'un qui dit : « J'ai un corps », on peut demander : « Qui parle ici avec cette bouche? »

245. A qui un homme dit-il qu'il sait quelque chose? A lui-même ou à autrui. Si c'est à lui-même qu'il le dit, comment cela se différencie-t-il de l'assertion qu'il est *certain* qu'il en va ainsi? Il n'y a pas d'assurance subjective que je sais quelque chose. Ce qui est subjectif, c'est la certitude, non le savoir. Donc si je me dis à moi-même : « Je sais que j'ai deux mains » et que ce ne soit pas censé donner seulement une expression à ma certitude subjective, il faut que je sois en mesure de me convaincre que j'ai raison. Mais je ne le peux; en effet, que j'aie deux mains n'est pas moins certain avant qu'après que j'y aie regardé. Mais je pourrais dire : « Que j'aie deux mains est une croyance inébranlable. » Cela exprimerait mon absence de disposition à admettre quoi que ce soit comme preuve du contraire de cette proposition.

246. « Ici je suis arrivé à un principe fondamental de tout ce que je crois. » « Cette position, je vais la *tenir!* » Mais précisément cela ne vient-il pas de ce que j'en suis complètement *convaincu*? — Comment est-ce, être complètement convaincu?

247. Qu'en serait-il de douter maintenant que j'ai deux mains? Pourquoi ne puis-je pas du tout me le représenter? Que croirais-je si je ne croyais pas cela? Je n'ai toujours pas de système, vraiment aucun, à l'intérieur duquel il puisse y avoir un tel doute.

248. Je suis arrivé au tréfonds de mes convictions.

Et, de ce mur de fondation, on pourrait presque dire qu'il est supporté par toute la maison.

249. On se fait une image fausse du *doute*.

250. Que j'aie deux mains est, en des circonstances normales, aussi sûr que tout ce que je pourrais en produire comme témoignage.

C'est pourquoi je suis hors d'état de considérer la vision que j'ai de ma main comme en portant témoignage.

251. Cela ne veut-il pas dire : Je vais agir inconditionnellement selon cette croyance et ne m'en laisser conter par rien ?

252. Mais ce n'est pas seulement que *moi* je crois de cette manière avoir deux mains, c'est encore que tout être raisonnable le fait.

253. A la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée.

254. Tout être humain « doué de raison » agit *ainsi*.

255. Le doute a certaines façons caractéristiques de s'extérioriser, mais elles n'en sont caractéristiques qu'en certaines circonstances. Si quelqu'un disait qu'il doute de l'existence de ses mains, qu'il ne cesse de les considérer sous toutes leurs faces, qu'il cherche à se convaincre qu'il n'y a pas de phénomène de miroir ou chose semblable, nous ne serions pas sûrs que nous devions appeler doute un tel comportement. Nous pourrions décrire sa façon d'agir comme similaire à celle d'un homme en proie au doute, mais le jeu qu'il joue ne serait pas le nôtre.

256. D'un autre côté le jeu de langage se modifie avec le temps.

257. Si quelqu'un me disait qu'il doute avoir un corps, je le prendrais pour un demi-fou. Mais je ne saurais pas à quoi cela reviendrait de le convaincre qu'il en a un. Aurais-je dit quelque chose qui aurait levé son doute, je n'en saurais ni le comment ni le pourquoi.

258. Je ne connais pas le mode d'emploi de la proposition : « J'ai un corps. »

Cela ne vaut pas de façon absolue pour la proposition selon laquelle j'ai toujours été sur la terre ou à sa proximité.

259. Qui douterait de l'existence de la terre depuis cent ans pourrait en avoir un doute scientifique, ou encore un doute philosophique.

260. Je souhaiterais réserver l'expression « Je sais » pour les cas où elle est employée dans les occurrences normales du langage.

261. Je ne peux pas actuellement me représenter ce que serait un doute raisonnable concernant l'existence de la terre au cours des cent dernières années.

262. Je peux me représenter un homme qui aurait été élevé dans des circonstances tout à fait particulières, auquel on aurait inculqué que la terre n'existerait que depuis cinquante années et qui de ce fait le croit. Nous pourrions lui enseigner : la terre existe depuis déjà longtemps, etc. — Nous essaierions de lui donner notre image du monde.

Ce qui se produirait par l'effet d'une sorte de *persuasion*.

263. L'élève accorde *foi* à ses maîtres et aux manuels scolaires.

264. Je pourrais m'imaginer ce cas : Moore capturé

par une tribu sauvage qui formulerait le soupçon qu'il vient de quelque part entre la lune et la terre. Moore leur dit qu'il sait... mais ne peut leur donner les raisons de son assurance parce qu'ils ont des idées fantastiques quant aux capacités de l'homme à planer dans les airs et parce qu'ils n'ont aucune connaissance de physique. Ce serait là une occasion de proférer cet énoncé.

265. Mais que dit-il de plus que : « Je n'y ai jamais été et j'ai des raisons impératives de le croire »?

266. Encore devrait-on dire ici ce que sont des raisons impératives.

267. « Je n'ai pas seulement l'impression visuelle d'un arbre, mais je *sais* que c'est un arbre. »

268. « Je sais que cela, c'est une main. » — Et qu'est-ce qu'une main? — « Eh bien, *cela*, par exemple. »

269. Suis-je plus certain de n'avoir jamais été sur la lune que je le suis de n'avoir jamais été en Bulgarie? Pourquoi suis-je si sûr? Or je sais que je ne suis jamais allé même à proximité, par exemple dans les Balkans.

270. « J'ai, pour être aussi sûr, des raisons impératives. » Ces raisons rendent l'assurance objective.

271. Ce qu'est pour quelque chose une raison plausible, ce n'est pas moi qui en décide.

272. Je sais = Cela m'est connu comme certain.

273. Mais quand dit-on de quelque chose que c'est certain?

En effet on peut disputer si quelque chose *est* certain; c'est-à-dire quand c'est quelque chose d'*objectivement* certain.

Il y a une masse de propositions empiriques générales qui valent pour nous comme certaines.

274. Telle celle-ci que, si l'on coupe un bras, il ne repousse pas. Et cette autre que, si on a tranché la tête, l'homme est mort et ne retrouve jamais la vie.

On peut dire que l'expérience nous enseigne ces propositions. Mais elle ne nous les enseigne pas isolées, non, elle nous enseigne un ensemble de propositions interdépendantes. Si elles étaient isolées, je pourrais qui sait douter d'elles car je n'ai pas d'expérience les concernant.

275. Si l'expérience est le fondement de cette certitude qui est nôtre, alors c'est naturellement l'expérience passée.

Et ce n'est pas, dirons-nous, seulement *mon* expérience, mais encore celle des autres dont je me trouve avoir eu connaissance.

On pourrait dire alors que c'est, encore, l'expérience qui nous fait ajouter foi à autrui. Mais quelle est l'expérience qui me fait croire que les livres d'anatomie et de physiologie ne contiennent rien de faux? Bien qu'il soit vrai que cette confiance est aussi *étayée* par ma propre expérience.

276. Nous croyons pour ainsi dire que ce grand édifice existe et nous en voyons alors, tantôt là, tantôt ici, un petit coin.

277. « Je ne peux pas m'empêcher de croire... »

278. « Je suis tranquille, il en est bien ainsi. »

279. Il est tout à fait sûr que les automobiles ne sortent pas comme des plantes de la terre. Qui croirait le contraire, nous sentons qu'il pourrait ajouter foi à *tout* ce que nous réputons impossible et qu'il pourrait contester tout ce que nous tenons pour sûr.

Mais quelle est l'interdépendance de cette croyance

singulière avec toutes les autres? Nous souhaiterions dire que pouvoir croire ce genre de chose, c'est ne pas admettre tout notre système de vérification.

Ce système est quelque chose que l'homme admet par observation et apprentissage. C'est à dessein que je ne dis pas « apprend ».

280. Après avoir vu ceci et cela, après avoir entendu ceci et cela, il est hors d'état de douter que...

281. *Moi, L. W.*, crois, suis sûr que mon ami n'a pas de sciure dans sa tête ou son corps, bien que je ne dispose pour cela d'aucun témoignage direct de mes sens. J'en suis sûr, sur la base de ce qui m'a été dit, de ce que j'ai lu, et de mon expérience. En douter me paraît insensé — et cela assurément en consensus avec les autres; mais c'est *moi* qui suis en consensus avec eux.

282. Je ne peux pas dire que j'ai de bonnes raisons en faveur de l'opinion que les chats ne poussent pas sur les arbres ou de celle que j'ai eu un père et une mère.

Si quelqu'un en doute — comment cela a-t-il bien pu se produire? Est-ce dès le début qu'il n'aurait jamais cru avoir de parents? Mais est-ce concevable, à moins qu'on le lui ait appris?

283. En effet, comment l'enfant peut-il aussitôt douter de ce qu'on lui inculque? Cela pourrait seulement signifier qu'il y a certains jeux de langage qu'il ne pourrait pas apprendre.

284. Depuis les temps les plus reculés, les hommes ont tué des animaux et utilisé leur peau, leurs os, etc., à certaines fins; à coup sûr ils ont compté trouver chez des animaux semblables des parties semblables.

C'est toujours l'expérience qui leur a appris et on peut voir à leurs actions qu'il y a certaines choses qu'ils croient à coup sûr, qu'ils expriment ou non cette

croissance. Naturellement je ne veux pas dire par là que l'homme *doive* agir ainsi, mais seulement qu'il agit ainsi.

285. Quelqu'un qui cherche quelque chose et qui par exemple fouit la terre en un certain point montre par là qu'il croit que ce qu'il cherche y est.

286. Ce à quoi nous croyons dépend de ce que nous apprenons. Nous tous croyons qu'il est impossible d'aller sur la lune; mais il pourrait y avoir des gens qui croient que c'est possible et que cela arrive parfois. Nous disons : ces gens ne savent pas bon nombre de choses que nous savons. Et ils peuvent bien être aussi sûrs de leur affaire qu'on voudra — ils sont dans l'erreur et nous le savons.

Si nous comparons le système de leur savoir avec le nôtre, le leur se manifeste de loin comme le plus pauvre.

23-9-50.

287. Ce n'est pas par induction que l'écureuil conclut qu'il aura également besoin de provisions l'hiver suivant. Et nous n'avons pas davantage besoin d'une loi d'induction pour légitimer nos actions et nos prédictions.

288. Je ne sais pas seulement que la terre existait longtemps avant ma naissance, mais aussi qu'elle est un corps volumineux — on l'a établi — et que les autres hommes ainsi que moi avons beaucoup d'ancêtres, qu'il y a des livres traitant de tout cela, que ces livres ne mentent pas, etc. Et tout cela, le sais-je? Je le crois. Ce corps de savoir m'a été transmis et je n'ai aucune raison d'en douter, bien au contraire j'ai toutes sortes de confirmations.

Et pourquoi ne devrais-je pas dire que je sais tout cela? N'est-ce pas justement ce qu'on dit?

Mais ce n'est pas seulement moi qui sais ou crois tout cela, mais aussi les autres. Ou plutôt je *crois* qu'ils le croient.

289. Je suis fermement convaincu que les autres croient qu'il en est bien ainsi de tout cela, qu'ils croient le savoir.

290. J'ai moi-même écrit dans mon livre que l'enfant apprend à comprendre un mot de telle ou telle façon. Est-ce que je le sais, ou est-ce que je le crois? Pourquoi est-ce que, dans un tel cas, j'écris non pas « Je crois... », mais simplement la proposition affirmative?

291. Nous savons que la terre est ronde. Nous nous sommes définitivement convaincus qu'elle est ronde.

Nous persévérons dans cette opinion à moins que change toute l'idée que nous nous faisons de la nature. « Comment le sais-tu? » – Je le crois.

292. Des essais ultérieurs ne peuvent pas *démentir* ceux qui leur sont antérieurs, ils peuvent au plus modifier toute notre façon de voir les choses.

293. Même chose pour la proposition « L'eau bout à 100°C. »

294. C'est *ainsi* que nous acquérons une conviction, c'est *cela* que l'on appelle « en être convaincu à bon droit ».

295. N'a-t-on pas alors, dans ce sens, une *preuve* de la proposition? Mais le fait que le même phénomène se produise à nouveau n'en est pas une preuve; nous disons cependant que cela nous donne un droit à l'admettre.

296. C'est ce que nous *nommons* « fondation empirique » de nos hypothèses.

297. De fait, nous n'apprenons pas seulement que tels essais ont eu tels résultats, nous apprenons aussi la proposition qui en tire la conclusion. Et naturellement il n'y a rien de faux à cela. Car cette proposition est un instrument pour un emploi déterminé.

298. « Nous en sommes tout à fait sûrs » ne signifie pas seulement que chacun, isolément, en est certain, mais aussi que nous appartenons à une communauté dont la science et l'éducation assurent le lien.

229. La terre est ronde, nous nous y tenons¹.

10-3-51.

300. Les corrections qui affectent nos façons de voir ne sont pas toutes de même niveau.

301. A supposer qu'il ne soit pas vrai que la terre existait déjà longtemps avant ma naissance, comment doit-on se représenter la découverte d'une telle erreur?

302. Il ne sert de rien de dire : « Peut-être faisons-nous erreur » dans le cas où on ne saurait ajouter foi au témoignage dont on dispose présentement si c'est à *tout* témoignage qu'il y a à refuser sa foi.

303. Si, par exemple, nous nous sommes toujours trompés en calculant et que 12 fois 12 ne fassent pas 144, pourquoi irions-nous ajouter foi à n'importe quel autre calcul? Et cela, naturellement, est exprimé de façon fautive.

1. En anglais dans le texte : « *We are satisfied that the earth is round* » (N. d. É.).

304. Mais je ne me *trompe* pas non plus dans cette formule de la multiplication. Je peux dire plus tard que ce qui m'est arrivé dans ce cas, c'est d'avoir été en plein désarroi, mais non que je me suis trompé.

305. Ce qu'il faut à *nouveau* ici, c'est un *pas*, analogue à celui que fait la théorie de la relativité.

306. « Je ne sais pas si cela, c'est une main. » Mais est-ce que tu sais ce que le mot « main » signifie? Et ne dis pas : « Je sais ce qu'il signifie actuellement pour moi! » Le fait que ce mot est employé *de cette façon* n'est-il pas un fait empirique?

307. Or ce qui est étrange ici, c'est que, même tout à fait sûr de l'emploi des mots, n'ayant aucun doute à ce sujet, je n'en suis pas moins incapable de *fonder* ma façon de faire. Si je l'essayais, je pourrais donner mille bonnes raisons, mais je n'en donnerais pas une seule qui soit aussi sûre que ce que justement elle est censée fonder.

308. « Savoir » et « certitude » appartiennent à deux *catégories* différentes. Ce ne sont pas deux « états d'âme » comme par exemple « supposer » et « être sûr ». (J'admets ici que cela a un sens pour moi de dire : « Je sais ce que le mot "doute" (par exemple) signifie » et que cette proposition assigne un rôle logique au mot « doute ».) Ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'être sûrs, c'est de savoir. C'est-à-dire ce qui nous intéresse, c'est qu'il ne puisse pas y avoir de doute concernant certaines propositions empiriques, pour autant du moins que porter un jugement soit possible. Ou encore Je suis enclin à croire que n'est pas forcément proposition empirique tout ce qui a la forme d'une proposition empirique.

309. Serait-ce que règle et proposition empirique se transmuent l'une en l'autre?

310. Maître et élève. L'élève ne s'ouvre à aucune explication car il interrompt continuellement le maître en exprimant des doutes, par exemple quant à l'existence des choses, la signification des mots, etc. Le maître dit : « Ne m'interromps plus et fais ce que je te dis; tes doutes, pour le moment, n'ont pas de sens du tout. »

311. Imagine encore que l'élève mette en doute l'histoire (et tout ce qui y est lié), qu'il aille même douter si la terre a existé il y a cent ans.

312. Un tel doute, pour moi, est comme creux. Mais la *croiance* en l'histoire ne l'est-elle pas non plus? Non; il y a tant de choses qui vont de pair avec cette croyance!

313. Alors c'est là ce qui nous fait croire une proposition? C'est que la grammaire de « croire » va de pair avec celle de la proposition que l'on croit.

314. Imagine que l'élève ait demandé pour de bon : « Et la table, est-elle encore là lorsque je me détourne; y est-elle encore lorsque personne n'est là pour la voir? Attend-on alors du maître qu'il le tranquillise et qu'il lui dise : « Bien sûr elle y est encore. »

Peut-être le maître s'impatientera-t-il un peu, en disant toutefois que l'élève se déshabituera bientôt de telles questions.

315. C'est-à-dire : le maître aura le sentiment que ce n'est pas vraiment une question légitime.

Et ce serait la même chose si l'élève mettait en doute que la nature obéisse à des lois, donc contestait la légitimité des raisonnements inductifs. — Le maître aurait le sentiment que le seul effet de ce doute, c'est de les bloquer, lui et l'élève, et que de la sorte ce dernier ne pourrait que s'arrêter et non aller plus loin dans son

apprentissage. — Et il aurait raison. Ce serait comme pour quelqu'un qui cherche un objet dans une pièce : il ouvre un tiroir et ne l'y voit pas; alors il le referme, attend, puis l'ouvre de nouveau pour voir si peut-être cet objet n'y est pas maintenant — et il continue de la sorte. C'est qu'il n'a pas encore appris à chercher. L'élève lui non plus n'a pas encore appris à poser des questions. Il n'a pas appris *le* jeu que nous voulons lui enseigner.

316. Et ce qui arrive là n'est-il pas identique à ce qui se passerait si l'élève bloquait la leçon d'histoire en doutant si la terre existait vraiment...?

317. Un doute de ce genre ne fait pas partie de ceux que nous connaissons dans notre jeu. (Mais ce n'est pas que nous ayons le choix de ce jeu.)

12-3-51.

318. « La question ne se pose pas du tout. » Lui donner une réponse, ce serait caractériser une *méthode*. Il n'y a pas toutefois de limite tranchée entre propositions méthodologiques et propositions inhérentes à une méthode.

319. Mais ne faudrait-il pas dire alors qu'il n'y a pas de limite tranchée entre propositions de la logique et propositions empiriques? Il se trouve que ce flou est celui que comporte la limite entre *règle* et proposition empirique.

320. Ici, à ce que je crois, on doit penser à ceci : le concept de « proposition » lui-même n'est pas tranché.

321. Je dis bien : Toute proposition empirique peut être transformée en un postulat — et elle devient alors une norme de la re-présentation. Mais à ce sujet aussi

j'ai mes doutes. La proposition est trop générale. On souhaiterait presque dire « Toute proposition empirique peut, théoriquement, être transformée... », mais que veut dire ici « théoriquement »? Cela sent trop son *Tractatus*.

322. Et si l'élève ne voulait pas croire que cette montagne a toujours existé de mémoire d'homme?

Nous dirions que cette suspicion n'est aucunement *fondée*.

323. Faut-il donc qu'une suspicion raisonnable soit *fondée*?

Nous pourrions dire aussi : « L'homme raisonnable croit telle chose. »

324. Nous appellerions donc *non raisonnable* celui qui croit quelque chose en dépit du témoignage des sciences.

325. Si nous disons *savoir* que..., nous entendons par là que tout homme raisonnable, dans notre situation, le saurait aussi, que ce serait déraisonnable de le mettre en doute. De la sorte Moore également n'entend pas dire seulement qu'*il* sait, mais aussi que tout être doué de raison, à sa place, le saurait de même.

326. Mais qui nous dit ce que, dans *cette* situation, il est raisonnable de croire?

327. On pourrait donc dire : « L'homme raisonnable croit : que la terre existait longtemps avant sa naissance, que sa vie s'est écoulée à la surface de la terre ou tout près d'elle, que par exemple il n'a jamais été sur la lune, qu'il possède un système nerveux et différents viscères au même titre que tous les hommes, etc. »

328. « Je le sais, *tout comme* je sais que je m'appelle L. W. »

329. « S'il met *cela* en doute — quoi que “ mettre en doute ” veuille dire ici —, alors il n'apprendra jamais ce jeu. »

330. La proposition « Je sais... » exprime donc ici la disposition à croire certaines choses.

13-3-51.

331. S'il nous arrive bien d'agir avec certitude sur la base d'une croyance, devons-nous nous étonner de ce qu'il y a beaucoup de choses de quoi nous ne pouvons douter?

332. Imagine-toi quelqu'un qui, sans vouloir *philosopher*, dirait : « Je ne sais pas si j'ai jamais été sur la lune; je ne me *souviens* pas y avoir jamais été. » (Pourquoi cet homme et nous serions-nous si profondément différents?)

Avant tout : Comment saurait-il qu'il est sur la lune? Comment se le représente-t-il? Compare avec : « Je ne sais pas si j'ai jamais été dans le village de X. » Mais je ne pourrais pas le dire non plus si X était en Turquie car je sais n'avoir jamais été en Turquie.

333. Je demande à quelqu'un : « As-tu jamais été en Chine? » Il répond : « Je ne sais pas. » Sur ce on dirait à coup sûr : « Tu ne le *sais* pas? As-tu quelque raison de croire que peut-être tu y as été un jour? T'es-tu trouvé un jour par exemple à proximité de la frontière chinoise? Ou bien tes parents y étaient-ils à l'époque où tu es né? » — Normalement des Européens savent bien s'ils ont été en Chine ou non.

334. C'est-à-dire : l'homme raisonnable n'*en* doute que dans telles ou telles circonstances.

335. Au tribunal, la procédure tient à ce que les

circonstances donnent à ce qui s'y énonce une certaine probabilité. On n'y attacherait aucune considération à une déclaration selon laquelle quelqu'un aurait pu venir au monde sans avoir de parents.

336. Mais ce qui paraît raisonnable ou déraisonnable aux hommes est sujet à changement. Ce qui à certaines époques leur paraît raisonnable ne leur paraissait pas tel. Et vice versa.

Mais n'y a-t-il pas présence ici d'un caractère objectif?

Des gens *très* intelligents et cultivés croient à l'histoire de la création que donne la Bible, d'autres la tiennent pour fausse de façon avérée et les raisons de ceux-ci sont connues de ceux-là.

337. On ne peut pas procéder à des expérimentations s'il n'y a pas nombre de choses qu'on ne met pas en doute. Mais cela ne veut pas dire que l'on admet certaines présuppositions de confiance. Si je poste une lettre que j'ai écrite, je tiens qu'elle va arriver, je m'y attends.

Lorsque je procède à une expérimentation, je ne doute pas de l'existence de l'appareillage que j'ai sous les yeux; j'ai une masse de doutes, mais non *celui-là*. Lorsque je fais un calcul, je crois, sans en douter, que les chiffres qui sont sur le papier ne vont pas permuter d'eux-mêmes, je me fie tout au long à ma mémoire, et je m'y fie de façon inconditionnelle. La certitude qui joue ici est la même que celle de n'avoir jamais été sur la lune.

338. Imaginons-nous cependant des gens qui ne seraient pas tout à fait sûrs de ces choses mais qui diraient qu'il en va ainsi *très* vraisemblablement et que cela ne vaut pas la peine d'en douter. Dans ma situation, ils diraient donc : « Il est hautement invraisemblable que j'aie jamais été sur la lune. etc. » *En quoi*

la vie de ces gens serait-elle différente de la nôtre? Des gens disent — il y en a — que, si l'on pose une casserole d'eau sur le feu, il n'est que hautement probable qu'elle se mette à bouillir et non à geler, et donc qu'à strictement parler ce que nous considérons comme impossible n'est qu'improbable. Quelle différence est-ce que cela fait dans leur vie? N'est-ce pas seulement qu'ils en disent plus sur certaines choses que nous autres?

339. Imagine-toi un homme qui doit aller chercher un ami à la gare et qui ne se contente pas de consulter l'horaire et de partir à une certaine heure pour la gare, mais qui dise : « Je *ne crois pas* que le train va vraiment arriver, je vais pourtant aller à la gare. » Il fait tout ce que l'on fait habituellement, mais assortit ce qu'il fait de doute et d'amertume contre soi-même, etc.

340. La certitude avec laquelle nous croyons *n'importe quelle* proposition mathématique est la même que celle que nous avons quand nous savons comment il faut prononcer les lettres A et B, comment s'appelle la couleur de notre sang et quand nous savons que les autres ont du sang qu'ils appellent « sang ».

341. C'est-à-dire : les *questions* que nous posons et nos *doutes* reposent sur ceci : certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes.

342. C'est-à-dire : il est inhérent à la logique de nos investigations scientifiques qu'*effectivement* certaines choses ne soient pas mises en doute.

343. Mais ce n'est pas que nous ne *puissions* pas nous livrer à une investigation sur tout, bien forcés ainsi de nous contenter de présuppositions. Non. Si je veux que la porte tourne, il faut que les gonds soient fixes.

344. Prendre mon parti de mainte chose, voilà en quoi consiste ma *vie*.

345. Si je demande : « Quelle couleur vois-tu en ce moment? », mon but étant juste d'apprendre quelle elle est en ce point et en ce moment, je ne peux pas au même instant douter si mon interlocuteur comprend le français, ni me demander si son intention est ou non de me tromper ou si ma propre mémoire ne me joue pas un tour en ce qui concerne la signification des noms de couleur, etc.

346. Aux échecs, si je cherche à mettre mat mon adversaire, je ne peux pas douter si par exemple les pièces ne permutent pas leurs positions d'elles-mêmes et si en même temps ma mémoire ne me joue pas un tour tel que je ne remarque pas cette permutation.

15-3-51.

347. « Je sais que ceci est un arbre ¹. » Pourquoi ai-je le sentiment de ne pas comprendre cette proposition? bien que ce soit cependant une proposition des plus simples et de la forme la plus ordinaire? C'est comme si je ne pouvais pas mettre mon esprit au point sur une signification quelle qu'elle soit. C'est justement parce que je ne cherche pas à faire cette mise au point dans le domaine où elle se fait. Dès que je pense à une application de cette proposition dans la vie de tous les jours au lieu d'une application philosophique, son sens devient clair et banal.

348. De même les mots « Je suis ici » n'ont de sens que dans certains contextes, mais non si je les adresse à un interlocuteur assis en face de moi et qui me voit clairement — et cela non parce qu'alors ils sont superflus, mais bien parce que leur sens n'est pas *déter-*

1. En anglais dans le texte. (N.d.T.)

miné par la situation alors qu'il a besoin d'une telle détermination.

349. « Je sais que ceci est un arbre », voilà qui peut signifier toutes sortes de choses : je regarde une plante que je tiens être un jeune hêtre alors que mon compagnon y voit un cassis. Il dit : « C'est un buisson », et moi : « C'est un arbre ». — Dans le brouillard nous voyons quelque chose que l'un d'entre nous tient pour un homme et dont l'autre dit : « Je sais que c'est un arbre. » On veut examiner ma vue, etc. Chaque fois le « ceci » que je déclare être un arbre est d'une autre sorte.

Mais que se passe-t-il si nous nous exprimons de façon plus précise? Donc par exemple : « Je sais qu'il y a là un arbre, je le vois bien nettement. » — Supposons même que j'aie fait cette remarque dans le contexte d'une conversation (où elle était alors pertinente); puis, hors de tout contexte, je la renouvelle en regardant l'arbre et j'ajoute : « J'entends ces mots comme je le faisais il y a cinq minutes. » — Si j'ajoutais par exemple que j'ai à nouveau pensé à ma mauvaise vue et que c'est là une sorte de soupir, ma déclaration n'aurait rien de mystérieux.

En effet un complément à la proposition peut exprimer la façon dont celle-ci est *désignée en esprit*; et la désignation qu'on lui donne en esprit peut donc lui être incorporée.

350. « Je sais que c'est là un arbre », dit par exemple un philosophe pour se montrer à soi-même, ou montrer à autrui, qu'il *sait* quelque chose qui ne soit pas vérité mathématique ou logique. De la même façon quelqu'un que hante l'idée qu'il n'est plus bon à rien pourrait se répéter sans cesse : « Je peux encore faire ceci ou cela. » S'il retournait souvent une telle idée dans sa tête, on ne serait pas surpris de l'entendre proférer une phrase de ce genre apparemment hors de tout contexte. (Mais là j'ai déjà esquissé un arrière-plan, un environnement.

pour de telles déclarations, donc je leur ai donné un contexte.) Si par contre, dans des circonstances complètement hétérogènes, quelqu'un s'écriait avec une mimique des plus convaincantes « A bas N. ! », on pourrait dire de ces mots (et du ton avec lequel ils sont proférés) qu'ils sont une figure qui comporte certes des applications que nous connaissons bien, mais qu'ici on ne voit pas même clairement quel *langage* parle l'intéressé. Je pourrais faire de la main le mouvement que j'aurais à faire si je tenais une égoïne pour scier une planche, mais aurait-on le droit, hors de tout contexte, d'appeler cela le mouvement du *scieur*? (Mon mouvement pourrait être quelque chose de tout différent.)

351. La question : « Ces mots ont-ils un sens? » n'est-elle pas similaire à la question : « Ceci est-il un outil? » quand on la pose en exhibant, disons, un marteau? Je dis : « Oui, c'est un marteau. » Mais qu'en serait-il si ce que nous tous prendrions pour un marteau était en d'autres lieux un projectile par exemple, ou une baguette de chef d'orchestre? Dans ces conditions, fais l'application toi-même!

352. Alors si on me dit : « Je sais que ceci est un arbre », je peux répondre : « Oui, c'est bien une proposition. Une proposition formulée en français. Et que doit-on en faire? » Et si on me répondait alors : « Je voulais seulement me remémorer que je *sais* quelque chose de ce genre? »

353. Mais si le même homme me disait : « Je veux faire une remarque logique »? — Lorsque le forestier va en forêt avec ses ouvriers et leur dit : « Vous abattrez *cel* arbre, puis *celui-ci* puis *celui-là* », qu'en serait-il s'il faisait alors la remarque : « Je *sais* que ceci est un arbre »? — Ne pourrais-je pas dire de lui : « Il *sait* que ceci est un arbre, il ne l'examine pas, il ne demande pas à ses hommes de l'examiner »?

354. Comportement dubitatif et non dubitatif. On n'a le premier que si on a le second.

355. Un psychiatre par exemple pourrait me demander : « Sais-tu ce qu'est ceci? » et moi répondre : « Je sais que c'est un siège; je le reconnais, il a toujours été dans ma chambre. » Ce que le psychiatre vérifie là probablement, ce n'est pas ma vue, mais ma capacité à reconnaître les choses, à savoir leurs noms et leurs fonctions. Il s'agit là d'un « s'y reconnaître ». Dès lors ce serait une faute pour moi de dire : « Je crois que c'est un siège » parce que ce serait exprimer que je m'attends à voir tester ce que j'ai déclaré. Tandis que « Je sais que... » implique qu'il y aurait *stupéfaction* s'il n'y avait pas confirmation.

356. Mon « état d'âme », le « savoir » ne me donnent pas de caution pour ce qui va arriver. Mais ils consistent en ceci : je ne comprendrais pas où un doute pourrait trouver place, je ne verrais pas en quel point il pourrait y avoir lieu à réexamen.

357. On pourrait dire ceci : « Je sais » exprime la certitude *apaisée*, non celle qui est encore en état de lutte.

358. Dès lors j'aimerais voir dans cette certitude non la parente d'une conclusion prématurée ou superficielle, mais une forme de la vie. (Cela est très mal dit et sans doute mal pensé aussi.)

359. Cela veut pourtant dire que j'entends concevoir la certitude comme quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/non justifié; donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal.

360. Je SAIS que ceci est mon pied. Il n'y a pas d'expérience que je serais susceptible d'accepter comme preuve du contraire. — Cela peut être une exclamation,

mais qu'est-ce qui en *découle*? Ceci, en tout cas, que j'agirai conformément à ce que je crois avec une assurance qui ne connaît pas le doute.

361. Mais je pourrais dire aussi : Il m'a été révélé par Dieu qu'il en est ainsi. Dieu m'a appris que ceci est mon pied. Et si quelque chose arrivait qui semble contredire cette connaissance, je *le* considérerais forcément comme illusion.

362. Mais ne se manifeste-t-il pas ici que le savoir est apparenté à une décision?

363. Et il est difficile ici de trouver ce qui fait la transition entre ce qu'on souhaiterait proclamer et les conséquences quant à notre façon de faire.

364. On pourrait aussi poser cette question : « Si tu sais que ceci est ton pied, sais-tu aussi qu'il n'y aura pas d'expérience à l'avenir qui ait l'air de contredire ce que tu sais, ou le crois-tu seulement? » (C'est-à-dire : qu'il n'y en aura aucune qui, à *toi-même*, *te* paraîtra le faire?)

365. Si on nous répliquait : « Je sais aussi que jamais il ne me paraîtra que quoi que ce soit contredise cette connaissance », — que pourrions-nous en tirer sinon que cet interlocuteur, quant à lui, n'a pas le moindre doute que cela arrivera jamais?

366. Et s'il était défendu de dire : « Je sais », mais seulement permis de dire : « Je crois savoir »?

367. La fin poursuivie en construisant un mot comme « savoir » par analogie à « croire » n'est-elle pas de taxer d'opprobre la déclaration « Je sais » si celui qui la profère s'est trompé?

Par là l'erreur se résout en quelque chose de non licite

368. Si mon interlocuteur dit qu'il n'acceptera aucune expérience comme preuve du contraire, c'est là après tout une *décision*. Il lui est possible d'y déroger.

16-3-51.

369. Si je voulais douter de ce que ceci est ma main, comment pourrais-je alors m'empêcher de douter si le mot « main » a une signification quelconque? Cela, donc, il semble bien que je le *sache*.

370. Plus correctement toutefois : Le fait que je fasse usage sans scrupule du mot « main » et de tous les autres mots qui composent cette proposition le fait que je me trouve devant le néant dès que j'envisage même d'essayer de douter — tout cela montre que l'état de non-doute appartient à l'essence du jeu de langage et que la question : « Comment sais-je que... » écartèle le jeu de langage ou l'annule.

371. « Je sais que ceci est une main » (au sens de Moore) ne veut-il pas dire quelque chose d'identique ou de similaire à : J'ai la possibilité d'utiliser des énoncés tels que « J'ai mal à cette main », « Cette main est plus faible que l'autre », « Je me suis cassé cette main un jour » et mille autres dans des jeux de langage où n'intervient aucun doute quant à l'existence de cette main?

372. C'est seulement dans des cas bien déterminés qu'il est possible d'examiner « si c'est bien là une main » (ou « ma main »). En effet la proposition : « Je doute si c'est vraiment ma main » (ou « une main ») n'a aucun sens encore en l'absence d'une détermination plus précise. On ne peut pas encore voir à partir de ces seuls mots si c'est même un doute qui est désigné en esprit, ni quel type de doute.

373. Pourquoi serait-il possible de donner un fondement à une *croissance* s'il n'est pas possible d'être certain?

374. Nous enseignons aux enfants : « Ceci est ta main », non : « Ceci est peut-être (ou « probablement ») ta main ». C'est ainsi que l'enfant apprend les innombrables jeux de langage qui concernent sa main. Examiner ou demander « si c'est vraiment une main » ne trouve pas place dans son esprit. D'un autre côté il n'apprend pas non plus qu'il *sait* que ceci est une main.

375. Il faut voir ici que l'état de non-doute intégral en ce qui concerne un point, même là où nous dirions qu'il y a possibilité « légitime » de doute, ne saurait obligatoirement rendre faux un jeu de langage : il y a bien aussi quelque chose comme une *autre* arithmétique.

Admettre cela est, je crois, ce qui doit forcément être à la base de toute compréhension de la logique.

17-3-51.

376. Je peux revendiquer avec passion que je sais que ceci (par exemple) est mon pied.

377. Mais cette passion est après tout quelque chose de fort rare et il n'y en a aucune trace quand je parle habituellement de ce pied.

378. Le savoir en fin de compte est basé sur la reconnaissance.

379. Je dis avec passion : « Je *sais* que ceci est un pied » mais qu'est-ce que cela *signifie*?

380. Je pourrais continuer : « Rien au monde ne me convaincra du contraire. » Le fait brut est pour moi à la base de toute connaissance. Je concéderai d'autres choses, mais non celle-là.

381. Ce « Rien au monde... » est manifestement une attitude que l'on ne prend pas à l'égard de tout ce qu'on croit ou dont on est sûr.

382. Ce qui n'est pas dire qu'il n'y a vraiment rien au monde qui soit en mesure de me convaincre de quelque chose d'autre.

383. L'argument : « Je rêve peut-être » ne fait pas sens pour cette raison que, si je rêve, alors cette déclaration elle aussi est le fruit d'un rêve, et l'est aussi ceci : que ces mots ont une signification.

384. De quel type est alors la proposition « Rien au monde... »?

385. Elle a la forme d'une prédiction, mais (naturellement) n'est pas une prédiction basée sur l'expérience.

386. Qui, comme Moore, dit qu'il *sait* que... indique le degré de certitude que quelque chose a pour lui. Et il est important que ce degré comporte un maximum.

387. On pourrait me demander : « A quel point es-tu sûr : qu'il y a là un arbre ; que tu as de l'argent sur toi ; que c'est ton pied ? » Et la réponse pourrait être dans un cas « pas sûr du tout », dans l'autre « pratiquement sûr », dans le troisième « je ne peux pas en douter ». Et ces réponses feraient sens, même sans être fondées. Par exemple je n'aurais pas besoin de dire : « Je ne peux pas être sûr si c'est un arbre parce que ma vue n'est pas assez bonne. » Voici où je veux en venir : cela avait un sens pour Moore de déclarer : « Je *sais* que c'est un arbre » si par là il voulait dire quelque chose de bien déterminé.

[Je crois que cela pourrait intéresser un philosophe, un de ceux qui peuvent penser par eux-mêmes, de lire mes notes. En effet, même si je n'ai atteint la cible que

rarement, il n'en reconnaîtrait pas moins les objectifs que sans relâche j'ai visés.]

388. Chacun d'entre nous utilise fréquemment une proposition de ce genre et il ne fait pas question qu'elle ait un sens. Mais avons-nous aussi par là un éclaircissement d'ordre philosophique? Que je sache que ceci est une main, est-ce davantage une preuve de l'existence des objets extérieurs que ne pas savoir si cela est or ou clinquant?

18-3-51.

389. Moore voulait donner un exemple pour montrer qu'on peut réellement *savoir* des propositions portant sur les objets physiques. Disputant de la possibilité d'avoir mal en tel ou tel endroit du corps, un des interlocuteurs qui a juste mal en cet endroit-là pourrait bien dire : « Je t'assure qu'actuellement j'ai mal là. » Mais que Moore dise : « Je te l'assure, je sais que c'est un arbre », voilà qui paraîtrait étrange à nos oreilles. C'est simplement qu'une expérience vécue personnelle n'a pas d'intérêt pour nous ici.

390. La seule chose importante, c'est qu'il y a sens à dire qu'on sait quelque chose de cet ordre; et c'est pourquoi donner l'assurance qu'on le sait ne peut rien apporter ici.

391. Imagine le jeu de langage : « Quand je t'appelle, entre par la porte. » Dans tous les cas de la vie courante, douter s'il y a vraiment là une porte est impossible.

392. Ce qu'il me faut montrer, c'est qu'un doute n'est pas nécessaire, même s'il est possible. Que la possibilité du jeu de langage ne dépend pas de ce que soit mis en

doute tout ce qui peut être mis en doute. (Cela est lié au rôle de la contradiction en mathématique.)

393. La proposition : « Je sais que ceci est un arbre », si elle est dite en dehors d'un jeu de langage, pourrait également être une citation (tirée par exemple d'un manuel d'enseignement du français). — « Mais suppose que je la *désigne en esprit* tandis que je l'énonce! » C'est toujours le vieux malentendu qui porte sur le concept « désigner en esprit ».

394. « Ceci fait partie des choses dont je ne peux douter. »

395. « Je sais tout cela. » Et cela se manifeste à travers mon action et la façon dont je parle de ces choses.

396. Dans le jeu de langage (2) ¹, peut-il dire qu'il sait que ce sont des pierres à bâtir? — « Non, mais il le *sait*. »

397. Ne me suis-je pas trompé et Moore n'a-t-il pas tout à fait raison? N'ai-je pas fait la faute élémentaire de confondre ce qu'on pense avec ce qu'on sait? Assurément je ne pense pas « La terre existait quelque temps avant ma naissance », mais est-ce pour cela que je ne le *sais* pas? Est-ce que je ne manifeste pas que je le sais tant que j'en tire toujours les conséquences?

398. Ne sais-je pas non plus qu'il n'y a pas d'escalier qui s'enfonce au-dessous de cette maison à six étages sous terre, bien que je n'y aie encore jamais pensé.

399. Mais le fait que j'en tire les conséquences ne montre-t-il pas seulement que j'admets cette hypothèse?

1. In *Investigations philosophiques*, N.R.F., 1961, I, paragr. 2, p. 116 (N. d. É.).

400. Ici, j'ai tendance à me battre contre des moulins parce que je ne peux pas encore dire ce qu'au fond je veux dire.

401. Je veux dire : des propositions ayant la forme de propositions empiriques, et non seulement des propositions de la logique, sont partie intégrante des fondations de toute opération portant sur des pensées (sur le langage). — Ce constat n'est pas de la forme « Je sais... ». « Je sais... » énonce ce que *je* sais, et cela n'est pas logiquement intéressant.

402. Dans cette remarque, l'expression « propositions ayant la forme de propositions empiriques » est à elle seule très mauvaise; il s'agit d'énoncés portant sur des objets. Et ces énoncés ne servent pas de fondements au même titre que des hypothèses qui, si elles se révèlent fausses, sont remplacées par d'autres.

(... Et j'écris consolé « Au commencement était l'action¹ ».)

403. Dire d'un homme, au sens de Moore, qu'il *sait* quelque chose, que donc ce qu'il dit est inconditionnellement vérité, me paraît faux. — Ce n'est vérité que dans la mesure où c'est un fondement inébranlable de ses jeux de langage.

404. Je veux dire : Ce n'est pas que l'homme, sur certains points, sache la vérité avec une certitude complète. Non, la certitude complète est seulement affaire d'attitude.

405. Mais naturellement, là encore, il y a une faute.

406. Ce que j'ai en vue, on le trouve aussi dans la
 1. Goethe, *Faust*, I (trad. G. de Nerval) (N. d. T.).

différence entre l'observation fortuite : « Je sais que c'est... », comme on la pratique dans la vie normale, et cette même déclaration quand un philosophe la fait.

407. En effet, quand Moore dit : « Je sais que ceci est... », j'ai envie de répondre : « Tu ne *sais* rien du tout ! » Et cependant ce n'est pas ce que je répondrais à un homme qui parle de la sorte sans y mettre d'intention philosophique. Je sens donc (est-ce à juste titre?) que Moore et lui veulent dire quelque chose de différent.

408. En effet si quelqu'un dit qu'il *sait* telle chose, cela étant partie intégrante de sa philosophie — celle-ci est fausse s'il s'est fourvoyé dans cet énoncé.

409. Si je dis : « Je sais que ceci est un pied », que dis-je à proprement parler? Toute l'affaire ne tient-elle pas à ce que je suis sûr des conséquences, à ce que, si autrui avait eu des doutes, je pourrais lui dire : « Tu vois, je te l'avais dit »? Mon savoir aurait-il encore une valeur quelconque s'il me faisait défaut comme principe directeur de mon action? Et ne *peut-il* pas me faire défaut?

20-3-51.

410. Notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons.

411. Si je dis : « *Nous admettons* que la terre existe déjà depuis de nombreuses années » (ou quelque chose de similaire), cela paraît à coup sûr étrange à nos oreilles que nous allions *admettre* quelque chose de la sorte. Mais, dans l'ensemble du système de nos jeux de langage, c'est là ce qui appartient au fondement même. De telles

admissions, peut-on dire, constituent la fondation de l'action, et donc naturellement de la pensée aussi.

412. Prenons un homme qui serait incapable de se représenter un cas où dire : « Je sais que ceci est ma main » (et de tels cas certes sont rares) : il pourrait dire de ces mots qu'ils ne font pas sens. Il pourrait sans doute dire aussi : « Bien sûr je le sais, comment pourrais-je ne pas le savoir? — mais alors il comprendrait peut-être la proposition : « C'est ma main » comme une *explication* des mots « ma main ».

413. En effet imagine-toi guidant la main d'un aveugle et que la guidant le long de la tienne, tu dises : « C'est ma main » ; s'il te demandait : « En es-tu sûr? » ou : « Le sais-tu? », cela n'aurait de sens que dans des circonstances très particulières.

414. Mais d'un autre côté : D'où vient que je *sais* que c'est ma main? Oui, ici également, sais-je avec précision ce que cela signifie de dire que c'est ma main? — Quand je dis : « D'où vient que je le sais? » je n'entends pas par là que j'en *doute* le moins du monde. Ce qu'il y a là, c'est ce qui fonde toute mon action. Mais, à ce qu'il me semble, cette fondation est fautivement exprimée par le mot « Je sais... »

415. N'est-ce pas simplement que l'emploi du mot « savoir » comme un mot éminemment philosophique est complètement fautif? Si « savoir » appelle cet intérêt, pourquoi « être sûr » ne le fait-il pas? Manifestement parce que ce serait trop subjectif. Mais savoir n'est-il pas *tout autant* subjectif? Ne doit-on pas d'être trompé à cette seule particularité grammaticale que, de « Je sais *p* », « *p* » suit?

« Je crois le savoir » devrait ne pas exprimer un moindre degré de certitude. — Soit, mais ce qu'on veut exprimer, ce n'est pas une assurance subjective, même pas la plus solide, c'est au contraire que certaines

propositions semblent être à la base de toute question et de toute pensée.

416. J'ai vécu des semaines entières dans cette pièce, ma mémoire, en cela, ne me trompe pas — est-ce là un exemple d'une proposition de ce genre?

— « certain par-delà tout doute raisonnable¹. »

21-3-51.

417. « Je sais qu'au cours du dernier mois j'ai pris un bain chaque jour. » De quoi est-ce que je me souviens? De chaque jour et du bain chaque matin? Non. Je *sais* que je me suis baigné chaque jour et je ne tire pas ce savoir d'un autre donné immédiat. Je dis de façon similaire : « J'ai senti un élanement dans le bras » sans que cette localisation me vienne à la conscience d'une autre façon (par exemple par le canal d'une image).

418. Que je comprenne, est-ce seulement de la cécité à l'égard de mon propre manque de compréhension? C'est souvent ce qu'il me semble.

419. Si je dis : « Je n'ai jamais été en Asie Mineure », d'où me vient ce savoir? Je ne l'ai pas élaboré, personne ne me l'a dit; ma mémoire me le dit. — Alors je ne peux donc pas me tromper en cela? Y a-t-il ici une vérité que je *sais*? Je ne peux pas démordre de ce jugement sans emporter du même mouvement tous les autres jugements.

420. Même une proposition telle que : « Je vis actuellement en Angleterre » a ces deux faces : elle n'est pas une *erreur* — mais d'un autre côté : que sais-je de l'Angleterre? Ne puis-je pas me fourvoyer complètement dans mon jugement?

1. En anglais dans le texte : « *certain beyond all reasonable doubt* » (N. d. T.).

Ne serait-il pas possible que des gens, venant dans cette pièce, me disent tous le contraire, et même m'en fournissent des « preuves », de sorte que soudain je me trouve là comme un fou seul au milieu de gens normaux, ou comme un être normal au milieu de fous? Des doutes ne pourraient-ils pas me venir quant à ce qui pour moi, en ce moment, est le plus incontestable?

421. Je suis en Angleterre. — Tout ce qui m'entoure me le dit; où que je laisse errer mes pensées et de quelque façon qu'elles le fassent, elles me le confirment. — Mais ne pourrais-je pas être déconcerté si survenaient des choses dont à présent je ne saurais même rêver?

422. Je veux donc dire quelque chose qui sonne comme du pragmatisme. Une espèce de *Weltanschauung* me vient ici à la traverse.

423. Pourquoi donc ne pas dire simplement avec Moore : « Je sais que je suis en Angleterre? » Le dire a un sens *dans des circonstances précises*, que je puis me représenter. Mais si, hors ces circonstances, j'énonce cette proposition pour donner un exemple de ce que des vérités de ce type peuvent faire de ma part l'objet d'une reconnaissance en toute certitude, elle me devient aussitôt suspecte. — Est-ce à bon droit?

424. Je dis : « Je sais p », soit pour donner l'assurance qu'à moi aussi la vérité p est connue, soit simplement pour mettre l'accent sur $\vdash p$. On dit aussi : « Je ne le crois pas, je le sais. » Et cela, on pourrait encore l'exprimer comme suit (par exemple) : « Ceci est un arbre. Et ce n'est pas une simple conjecture. »

Mais qu'en est-il de : « Si je disais à quelqu'un que ceci est un arbre, ce ne serait pas une simple conjecture. N'est-ce pas là ce que Moore voulait dire?

425. Ce ne serait pas une conjecture et je pourrais en

informer autrui, comme de quelque chose dont il n'y a pas à douter, avec une assurance absolue. Mais cela veut-il dire que c'est inconditionnellement la vérité? Ce que je reconnais avec la certitude la plus complète comme l'arbre que j'ai vu en cet endroit toute ma vie ne peut-il pas se démasquer sous d'autres espèces? Ce que j'ai vu ainsi ne peut-il pas me déconcerter?

Et cependant, étant donné les circonstances qui donnent un sens à cette proposition, il était correct de dire : « Je sais que c'est un arbre (et je ne le suppose pas seulement). » Il serait faux de dire qu'en vérité je le crois seulement. Ce serait complètement *fallacieux* de dire : « Je crois que je m'appelle L. W. » Et à juste titre aussi : je ne peux pas me *tromper* en cela. Ce qui ne veut pas dire qu'en cela je sois infallible.

21-3-51.

426. Mais comment ferons-nous pour *montrer* à quelqu'un que nous *savons* des vérités non seulement sur les données des sens, mais aussi sur les choses? En effet il ne peut quand même pas être suffisant que quelqu'un nous donne l'assurance qu'il le sait.

A partir de quoi devons-nous procéder pour le montrer?

22-3-51.

427. On doit montrer que, même s'il n'emploie jamais les mots « Je sais... », son comportement manifeste ce qui nous importe.

428. Que se passerait-il en effet dans le cas d'un homme se conduisant de façon normale qui nous assurerait qu'il *croit* seulement s'appeler un tel, qu'il *croit* reconnaître ses voisins de toujours, qu'il croit avoir mains et pieds lorsqu'il ne porte pas son regard sur eux,

etc.? Pouvons-nous lui montrer à partir de ce qu'il fait (et dit) qu'il n'en est pas ainsi?

23-3-51.

429. Quelle raison ai-je d'admettre, en ce moment où je ne vois pas mes orteils, que j'en ai cinq à chaque pied?

Est-il correct de dire que cette raison, c'est que chaque expérience que j'en ai faite auparavant me l'a appris? Suis-je plus sûr de l'expérience acquise que je ne le suis de ceci : j'ai dix orteils?

Cette expérience acquise peut bien être la *cause* de ma certitude actuelle; mais la fonde-t-elle?

430. Je rencontre un Martien qui me demande : « Combien d'orteils ont les hommes? » — Je dis : « Dix. Je vais te le montrer » et je me déchausse. S'il s'étonnait de ce que je l'aie su avec une telle assurance bien que je n'aie pas regardé mes orteils, devrais-je dire : « Nous autres hommes, nous savons combien d'orteils nous avons, que nous les voyions ou non »?

26-3-51.

431. « Je sais que cette pièce est au deuxième étage, que derrière la porte il y a un petit couloir qui conduit à l'escalier, etc. » On pourrait imaginer des cas où je me prononcerais ainsi — ils seraient assurément rares. Mais d'un autre côté je montre ce savoir tous les jours par ce que je fais et aussi par ce que je dis.

Que tire autrui de ce que je fais et dis alors? N'en tire-t-il pas seulement l'idée que je suis sûr de mon affaire? — De ce que j'ai habité là depuis plusieurs semaines, montant et descendant chaque jour les escaliers, il ressortira pour lui que je *sais* où est ma chambre. — Je n'emploierai l'expression « Je sais... »

pour lui en donner l'assurance que s'il *ne sait pas* encore ce qui l'aurait fatalement amené à conclure à mon savoir.

432. L'énoncé « Je sais... » ne peut acquérir sa signification qu'en liaison avec tous les autres témoignages du « savoir ».

433. Donc si je dis à autrui : « Je sais que ceci est un arbre », c'est comme si je lui disais : « C'est un arbre; tu peux t'y fier absolument; il n'y a pas de doute. » Et le philosophe ne saurait employer cet énoncé que pour montrer que cette forme du « discours » s'emploie effectivement. Mais s'il ne s'agit pas seulement d'une remarque sur la grammaire française, il a à indiquer les circonstances dans lesquelles cette expression fonctionne.

434. *L'expérience* nous enseigne-t-elle que dans telles ou telles circonstances les hommes savent ceci ou cela? Certainement l'expérience nous montre que d'habitude un homme qui habite une maison depuis un certain nombre de jours s'y retrouve. Ou encore : l'expérience nous enseigne qu'on peut se fier au jugement d'un homme après qu'il est passé par une certaine période d'apprentissage. Il faut qu'il ait appris pendant une période de telle ou telle durée pour être susceptible de faire une prédiction correcte — c'est une donnée d'expérience. Mais...

27-3-51.

435. On est souvent ensorcelé par un mot. Par exemple le mot « savoir ».

436. Dieu est-il lié par notre savoir? Nombre de nos énoncés sont-ils *non susceptibles* d'être faux? Car c'est là ce que nous voulons dire.

437. J'ai tendance à dire : « Cela ne *peut* pas être faux. » Voilà qui est intéressant. Mais quelles en sont les conséquences?

438. Il ne suffirait pas de donner l'assurance que je sais ce qui se passe ici ou là si je ne pouvais donner à mon interlocuteur des raisons qui le convainquent que je suis en mesure de le savoir.

439. Même l'énoncé : « Je sais que derrière cette porte il y a un couloir, puis l'escalier vers le rez-de-chaussée » ne prend un ton aussi convaincant que parce que tout un chacun admet que je le sais.

440. C'est là quelque chose de général; non seulement quelque chose de personnel.

441. Au tribunal la seule assurance « Je sais... » que donne un témoin ne convaincrerait personne. Il faut qu'il soit montré que le témoin a été en position de savoir.

De même l'assurance : « Je sais que ceci est une main » (que donnerait un homme regardant sa propre main) ne serait pas susceptible d'être crue si nous ne connaissions pas les circonstances dans lesquelles apparaît cet énoncé. Et les connaissons-nous, le rôle apparent de ce dernier est de nous assurer que l'homme qui vient de parler est normal sous ce rapport.

442. Ne peut-il donc pas se faire que je m'*imagine* savoir quelque chose?

443. Supposons un langage où il n'y aurait pas de mot correspondant à notre « savoir ». — Ces gens-là font seulement des assertions. « C'est un arbre », etc. Naturellement il peut arriver qu'ils se trompent. Aussi ajoutent-ils à la proposition un signe indiquant quelle marge de probabilité ils pensent devoir laisser à l'erreur — ou devrais-je dire : quelle marge de probabilité a une

erreur dans ce cas? Ce qui peut s'indiquer aussi, dans ce dernier cas, en faisant mention de certaines circonstances. Par exemple : « A disait à B... J'étais tout près d'eux et j'ai l'oreille fine », ou : « A était hier en tel endroit. Je l'ai vu de loin et ma vue n'est pas très bonne », ou : « Là il y a un arbre. Je le vois clairement et je l'ai vu mille fois ».

444. « Le train part à 2 heures. Vérifie donc encore pour plus de sûreté », ou « Le train part à 2 heures. Je viens de regarder dans le dernier horaire en date ». On peut aussi ajouter : « On peut me faire confiance pour des choses de ce genre. » L'utilité de telles adjonctions est manifeste.

445. Mais si je dis : « J'ai deux mains », que puis-je ajouter pour indiquer qu'on peut faire fond sur ce que je dis? — tout au plus que les circonstances en jeu sont les circonstances ordinaires.

446. Pourquoi donc suis-je aussi certain que ceci est ma main? Le jeu de langage tout entier ne repose-t-il pas sur ce genre de certitude?

Ou bien : Cette « certitude » n'est-elle pas (déjà) présupposée dans le jeu de langage? Et précisément en vertu de ceci : ne joue pas le jeu ou le joue fautivement *qui* ne reconnaît pas les objets avec certitude.

28-3-51.

447. Compare avec $12 \times 12 = 144$. Là encore, nous ne disons pas « peut-être ». En effet, dans la mesure où ce sur quoi repose cette proposition, c'est que nous ne nous trompons pas en comptant ou calculant et que nos sens ne nous induisent pas en erreur au cours de nos calculs, ces deux propositions, l'une arithmétique, l'autre physique, sont de même niveau.

Je veux dire : Le jeu physique est aussi sûr que le jeu

arithmétique. Mais cela peut être mal compris. Je fais là une remarque logique, non une remarque psychologique.

448. Je veux dire : Si on ne s'étonne pas de ce que les propositions arithmétiques (par exemple les tables de multiplication) sont « absolument certaines », pourquoi serait-on surpris que la proposition : « Ceci est ma main » le soit également?

449. Il faut que quelque chose nous soit enseigné comme fondation.

450. Je veux dire : Ce que nous apprenons a la forme « Ceci est une violette », « Cela est une table ». A vrai dire l'enfant pourrait entendre pour la première fois le mot « violette » dans la phrase : « Ceci est peut-être une violette », mais il pourrait alors demander : « Qu'est-ce que c'est qu'une violette? » On pourrait sans doute lui donner une réponse en lui montrant une *image*. Mais qu'en serait-il si on ne lui disait « C'est une... » qu'en lui montrant une image, mais que dans tous les autres cas on lui dise seulement : « C'est peut-être une... »? — Quelles conséquences pratiques cela est-il censé avoir?

Un doute qui mettrait tout en doute ne serait pas un doute.

451. J'ai fait à Moore l'objection que le sens de la proposition isolée : « Ceci est un arbre » est indéterminé (car n'est pas déterminé ce qu'est le « ceci » duquel on énonce qu'il est un arbre); cette objection ne vaut pas. En effet on peut mieux déterminer le sens, par exemple en disant : « L'objet qui est là-bas et qui ressemble à un arbre n'en est pas une imitation artificielle, c'est un arbre réel. »

452. Il ne serait pas raisonnable de douter si ceci est un arbre réel ou si c'est...

Que cela me paraisse être hors de doute n'importe

pas. Que le doute ne fût pas raisonnable dans ce cas, ce n'est pas ce que je peux lire dans ce pour quoi je prenais ce que je voyais. Il faudrait donc qu'il y ait une règle qui déclare le doute non raisonnable dans ce cas : Mais une telle règle cela n'existe pas non plus.

453. Je dis effectivement : « Sur ce point aucun homme raisonnable n'aurait de doute. » — Pourrait-on s'imaginer des juges érudits auxquels on demanderait si un doute est raisonnable ou ne l'est pas?

454. Il y a des cas où le doute n'est pas raisonnable, mais il y en a d'autres où il paraît logiquement impossible. Et il ne semble pas qu'entre ces cas il y ait une limite bien claire.

29-3-51.

455. Tout jeu de langage repose sur ceci : mots et objets y sont reconnus. Nous apprenons que ceci est un siège aussi inexorablement que nous apprenons $2 \times 2 = 4$.

456. Donc si je doute que ceci soit ma main (en quelque sens que ce soit) ou si je n'en suis pas sûr, pourquoi alors ne pas douter aussi de la signification de ces mots?

457. Vais-je donc dire que la certitude réside dans la nature du jeu de langage?

458. On doute pour des raisons déterminées. Il s'agit de ceci : Comment le doute s'introduit-il dans le jeu de langage?

459. Si le marchand, sans avoir de raison de le faire, voulait examiner chacune de ses pommes pour être tout à fait sûr de son fait, pourquoi ne lui faut-il pas (alors)

examiner l'examen lui-même? Et peut-on parler ici de croyance? (J'entends « croyance » au sens de la religion, non au sens de supposition.) Tous les termes d'usage psychologiques, ici, ne font que nous détourner de ce qui réellement est en jeu.

460. Je vais chez le médecin, lui montre ma main et lui dis : « Ceci est une main et non...; je m'y suis blessé, etc. » Est-ce là seulement une information superflue? Ne pourrait-on pas dire par exemple : A supposer que les mots : « C'est une main » soient une information, comment pourrais-tu jamais escompter qu'il comprenne cette information? De fait, s'il y a sujet à douter de ce que « ceci est une main », pourquoi n'y a-t-il pas lieu de douter non plus que je sois un homme qui le dit au médecin? — D'un autre côté on peut aussi se représenter des cas, même s'ils sont rarissimes, où une telle déclaration n'est pas superflue, ou bien n'est que superflue, mais non absurde.

461. Supposons maintenant que je sois le médecin et qu'un patient vienne me montrer sa main en me disant : « Ceci, qui a l'air d'une main, n'en est pas une remarquable imitation, mais est réellement une main. » Après quoi il parle de sa blessure. — Y verrais-je vraiment une information, même superflue? Ou ne le considérerais-je pas plutôt comme un non-sens qui, il est vrai, revêt la forme d'une information? En effet, dirais-je, si cette information avait réellement un sens, comment peut-il être sûr de son affaire? A l'information manque son arrière-plan.

30-3-51.

462. Parmi les choses qu'il sait, pourquoi Moore n'indique-t-il pas par exemple qu'il y a en telle région de l'Angleterre un village qui s'appelle de telle façon? En d'autres mots : Pourquoi ne mentionne-t-il pas un fait qui est connu de lui, mais non de *chacun* de nous?

31-3-51.

463. Il est certain toutefois que dire à quelqu'un : « Ceci est un arbre » quand il ne saurait venir à l'esprit de personne d'en douter pourrait être une forme d'humour et avoir un sens comme telle. Renan a pratiqué un jour cette forme d'humour.

3-4-51.

464. La difficulté où je suis peut aussi se manifester à travers ceci : nous sommes assis un ami et moi en train de parler. Tout à coup je dis : « J'ai su tout le temps que tu es N. » N'est-ce là réellement qu'une remarque superflue, même si elle est vraie?

A ce qu'il me paraît, ces mots sont analogues à un « bonjour » que l'on dirait à son interlocuteur dans le cours d'une conversation.

465. Qu'en serait-il si, au lieu des mots : « Je sais que ceci est un arbre », nous avions les mots : « On sait aujourd'hui qu'il y a plus de... sortes d'insectes »? D'un homme qui formulerait tout d'un coup une telle proposition, hors de tout contexte, il serait loisible d'estimer qu'il a entre-temps pensé à tout autre chose et qu'il est en train de formuler tout haut une proposition appartenant au cours de ses pensées. Ou encore : qu'il est entré en transe et qu'il parle sans comprendre ce qu'il dit.

466. Il me semble donc que j'ai tout le temps su quelque chose et que cependant cela n'a aucun sens de le dire, d'exprimer cette vérité.

467. Je suis assis au jardin avec un philosophe; il va me répétant : « Je sais que ceci est un arbre » en montrant un arbre près de nous. Une tierce personne

arrive là-dessus, l'entend et je lui dis : « Cet homme n'est pas fou : nous ne faisons que philosopher. »

4-4-51.

468. Quelqu'un dit hors de propos : « Ceci est un arbre. » Il pourrait formuler cette proposition parce qu'il se souvient l'avoir déjà entendue en une situation semblable; ou bien la beauté de cet arbre l'a soudain touché et sa proposition était une exclamation; ou encore il s'est dit à lui-même cette proposition comme un exemple grammatical, etc. Je lui demande alors : « Comment l'entendais-tu? » et il me répond : « C'était une information que je te destinais. » Ne me serait-il pas alors loisible d'admettre qu'il ne sait pas ce qu'il dit s'il est assez fou pour vouloir me communiquer cela?

469. Au cours d'une conversation quelqu'un me dit hors de propos : « Je te souhaite bonne chance. » Cela m'étonne; mais plus tard je m'aperçois que ces mots ont un lien avec ce qu'il pense à mon sujet. Et dorénavant ils ne me paraissent plus dénués de sens.

470. Pourquoi n'y a-t-il pas de doute que je m'appelle L. W.? Il ne semble pas le moins du monde qu'il y ait là rien qu'on puisse poser d'emblée comme indubitable. On n'irait pas penser que c'est là une des vérités indubitables.

5-4-51.

[Ici il y a encore un large blanc dans ma pensée. Et je doute si jamais il va être rempli.]

471. Il est tellement difficile de trouver le *commencement*. Ou mieux : Il est difficile de commencer au commencement. Et de ne pas essayer d'aller plus loin en arrière.

472. Lorsque l'enfant apprend le langage, il apprend du même coup ce qu'il y a lieu d'examiner et ce qui ne suppose pas d'examen. Lorsqu'il apprend qu'il y a une armoire dans la chambre, on ne lui enseigne pas à douter si ce qu'il voit ultérieurement est toujours une armoire ou seulement un trompe-l'œil de théâtre.

473. De même que pour écrire on apprend une forme primaire déterminée qu'on fait varier plus tard, de même ce qu'on apprend d'abord, c'est, comme une norme, la permanence des choses qui est ensuite sujette à modifications.

474. Ce jeu fait ses preuves. C'est là peut-être la cause pour laquelle il est joué, mais ce n'en est pas le fondement.

475. Je veux considérer ici l'homme comme animal; comme un être primitif auquel on accorde certes l'instinct mais non le raisonnement. Comme un être dans un état primitif. En effet, quelle que soit la logique qui suffise pour un moyen de communication primitif, nous n'avons pas à en avoir honte. Le langage n'est pas issu d'un raisonnement.

6-4-51.

476. L'enfant n'apprend pas qu'il y a des livres, qu'il y a des sièges, etc., mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège, etc.

Assurément des questions portant sur l'existence apparaissent aussi plus tard : « Y a-t-il des licornes », etc.? Mais une telle question n'est possible que parce que, en règle générale, il ne s'en présente aucune autre qui lui corresponde. En effet comment sait-on de quelle façon on est censé se convaincre de l'existence de la licorne? Comment a-t-on appris la méthode susceptible de déterminer si quelque chose existe ou non?

477. « Ainsi donc ce qu'il faut savoir, c'est que les objets dont on enseigne les noms aux enfants en les leur expliquant de façon monstrative existent. » — Pourquoi faut-il le savoir? Ne suffit-il pas que l'expérience n'atteste pas le contraire plus tard?

Pourquoi le jeu de langage devrait-il reposer sur un savoir?

7-4-51.

478. L'enfant croit-il que le lait existe? Ou sait-il que le lait existe? Le chat sait-il que la souris existe?

479. Allons-nous dire de la connaissance qu'il y a des objets physiques qu'elle se fait jour très tôt ou qu'elle se fait jour très tard?

8-4-51.

480. L'enfant qui apprend à employer le mot « arbre ». On est avec lui devant un arbre et on dit : « Le *bel* arbre! » Que dans ce jeu de langage n'intervienne pas le moindre doute quant à l'existence de l'arbre, cela est clair. Mais peut-on dire que l'enfant *sache* ceci : qu'il existe un arbre? A coup sûr il est vrai que « savoir quelque chose » n'inclut pas en soi : *y penser*, — mais celui qui sait quelque chose ne doit-il pas forcément être capable de douter? Et douter veut dire penser.

481. Lorsqu'on entend Moore dire : « Je *sais* que ceci est un arbre », on comprend soudain ceux qui estiment que cela n'a aucunement été établi.

La chose nous paraît du coup perdre sa clarté et devenir floue. Comme si Moore l'avait éclairée d'une mauvaise lumière.

C'est comme si je voyais une peinture (peut-être bien un décor de théâtre) : de loin je reconnais immédiatement et sans le moindre doute ce qu'elle représente; mais je m'approche et je vois alors une multitude de taches de toutes couleurs, toutes parfaitement ambiguës et ne suscitant absolument aucune certitude.

482. Comme si le « Je sais » ne supportait pas l'intonation métaphysique!

483. L'utilisation correcte du mot « Je sais ». Un myope me demande : « Crois-tu que ce que nous voyons là est un arbre? » — Je réponds : « Je le *sais*; je le vois bien et il m'est familier. » A : « N est-il à la maison? » Moi : « Je crois que oui. » — A : « Y était-il hier? » — Moi : « Il y était hier, je le sais, j'ai parlé avec lui. » — A : « Sais-tu que cette partie de la maison vient d'y être ajoutée ou le crois-tu seulement? » Moi : « Je le *sais*; je m'en suis informé auprès de... »

484. On dit donc ici « Je sais » en indiquant sur quoi ce savoir est fondé, ou du moins on est capable de l'indiquer.

485. On peut aussi s'imaginer le cas d'un homme parcourant une liste de propositions et se demandant pour chacune d'entre elles : « Est-ce que je le sais ou est-ce que je le crois seulement? » Il veut vérifier la certitude de chacune de ces propositions. Il pourrait s'agir d'un témoignage devant un tribunal.

9-4-51.

486. « Sais-tu que tu t'appelles L. W., ou le crois-tu seulement? » Est-ce là une question pourvue de sens?

Sais-tu, ou crois-tu seulement que ce que tu écris là, c'est du français? Te bornes-tu à croire que « croire » a *cette* signification? *Quelle* signification?

487. Quelle est la preuve que je *sais* quelque chose? Ce n'est assurément pas que je dise que je le sais.

488. Donc, quand des auteurs énumèrent tout ce qu'ils *savent*, cela ne prouve rien du tout.

Qu'il y ait possibilité de savoir concernant les objets physiques ne peut donc devenir avéré sur la seule foi des assurances de ceux qui croient le savoir.

489. Que répondre en effet à celui qui dit : « Je crois que c'est simplement que tu as l'impression de le savoir »?

490. Si je me pose la question : « Est-ce que je sais ou est-ce que je crois seulement que je m'appelle...? », il ne sert de rien de regarder en moi.

Mais je pourrais dire : non seulement je ne doute pas le moins du monde de m'appeler ainsi, mais encore je ne pourrais plus jamais être sûr d'un seul jugement s'il s'élevait un doute à ce sujet.

10-4-51.

491. « Est-ce que je sais que je m'appelle L. W., ou le crois-je seulement? » — Bien sûr si la question était seulement : « Est-ce que je suis sûr ou est-ce que je suppose seulement que je...? », on pourrait s'en remettre à ma réponse.

492. « Est-ce que je sais, ou est-ce que je crois seulement que...? » pourrait aussi s'exprimer ainsi : Qu'en serait-il s'il *semblait* que j'ai eu tort d'admettre comme valable ce qui jusqu'alors ne me semblait pas donner prise au doute? Réagirais-je comme dans le cas où une croyance s'est révélée fausse? Ou bien le sol même de mes jugements semblerait-il se

dérober sous eux? — Mais naturellement, ici, je ne veux pas *prophétiser*.

Dirais-je simplement : « Je ne l'aurais jamais pensé! » — ou me refuserais-je (aurais-je à me refuser) à réviser mon jugement, précisément parce qu'une telle « révision » reviendrait à annihiler tous mes critères?

493. Est-ce donc qu'il me faut reconnaître certaines autorités pour avoir la possibilité même de juger?

494. « Cette proposition, je ne peux pas la mettre en doute sans renoncer à tout jugement. »

Mais quelle sorte de proposition est-ce que celle-là? (Elle évoque ce que Frege a dit de la loi d'identité ¹.) Ce n'est assurément pas une proposition empirique. Elle n'appartient pas à la psychologie. Elle a plutôt le caractère d'une règle.

495. A quelqu'un qui voudrait formuler des objections contre les propositions indubitables, on pourrait simplement dire : « Absurdités que tout cela! » Autrement dit ne pas lui répondre mais l'admonester.

496. C'est là un cas semblable à celui où l'on montre que dire d'un jeu qu'il a toujours été joué fautivement n'a pas de sens

497. Si un interlocuteur, voulant sans arrêt susciter le doute en moi, me disait : là ta mémoire te trompe, ici tu as été dupé, là encore tu n'es pas allé assez profond pour acquérir ta conviction, etc., et si, ne me laissant pas ébranler, je m'en tenais à ma certitude, — ce comportement ne peut pas être faux, quand ce ne serait que parce que c'est justement ce qui définit un jeu

1 *Grundgesetze der Arithmetik*, I xvii (N d. É.).

498. Ce qui est étrange, alors que je trouve parfaitement correct de voir quelqu'un repousser d'un « Absurdités que tout cela! » tout essai de le troubler en le faisant douter de ce qui est fondamental, c'est que je considère comme incorrect qu'il cherche à se défendre, en employant par exemple les mots « Je sais ».

499. Je pourrais également le dire de la sorte : La « loi d'induction » est aussi peu susceptible d'être *fondée* que certaines propositions particulières concernant le matériel d'expérience.

500. Mais dire : « Je sais que la loi d'induction est vraie » me paraîtrait également faire non-sens.

Imagine une telle déclaration devant un tribunal. Il serait plus correct de dire : « Je crois à la loi... », « croire » n'ayant ici rien à voir avec *supposer*.

501. Est-ce que je n'en viens pas de proche en proche à dire qu'en fin de compte la logique n'est pas susceptible de description? Il te faut considérer la pratique du langage et alors tu la vois.

502. Pourrais-je dire : « Je sais les yeux fermés quelle est la position de mes mains » si la localisation que j'en donne était tout le temps ou la plupart du temps en contradiction avec celle qui ressort du témoignage d'autrui?

503. Je regarde un objet et dis : « C'est un arbre », ou « Je sais que c'est... » - Que je m'en approche et qu'il s'avère en être autrement, je peux dire : « Ce n'était pas un arbre après tout »; ou bien je dis : « *C'était* un arbre mais ce ne l'est plus. » Mais si tout le monde me contredisait à ce sujet, disant que cela n'a jamais été un arbre, si tous les autres témoignages parlaient contre

moi — de quoi me *servirait*-il encore de ne pas démordre de mon « Je sais... »?

504. Que je *sache* quelque chose dépend de la justification ou de la contradiction qu'apporte le témoignage des preuves. En effet dire qu'on sait qu'on a mal ne veut rien dire.

505. C'est toujours par une grâce de la nature que l'on sait quelque chose.

506. « Si ma mémoire me trompe sur ce point, elle peut me tromper sur tous. »

Si je ne sais pas *cela*, comment sais-je alors si mes mots signifient ce que je crois qu'ils signifient?

507. « Si cela me trompe, qu'est-ce que “ tromper ” peut bien encore signifier? »

508. Sur quoi puis-je faire fond?

509. Je veux dire à proprement parler qu'un jeu de langage n'est possible que si on fait fond sur quelque chose. (Je n'ai pas dit « si on peut faire fond sur quelque chose ».)

510. Si je dis : « Naturellement je sais que ceci est une serviette de toilette », je fais une déclaration (*Äusserung*). Je ne pense pas à une vérification. C'est pour moi une déclaration immédiate.

Je ne pense pas au passé ou au futur. (Et bien sûr c'est la même chose pour Moore.)

C'est exactement comme prendre quelque chose en main de façon immédiate : comme prendre ma serviette de toilette sans éprouver de doute.

511. Et cependant prendre ainsi en main de façon immédiate correspond à une *certitude*, non à un savoir.

Mais est-ce que je ne me saisis pas aussi du nom d'une chose de la même façon?

512. Reste la question : « Qu'en serait-il si, même sur ces choses qui sont les plus fondamentales, tu avais à changer d'avis? » Et la réponse me paraît être : « Tu n'as pas à en changer. C'est précisément en cela que ces choses sont fondamentales ». »

513. Et si quelque chose de *réellement inouï* arrivait? si, par exemple, je voyais des maisons se transformer peu à peu en vapeur sans raison apparente; si le bétail dans la prairie marchait sur la tête, riait et proférait des mots compréhensibles; si graduellement des arbres se métamorphosaient en hommes et des hommes en arbres? Avais-je raison, avant que ne se produisent tous ces phénomènes, de dire : « Je sais que ceci est une maison », etc. ou même de dire simplement : « C'est une maison », etc.?

514. Cet énoncé m'a paru fondamental; s'il est faux, qu'est-ce encore que « vrai » et « faux »?

515. Si mon nom n'est pas L. W., comment puis-je faire fond sur ce qui est donné à comprendre par « vrai » et « faux »?

516. S'il arrivait quelque chose (si par exemple on me disait quelque chose) qui soit de nature à éveiller en moi des doutes quant à mon nom, il y aurait assurément quelque chose aussi qui donnerait une apparence douteuse aux fondements mêmes de ces doutes et je pourrais par conséquent décider de conserver la croyance qui était la mienne.

517. Mais n'est-il pas possible qu'arrive quelque chose qui me fasse complètement quitter les rails? que se manifestent des preuves évidentes telles qu'elles rendent inadmissible ce qui était le plus assuré? ou

telles qu'elles m'amènent à jeter bas mes jugements les plus fondamentaux? (Peu importe ici si c'est ou non à bon droit.)

518. Pourrais-je m'imaginer observant ce processus chez autrui?

519. Si tu exécutes l'ordre : « Apporte-moi un livre », il est certes possible que tu aies à examiner si ce que tu vois là est réellement un livre, mais tu sais au moins alors ce que l'on entend par « livre »; et si tu ne le sais pas, tu peux consulter un vocabulaire, mais pour cela tu dois savoir ce que d'autres mots signifient. Et qu'un mot signifie telle chose, qu'il s'emploie de telle façon, c'est là encore un fait empirique, tout comme le fait que cet objet est un livre.

Donc, pour pouvoir exécuter un ordre, il faut que tu n'aies aucun doute quant à un fait empirique. Le doute même n'a pour base que ce qui est hors de doute.

Mais en ce qui concerne le jeu de langage, celui-ci consistant en situations de jeu qui vont se répétant dans le temps, il semble impossible que l'on y puisse dire dans un cas *isolé* qu'il faille que ceci ou cela soit hors de doute pour qu'il y ait jeu de langage — mais par contre il semble bien qu'*en règle générale* il faille qu'il y ait des jugements empiriques quels qu'ils soient qui échappent au doute.

13-4-51.

520. C'est à bon droit que Moore dit savoir qu'il y a là, devant lui, un arbre. Naturellement il peut faire erreur. (En effet ce n'est pas comme s'il déclarait : « Je crois qu'il y a là un arbre. ») Mais qu'il ait raison dans ce cas ou qu'il se trompe, cela ne tire pas à conséquence philosophiquement parlant. Si Moore attaque ceux qui disent qu'on ne peut pas réellement savoir une chose de ce genre, il ne peut pas le faire en donnant l'assurance

qu'il sait ceci ou cela. Car on n'a pas besoin de le croire. Si ses adversaires avaient affirmé qu'on ne peut pas croire ceci ou cela, il aurait pu leur répondre : « Je crois cela. »

14-4-51.

521. L'erreur de Moore réside en ceci : à l'affirmation selon laquelle on ne peut pas savoir telle chose, répliquer : « Je sais telle chose. »

522. Nous disons : Si l'enfant maîtrise le langage — et donc son application — il doit forcément savoir ce que signifient les mots. Il doit par exemple être capable d'attacher à un objet blanc, noir, rouge ou bleu le nom de la couleur qui est la sienne sans sentir le moindre doute.

523. De fait, personne ne ressent ici l'absence de doute; personne ne s'étonne de ce que nous ne fassions pas que *conjecturer* la signification des mots.

15-4-51.

524. Est-il essentiel à nos jeux de langage (par exemple le jeu « ordonner et obéir ») qu'il n'apparaisse pas de doute sur certains points, ou est-il suffisant qu'existe chez le joueur le sentiment d'être sûr, quand bien même il y aurait un léger souffle de doute?

Par conséquent, au lieu de dénommer les choses « noire », « rouge », « verte » comme je le fais maintenant *sans aller chercher plus loin*, sans la moindre intervention d'un doute, est-il suffisant de dire : « Je suis sûr que ceci est rouge », tout comme on dit par exemple : « Je suis sûr qu'il va venir aujourd'hui » (donc avec le « sentiment d'être sûr »)?

Le sentiment concomitant nous est naturellement

indifférent et nous n'avons pas davantage besoin de nous soucier des mots « Je suis sûr que ». — L'important, c'est qu'il y ait ou non une différence dans la *pratique* du langage qui aille de pair avec cela.

On pourrait demander si un homme se comportant de la sorte dirait : « Je suis sûr » dans toutes les occasions où nous faisons des comptes rendus en étant sûrs (par exemple, au cours d'une expérience de laboratoire, lorsque nous rendons compte de la couleur de ce que nous voyons dans une éprouvette). S'il le fait, notre premier mouvement sera de vérifier ce qu'il dit. Mais s'il s'avère qu'on peut lui faire pleine confiance, on exposera que sa façon de parler n'est qu'une excentricité sans conséquence. On pourrait par exemple supposer qu'il a lu les sceptiques, qu'ils l'ont convaincu qu'on ne peut rien savoir et que pour cette raison il a adopté cette façon de parler. Une fois que nous nous y sommes habitués, elle ne porte aucun préjudice à la pratique.

525. Qu'en est-il donc de ce cas-ci : un homme qui a réellement une autre relation aux noms de couleurs que nous? Un cas où justement leur emploi est lié à la persistance d'un doute impalpable ou à la possibilité d'un doute.

16-4-51.

526. Celui qui, regardant une boîte aux lettres des postes anglaises, dirait : « Je suis sûr qu'elle est rouge » nous donnerait forcément à penser qu'il est daltonien ou à croire qu'il ne connaît pas bien le français, mais qu'il saurait le nom de couleur correct dans une autre langue.

Si tel n'était pas le cas, nous ne le comprendrions pas vraiment.

527. Un Français qui appelle cette couleur « rouge » n'est pas « sûr » qu'elle s'appelle « rouge » en français. L'enfant qui maîtrise l'utilisation du mot n'est pas « sûr

que cette couleur, dans sa propre langue s'appelle *ainsi* ». On ne peut pas dire non plus de lui que, lorsqu'il apprend à parler, il apprenne que la couleur s'appelle de telle façon en français, ou encore : qu'il le *sache* s'il a appris l'emploi du mot.

528. Et cependant : si on me demandait comment la couleur s'appelle en allemand, que je le dise et qu'on me demande alors : « En es-tu sûr? », je répondrais : « Je le *sais*; l'allemand est ma langue maternelle ».

529. Un enfant également dira par exemple d'un autre ou de lui-même qu'il sait déjà comment telle chose s'appelle.

530. Je pourrais dire à quelqu'un : « Cette couleur s'appelle " rouge " en français » (si par exemple je lui enseignais le français). Dans ce cas je ne dirais pas : « Je sais que cette couleur... » — Par contre je le dirais sans doute si je venais moi-même de l'apprendre ou pour l'opposer à une autre couleur dont je ne connais pas le nom français.

531. N'est-il pas correct alors de décrire mon état actuel *de la sorte* : je *sais* comment cette couleur s'appelle en français? Et si c'est juste, pourquoi ne pas décrire l'état où je suis par les mots qui lui correspondent : « Je sais... »?

532. Par conséquent lorsque Moore, assis devant son arbre, disait : « Je sais que c'est... », il exprimait tout simplement la vérité concernant l'état dans lequel il était alors.

[Je suis en train de philosopher comme une vieille femme qui égare toujours quelque chose et doit se mettre à le chercher, tantôt ses lunettes, tantôt ses clefs.]

533. S'il était correct de décrire hors contexte l'état

dans lequel il se trouvait, il était alors tout aussi correct de formuler les mots « Ceci est un arbre » en dehors de leur contexte.

534. Mais est-il faux de dire : « L'enfant qui possède un jeu de langage doit forcément *savoir* quelque chose de certain »?

Si, au lieu de cela, on disait « doit forcément *pouvoir* quelque chose de certain, ce serait un pléonasme, et cependant c'est là précisément *ce* que je souhaiterais opposer à la première proposition. — Mais : « L'enfant acquiert un savoir en histoire naturelle. » Cela présuppose que l'enfant serait capable de demander comment s'appelle telle plante.

535. L'enfant sait comment s'appelle une chose s'il peut répondre de façon correcte à la question : « Comment cela s'appelle-t-il? »

536. Naturellement l'enfant qui commence à apprendre à parler ne possède pas encore le concept du « *s'appelle* ».

537. De quelqu'un qui ne possède pas ce concept, peut-on dire qu'il *sait* comment telle chose s'appelle?

538. J'aimerais dire que l'enfant apprend à réagir de telle ou telle façon; et s'il en arrive là, il ne sait encore rien pour autant. Le savoir commence seulement à une étape ultérieure.

539. N'en est-il pas du savoir comme de la collecte?

540. Un chien pourrait apprendre à courir vers N à l'appel « N » et vers M à l'appel « M », mais saurait-il pour cela comment ces gens s'appellent?

541. « Il sait seulement comment cette personne s'appelle, mais ne sait pas encore comment cette autre

s'appelle. » A parler strictement, cela ne peut pas se dire de quelqu'un qui n'en est pas encore à concevoir que les gens ont des noms.

542. « Je ne peux pas décrire cette fleur si je ne sais pas que cette couleur s'appelle " rouge » »

543. L'enfant peut employer des noms de personnes longtemps avant de pouvoir dire, sous quelque forme que ce soit : « Je sais comment s'appelle cette personne-ci ; je ne le sais pas encore pour celle-là. »

544. Je peux assurément dire — conformément à la vérité : « Je sais comment cette couleur s'appelle en français » en indiquant par exemple la couleur du sang frais. Mais — — —

17-4-51.

545. « L'enfant sait à quelle couleur réfère (*bedeutet*) le mot " bleu ". » Ce qu'il sait là n'est pas du tout aussi simple.

546. « Je sais comment s'appelle cette couleur » : c'est ce que je dirais par exemple s'il s'agissait d'une nuance dont le nom n'est pas familier à tout un chacun.

547. A un enfant qui ne fait que commencer à parler et à pouvoir employer les mots « rouge » et « bleu », on ne peut pas encore dire : « Tu sais bien sûr comment cette couleur s'appelle. »

548. L'enfant a à apprendre l'utilisation des noms de couleurs avant de pouvoir demander quel est le nom d'une couleur.

549. « Je sais qu'il y a là un siège » : il serait faux de dire qu'on ne peut le dire que dans le cas où il y a un

siège là. Certes ce n'est *vrai* que dans ce cas, mais j'ai le droit de le dire si je suis *sûr* qu'il y a un siège là, quand bien même j'aurais tort.

[Les prétentions sont une hypothèque qui grève la capacité de penser du philosophe.]

18-4-51.

550. Quelqu'un qui croit quelque chose : point n'est besoin d'être toujours en mesure de répondre à la question : « Pourquoi le croit-il? »; mais sait-il quelque chose : alors il faut pouvoir apporter une réponse à la question : « Comment le sait-il? »

551. Et donne-t-on une réponse à cette question, il faut que la réponse respecte des principes universellement reconnus. C'est *ainsi* que quelque chose de ce genre est susceptible d'être su.

552. Est-ce que je sais que je suis en ce moment assis sur un siège? — Ne le sais-je pas? Dans les circonstances présentes, personne ne dira que je le sais, mais on dira tout aussi peu, par exemple, que je suis conscient. D'ordinaire on ne le dira pas non plus des passants dans la rue.

Mais même si on ne le dit pas, n'en *est-ce* pas moins ainsi?

553. C'est étrange : si, sans raison particulière, je dis « Je sais », par exemple : « Je sais qu'en ce moment je suis assis sur un siège », cet énoncé me paraît injustifié et prétentieux. Mais fais-je le même énoncé pour répondre à un besoin existant, il me paraît alors complètement justifié et d'un usage quotidien, bien que je ne sois pas plus sûr de sa vérité d'un cheveu.

554. Dans le jeu de langage auquel il appartient, cet énoncé n'est pas prétentieux. Il ne s'y trouve pas à un

niveau plus haut que le niveau normal du jeu de langage humain. Car c'est là qu'il a son application restreinte.

Mais dès que je dis cette proposition en dehors de son contexte, elle apparaît dans une fausse lumière. En effet c'est alors comme si je voulais donner l'assurance qu'il y a des choses que je *sais*. Des choses sur lesquelles Dieu lui-même ne saurait rien me conter.

19-4-51.

555. Nous disons que nous savons que l'eau bout lorsque nous la mettons sur le feu. Comment le savons-nous? C'est l'expérience qui nous l'a appris. Je dis : « Je sais que j'ai pris mon petit déjeuner ce matin »; l'expérience ne me l'a pas appris. On dit aussi : « Je sais qu'il a mal. » Chaque fois le jeu de langage est autre, chaque fois nous sommes *sûrs* et chaque fois on nous accordera que nous *sommes en position* de savoir. C'est pourquoi les principes de la physique se trouvent eux aussi dans des manuels à l'intention de chacun.

Si quelqu'un dit qu'il *sait* quelque chose, il faut que ce soit quelque chose que, de l'aveu général, il soit en position de savoir.

556. On ne dit pas : Il est en position de le croire.

Sans doute, mais : « Dans cette position, il est raisonnable d'admettre... » (ou : « de croire... »).

557. Un conseil de guerre peut avoir à juger si, dans telle situation, il était raisonnable d'admettre telle chose en toute certitude (quand même ç'aurait été erroné).

558. Nous disons que nous savons que l'eau bout dans telles circonstances et qu'elle ne gèle pas. Est-il pensable que nous nous trompions en cela? Une erreur n'emporterait-elle pas avec elle tout jugement? Encore davantage : Qu'est-ce qui resterait debout si cela

s'écroulait? Se pourrait-il qu'il y ait une découverte qui nous ferait dire : « C'était une erreur »?

Quoi qu'il puisse arriver dans l'avenir, de quelque façon que l'eau puisse se comporter à l'avenir, — nous savons que jusqu'à maintenant, dans d'innombrables cas, elle s'est comportée *de telle façon*.

Ce fait est scellé dans les fondations de notre jeu de langage.

559. Tu dois avoir présent à l'esprit que le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là : Il n'est pas fondé. Ni raisonnable (Ni non plus non raisonnable).

Il est là — comme notre vie.

560. Et le concept de savoir est couplé à celui de jeu de langage.

561. « Je sais » et « Tu peux faire fond là-dessus ». Mais on ne peut pas toujours substituer le second au premier.

562. De toute façon il est important de se représenter un langage dans lequel n'existe pas *notre* concept de « savoir ».

563. On dit : « Je sais qu'il a mal » bien qu'on n'en puisse pas donner de raisons convaincantes. — Est-ce la même chose que : « Je suis sûr qu'il... »? — Non. « Je suis sûr » te donne ma certitude subjective. « Je sais » veut dire qu'entre moi qui le sais et celui qui ne le sait pas il y a une différence de compréhension. (Basée qui sait sur une différence entre les degrés d'expérience.)

Si je dis : « Je sais » en mathématique, ce qui le justifie, c'est une preuve.

Si dans ces deux cas, on dit : « Tu peux faire fond dessus » au lieu de : « Je sais », la façon de fonder cette assertion est pour chacun d'un type différent.

Et la quête du fondement a un terme.

564. Un jeu de langage : Apporter des pierres à bâtir, rendre compte du nombre des pierres disponibles. Parfois ce nombre est estimé, parfois il est déterminé par comptage. Alors vient la question : « Crois-tu qu'il y en a autant? » puis la réponse « Je le sais, je viens de les compter ». Mais ici le « Je sais » pourrait être omis. Par contre, s'il y a plusieurs moyens d'établir le constat de façon sûre, tels compter, peser, mesurer la poussée, etc., l'énoncé « Je sais » peut se substituer à l'indication de *la façon dont on le sait*.

565. Mais ici il n'est pas encore question d'un « savoir » selon lequel *ceci* s'appelle une « dalle », *cela* une « colonne », etc.

566. Effectivement, l'enfant qui apprend mon jeu de langage N° 2¹ n'apprend pas à dire : « Je sais que ceci s'appelle " dalle ". »

Il y a certes un jeu de langage où l'enfant emploie *cette* proposition. Ce qui présuppose que l'enfant est capable d'employer le nom dès qu'il lui est donné. (Comme si on me disait : « Cette couleur s'appelle... ») – Si l'enfant a appris un jeu de langage sur les pierres, on peut donc lui dire quelque chose comme « Et cette pierre s'appelle... »; on aura ainsi *amplifié* le jeu de langage primitif.

567. Et mon savoir que je m'appelle L. W., est-il du même type que celui qui dit que l'eau bout à 100°? Cette question est bien sûr posée de façon fautive.

568. Si l'un de mes noms n'était employé que très rarement, il pourrait se faire que je ne le sache pas. Il ne va de soi que je sais comment je m'appelle que parce que, comme n'importe qui, j'utilise mon nom d'innombrables fois.

1. *Investigations philosophiques*, N R.F., paragr. 2 (N. d. É.).

569. Une expérience intime n est pas susceptible de me montrer que je *sais* quelque chose.

D'où : si, malgré cela, je dis : « Je sais que je m'appelle... », et que ce ne soit manifestement pas une proposition empirique, — — —.

570. « Je sais que je m'appelle de la sorte tout adulte parmi nous sait comment il s'appelle. »

571. « Je m'appelle..., tu peux faire fond là-dessus. Si cela se révèle faux, ne me crois plus jamais à l'avenir. »

572. Il me semble bien savoir, pourtant, que je ne peux pas me tromper, par exemple en ce qui concerne mon propre nom !

C'est ce qui s'exprime par les mots : « Si c'est faux, alors je suis fou. » Soit, mais ce sont des mots; par contre quelle en est l'influence dans l'application du langage?

573. Ceci, que rien ne peut me convaincre du contraire?

574. Voilà la question : Quel *type* de proposition est-ce que : « Je sais qu'en ceci je ne peux pas me tromper », ou encore : « En ceci je ne peux pas me tromper »?

Le « Je sais » semble ici faire litière de tout fondement. Je le *sais*, voilà. Mais, s'il peut être le moins du monde question d'erreur, alors il faut pouvoir examiner si je le sais.

575. Le mot « Je sais » pourrait donc avoir pour finalité de montrer ce en quoi on peut faire fond sur moi, le mode d'emploi de ce signe devant cependant ressortir de l'*expérience*.

576. On pourrait dire : « Comment sais-je que je ne me trompe pas quant à mon nom? » — et à la réponse :

« Parce que je l'ai utilisé tellement souvent », on pourrait répliquer : « Comment sais-je que je ne me trompe pas *en cela*? » Et là le « comment sais-je » ne peut plus avoir de signification.

577. « Je sais en toute clarté quel est mon nom. »

Je me refuserais à prendre en considération tout argument qui tendrait à montrer le contraire!

Et que veut dire : « Je me refuserais »? Est-ce l'expression d'une intention?

578. Mais une plus haute autorité ne pourrait-elle pas m'assurer que je ne sais pas la vérité? De sorte que j'aurais à dire : « Apprends-moi! » Mais alors il faudrait que mes yeux s'ouvrent.

579. Que chacun sache avec la plus grande certitude quel est son nom appartient au jeu de langage qui porte sur les noms de personnes.

20-4-51.

580. Il pourrait pourtant se faire que chaque fois que je dis : « Je le sais », cela s'avère (se montre) faux.

581. Mais peut-être, malgré cela, ne pourrais-je pas y remédier; aussi continuerais-je à donner l'assurance que « Je sais... » Comment l'enfant a-t-il donc appris cette expression?

582. « Je le sais » peut vouloir dire : Cela m'est déjà connu mais aussi : Il en est certainement ainsi.

583. « Je sais qu'en telle langue, cela s'appelle... »
Comment le sais-tu? « J'ai appris... »

A « Je sais que... », me serait-il possible ici de substituer : « En telle langue, cela s'appelle... »?

584. Serait-il possible de n'employer le verbe « savoir » que dans la question : « Comment le sais-tu? » posée à la suite d'une simple affirmation? — Au lieu de : « Je le sais déjà », on dit : « Cela m'est connu » (à la suite de la relation qui est donnée d'un fait). Mais ¹ que dit-on à la place de « Je sais ce qu'est ceci »?

585. Mais « Je sais que ceci est un arbre » ne dit-il pas quelque chose d'autre que « Ceci est un arbre »?

586. Au lieu de : « Je sais ce que c'est », on pourrait dire : « Je peux dire ce que c'est ». Et si on adoptait cette forme d'expression, quel serait alors le sort de : « Je sais que ceci est... »?

587. Revenons à la question est-ce que « Je sais que ceci est... » dit quelque chose d'autre que « Ceci est... »? — Dans la première proposition, il y a mention d'une personne, dans la seconde non. Mais cela ne montre pas qu'elles ont des sens différents. De toute façon on remplace souvent la première forme par la seconde en donnant à celle-ci une intonation spéciale. En effet on parle de façon différente selon qu'on fait une assertion que personne ne contredit ou selon qu'on la maintient devant une contradiction.

588. Mais, en employant les mots « Je sais que... », est-ce que je ne dis pas que je me trouve dans un certain état, alors que la simple affirmation : « C'est un... » ne le dit pas? Et pourtant on demande souvent après une affirmation de ce genre : « Comment le sais-tu? » — « Mais d'abord pour cette seule raison : le fait que je l'affirme donne à connaître que je crois le savoir. » — Ce qui pourrait s'exprimer ainsi : Dans un jardin zoologique, on pourrait afficher la pancarte : « Ceci est un zèbre », mais non la pancarte : « Je sais que c'est un zèbre ».

« Je sais » n'a de sens qu'émis de la bouche d'une

1. Cette dernière phrase est une adjonction, (N. d. É.).

personne. Mais après cela il est indifférent que cette émission soit « Je sais » ou « C'est ».

589. Comment un homme apprend-il donc à reconnaître l'état de son savoir?

590. On pourrait surtout parler de reconnaissance d'un état de savoir là où il est dit : « Je sais que ceci est. » Là on peut se convaincre de ce qu'on possède réellement ce savoir.

591. « Je sais quel genre d'arbre c'est. — C'est un châtaignier. » « Je sais quel genre d'arbre c'est. Je sais que c'est un châtaignier. »

Le premier énoncé est plus naturel à l'oreille que le second. On ne dira le deuxième « Je sais » que si l'on veut insister spécialement sur la certitude que l'on a; comme pour aller au-devant d'une contradiction. Le premier « Je sais » veut dire à peu près : Je peux dire.

Dans un autre cas, on pourrait commencer par la constatation « C'est un... », puis, pour parer à une contradiction : « Je sais quel genre d'arbre c'est », de façon à mettre l'accent sur la certitude.

592. « Je peux dire quel genre de..., et cela en toute certitude. »

593. Même si on peut remplacer : « Je sais que c'est ainsi » par : « C'est ainsi », on ne peut cependant pas substituer la négation de l'un à la négation de l'autre.

Avec « Je ne sais pas... » apparaît un nouvel élément dans le jeu de langage.

21-4-51.

594. « L. W. est mon nom. Et si on le contestait, je le relierais aussitôt à mille choses qui le rendent certain.

595. « Mais il m'est pourtant possible de me représenter un homme établissant toutes ces relations et qu'aucune d'elles ne corresponde à la réalité. Pourquoi ne me trouverais-je pas dans un cas analogue?

Me représentant cet homme, je me représente aussi une réalité, un monde qui l'entoure; et je me le représente, lui, ainsi que sa façon de penser (et de parler) en contradiction avec ce monde.

596. Si quelqu'un me dit que son nom est N. N., cela a un sens pour moi de lui demander: « Peux-tu te tromper? » C'est une question conforme à la règle du jeu de langage. Et la réponse par oui ou par non à cette question a un sens. — Sans doute cette réponse n'est-elle pas non plus infaillible, autrement dit elle peut se révéler un beau jour comme fausse, mais il n'y a pas là de quoi enlever leur sens à la question « Peux-tu... » et à la réponse « Non ».

597. La réponse à la question: « Peux-tu te tromper? » donne un poids certain à l'énoncé. La réponse peut aussi être: « Je ne *crois* pas. »

598. Mais, à la question: « Peux-tu... », ne serait-il pas possible de répondre: « Je vais te décrire le cas et tu pourras juger toi-même si je peux me tromper »?

Par exemple s'il était question du nom d'une personne, le cas pourrait se présenter d'une personne qui n'aurait jamais employé ce nom mais qui se souviene l'avoir lu sur un document. — Mais d'un autre côté la réponse pourrait être: « J'ai porté ce nom toute ma vie et tout le monde m'appelle ainsi. » Si *cela* n'est pas équivalent à la réponse: « Je ne peux pas me tromper », alors cette dernière n'a pas de sens du tout. Et cependant, c'est parfaitement clair, voilà qui indique une distinction très importante.

599. On pourrait par exemple décrire en quoi la proposition selon laquelle l'eau bout à environ 100° est

sûre. Ce n'est pas là par exemple une proposition que j'ai entendue une fois comme telle ou telle autre que je pourrais mentionner. J'ai fait moi-même l'expérience à l'école. C'est là une des propositions vraiment élémentaires de nos manuels scolaires auxquels il y a lieu de faire confiance pour de telles choses parce que... — Or on peut opposer à tous ces points des exemples contraires qui montrent que les hommes ont tenu pour certain ceci ou cela qui plus tard, à notre avis, s'est révélé faux. Mais cet argument n'a pas de valeur ¹. Dire : en fin de compte nous ne pouvons donner comme fondements que ceux que *nous* considérons comme des fondements, ne dit rien du tout.

Je crois qu'à la base, il y a une mauvaise compréhension de la nature de nos jeux de langage.

600. Sur quoi fais-je fond pour me fier aux manuels scolaires de physique expérimentale?

Je n'ai aucune raison de ne pas me fier à eux. Et je m'y fie. Je sais comment de tels livres viennent au jour — ou plutôt je crois le savoir. J'en ai quelques témoignages, mais ils ne vont pas loin et sont très épars. J'ai entendu, vu et lu des choses.

22-4-51.

601. C'est un danger permanent de chercher à lire la signification dans l'examen de l'expression et de l'humeur dans laquelle on a employé cette expression au lieu de penser de façon permanente à la pratique. C'est pourquoi on se répète si souvent l'expression à soi-même : c'est comme si on avait à voir en elle et dans le sentiment qu'on a d'elle ce qu'on cherche.

1. *Note en marge* : Ne peut-il pas se faire non plus qu'on croie relever une erreur remontant à une époque antérieure et que postérieurement on en vienne à penser que la façon de voir primitive était correcte? etc.

602. Vais-je dire : « Je crois à la physique » ou : « Je sais que la physique est vraie »?

603. On m'enseigne qu'en *telles* circonstances *ceci* se produit. On l'a découvert en faisant l'expérience à quelques reprises. Cela assurément ne nous prouverait rien si cette expérience n'était pas assortie d'un entourage d'autres expériences qui avec elle forment un système. De la sorte, ce qu'on a fait, ce ne sont pas seulement des essais de chute des corps, mais aussi, entre autres, des expériences sur la résistance de l'air, etc.

Mais à la fin je fais fond sur ces expériences ou sur les relations que j'en ai et je règle mes propres actions d'après elles sans aucun scrupule. Mais cette confiance que je leur accorde ne s'est-elle pas avérée? Dans la mesure où je puis en juger, oui.

604. Au tribunal, on accepterait inconditionnellement comme vérité l'énoncé d'un physicien qui dirait que l'eau bout à environ 100°.

Si je n'ajoutais pas foi à cet énoncé, que pourrais-je faire pour l'invalider? Mettre en place des expériences moi-même? Qu'est-ce qu'elles prouveraient?

605. Mais qu'en serait-il si ce qu'énonce le physicien était effet de la superstition et s'il était aussi absurde que le jugement se règle sur son dire qu'il l'aurait été qu'il se règle sur l'épreuve du feu?

606. Qu'autrui, à ce que je pense, se soit trompé n'est pas une raison pour admettre que moi, en ce moment, je me trompe. — Mais n'est-ce pas une raison pour admettre que je *peux* me tromper? Ce n'est *pas* une raison susceptible de fonder un *manque de sûreté* quelconque dans mon jugement ou dans ma façon d'agir.

607. Certes le juge pourrait dire : « C'est la vérité — dans la mesure où un homme peut la connaître. » — Mais qu'est-ce qu'apporterait l'incidente? (« beyond all reasonable doubt ¹ »).

608. Ai-je tort de régler ma façon d'agir selon les propositions de la physique? Devrai-je dire que je n'ai pas de bonnes raisons pour cela? N'est-ce pas justement là ce que nous appelons de « bonnes raisons »?

609. Supposons que nous rencontrions des gens qui ne les considèrent pas comme des raisons plausibles. Comment allons-nous bien nous le représenter? Au lieu du physicien, ils consultent disons un oracle. (Et pour cela nous les considérons comme primitifs.) Ont-ils tort de consulter un oracle et de se régler d'après lui? — Si nous appelons cela un « tort », ne sommes-nous pas en train de sortir de notre jeu de langage et d'*attaquer* le leur?

610. Et avons-nous raison de le combattre, ou tort? Bien sûr nous utiliserons toutes sortes de slogans pour soutenir notre avance.

611. Là où deux principes se rencontrent effectivement qui ne se peuvent concilier l'un l'autre, chacun traite l'autre de fou et d'hérétique.

612. J'ai dit que je « combattrais » l'autre, mais ne lui donnerais-je pas de *raisons*? Si; mais jusqu'où iront-elles? Au bout des raisons, il y a la *persuasion*. (Pense à ce qui arrive quand un missionnaire convertit des indigènes.)

613. Si je dis : « Je sais que l'eau que je mets sur le

1. « au-delà de tout doute raisonnable » : p. ex. au tribunal, accusation assez étayée pour lever tout doute raisonnable que le jury pourrait concevoir (*N. d. T.*).

gaz dans une casserole ne se congèlera pas mais qu'elle bouillira, il me semble que je suis aussi justifié à dire ce « Je sais » que n'*importe quel* autre « Je sais ». « Si je sais quelque chose, je sais *cela*. » — Ou bien sais-je avec une *plus grande* certitude encore que l'homme qui est en face de moi est mon vieil ami N.? Et quelle comparaison faire entre ce savoir et la proposition selon laquelle c'est par deux yeux que je regarde et que je les verrai si je regarde dans le miroir? — Je ne sais pas en toute sûreté ce que je dois répondre là. — Mais il y a cependant une différence entre ces cas. Si l'eau gèle à la flamme, j'en serai assurément stupéfait au plus haut point, mais je ferai l'hypothèse d'une influence inconnue de moi et peut-être remettrai l'affaire au jugement des médecins. — Mais qu'est-ce qui pourrait me faire douter si cet homme est bien N. que je connais depuis tant d'années? Ici un doute semblerait tout emporter avec lui et tout précipiter dans le chaos.

614. C'est-à-dire : Si j'étais en butte à des contradictions venant de toute part (qu'on me dise que cet homme ne s'appelle pas comme je l'ai toujours su — et j'emploie ici « su » à dessein), dans ce cas ce seraient les fondations de toute mon activité de jugement qui se déroberaient sous moi.

615. Est-ce à dire maintenant que « je ne peux de toute façon former de jugement que parce que les choses se comportent de telle façon (que parce que, pour ainsi dire, elles ont bon caractère) »?

616. Mais serait-il *impensable* que je reste en selle, aussi fort que les faits se cabrent?

617. Certains événements me mettraient dans une situation dans laquelle je ne pourrais plus poursuivre le jeu familier. Dans laquelle je serais arraché à la *sûreté* du jeu.

Et, certes, ne va-t-il pas de soi que la possibilité d'un jeu de langage soit conditionnée par certains faits?

618. A ce qu'il semble, il faudrait alors que le jeu de langage « *montre* » les faits qui le rendent possible. (Mais il n'en est pas ainsi.)

Peut-on donc dire que seule une certaine régularité dans les événements rend l'induction possible? Il faudrait naturellement que ce « possible » soit un « *logiquement possible* ».

619. Vais-je dire : Même si une irrégularité apparaissait soudain dans les événements naturels, cela ne me forcerait pas à quitter la selle. Je pourrais, comme auparavant, faire des inférences — mais quant à appeler cela « induction », c'est une autre question.

620. Dans des circonstances déterminées, on dit : « Tu peux faire fond sur cela »; et l'assurance qu'on donne ainsi peut, dans le langage de tous les jours, être justifiée ou ne pas l'être, elle peut encore être considérée comme justifiée quand bien même ce qui avait été prédit ne se produirait pas. *Il y a un jeu de langage* où une telle assurance est utilisée.

24-4-51.

621. Parlant d'anatomie, je dirais : « Je sais que douze paires de nerfs sortent du cerveau. » Je n'ai jamais vu ces nerfs, même un spécialiste ne les a observés que sur peu de spécimens. — Dans ce cas, c'est ainsi que le mot « Je sais » est correctement employé.

622. Mais il est également correct d'employer « Je sais » dans les conjonctions qu'évoque Moore, du moins *dans des circonstances déterminées*. (Ce que veut dire : « Je sais que je suis un être humain¹ », je ne le sais pas

1. En anglais dans le texte (N. d. T.).

de toute façon. Mais, à cela aussi, on pourrait donner un sens.)

Je peux me représenter pour chacune de ces propositions des circonstances qui en font un coup dans un de nos jeux de langage, ce qui leur fait perdre tout ce qu'elles ont de philosophiquement étonnant.

623. Ce qui est étrange, c'est que, dans un tel cas, je serais toujours tenté de dire (bien que ce soit faux) : « Je sais cela — dans la mesure où on peut savoir quelque chose de ce genre. » C'est incorrect, mais là derrière se cache quelque chose de correct.

624. Peux-tu te tromper en disant que cette couleur s'appelle « vert » en français? Ma réponse peut seulement être : « Non. » Si je disais : « Oui, car on peut toujours se trouver aveuglé », cela ne voudrait rien dire du tout.

En effet l'incidente : « car on peut toujours... » est-elle quelque chose d'inconnu pour mon interlocuteur? Et comment m'est-elle connue?

625. Mais est-ce à dire qu'il serait impensable que le mot « vert », ici, soit dû à un lapsus ou à une confusion momentanée? Ne connaissons-nous pas des cas de ce genre? — On peut aussi dire à quelqu'un : « Tu n'aurais pas fait un lapsus par hasard? » Cela veut dire à peu près : « Penses-y à nouveau. »

Mais ces règles de prudence n'ont de sens que si elles s'arrêtent à un terme à un moment ou un autre.

Un doute sans fin n'est pas même un doute.

626. Dire : « Le nom français de cette couleur est *certainement* « vert » — à moins que je ne fasse un lapsus ou que je ne sois victime d'une confusion quelconque », cela ne veut rien dire non plus.

627. Ne faudrait-il pas insérer cette clause dans *tous* les jeux de langage? (Ce qui montre qu'elle est dépourvue de sens.)

628. Si on dit : « Il faut que certaines propositions ne soient pas susceptibles du moindre doute », je devrais alors, semble-t-il, relever ces propositions (par exemple que je m'appelle L. W.) dans un livre de logique. En effet, appartenant à la description du jeu de langage, cela appartient alors à la logique. Mais le fait que je m'appelle L. W. n'appartient pas à une telle description. Le jeu de langage qui opère sur des noms de personnes peut fort bien subsister si je fais erreur sur mon nom — mais il présuppose que c'est un non-sens de dire que la majorité des gens font erreur sur leur nom.

629. D'un autre côté, cependant, il est correct que je dise de moi : « Je ne peux pas faire erreur sur mon nom » et faux que je dise : « Peut-être fais-je erreur. » Mais cela ne signifie pas qu'il n'y aurait pas sens pour autrui à mettre en doute ce que moi je déclare comme sûr.

630. Ne pas se tromper dans sa langue maternelle sur la désignation de certaines choses, c'est simplement le cas normal.

631. « Je ne peux pas me tromper en cela » caractérise simplement un type d'assertion.

632. Le souvenir dont on est sûr et celui dont on ne l'est pas. Si le souvenir sûr n'était pas en général plus digne de foi que celui qui ne l'est pas (c'est-à-dire : n'était pas plus souvent confirmé par des vérifications d'un autre ordre), l'expression que l'on donne de la sûreté et de son contraire n'aurait pas dans le langage la fonction qu'elle y joue actuellement.

633. « Je ne peux pas me tromper en cela » — mais qu'en est-il si malgré tout je me suis trompé? N'est-ce pas possible? Mais l'expression « je ne peux pas... » en devient-elle un non-sens? Ou serait-il préférable de dire

à la place : « Je peux difficilement me tromper en cela »? Non, car cette dernière expression veut dire quelque chose d'autre.

634. « Je ne peux pas me tromper en cela et, au pire, je ferai une norme de ma proposition. »

635. « Je ne peux pas me tromper sur ce point : j'ai été auprès de lui aujourd'hui. »

636. « Je ne peux pas me tromper sur ce point; s'il se trouvait quelque chose qui semble parler en défaveur de cette proposition, je m'en tiendrais à elle malgré l'apparence. »

637. « Je ne peux pas me... etc. » indique à mon assertion sa place dans le jeu. Mais cela se rapporte essentiellement à *moi*, non au jeu en général.

Si je fais erreur dans mon assertion, cela n'enlève pas son utilité au jeu de langage.

25-4-51.

638. « Je ne peux pas me tromper sur ce point » est une proposition habituelle qui sert à indiquer la valeur de certitude d'un énoncé. Et c'est seulement dans son emploi ordinaire que cette proposition est justifiée.

639. Mais à quoi sert-elle par le diable si, comme on l'accordera, je peux faire erreur à son sujet, et donc aussi au sujet de la proposition qu'elle est censée étayer?

640. Ou devrai-je dire que cette proposition exclut un certain *type* de faute?

641. « Il me l'a dit aujourd'hui, en cela je ne peux pas me tromper. » — Mais si cependant il se révélait que

c'est faux! — Ne faut-il pas, là, différencier les diverses façons pour quelque chose d'« apparaître faux »? — Comment la fausseté de mon énoncé peut-elle se révéler? Ici c'est témoignage de preuve contre témoignage de preuve et il faut *décider* lequel va céder le pas.

642. Supposons le repentir de pensée suivant : Et si je m'éveillais soudain en disant : « Je me suis imaginé que je m'appelle L. W. ! » — Qui dit que je ne m'éveillerais pas encore une fois pour traiter *cela* d'élucubration extraordinaire et ainsi de suite?

643. Assurément on peut se représenter un cas — il y en a — où, après l'« éveil », on ne doute plus de ce qui était imagination et de ce qui était réalité. Mais un tel cas, ou sa possibilité, ne discrédite pas la proposition : « Je ne peux pas me tromper en cela. »

644. Sinon toute assertion ne serait-elle pas discréditée de cette façon?

645. Je ne peux pas me tromper en cela, mais il peut fort bien se faire qu'un jour, à bon droit ou non, je croie me rendre compte que je n'étais pas en mesure de porter un jugement.

646. Si cela se produisait toujours ou presque, le caractère du jeu de langage en serait bien sûr complètement modifié.

647. Il y a une différence entre une erreur qui a pour ainsi dire sa place prévue dans le jeu et une infraction complète aux règles qui apparaît exceptionnellement.

648. Je peux aussi convaincre autrui qu'« en cela je ne peux pas me tromper ».

Je dis à quelqu'un « N. était chez moi ce matin et il m'a raconté telle chose. » Si c'est quelque chose d'étonnant, mon interlocuteur va sans doute me demander :

« Tu ne peux pas te tromper? », ce qui peut vouloir dire : « Est-ce que ça s'est vraiment passé *ce matin?* », mais aussi : « Es-tu certain de l'avoir bien compris? » — Il est facile de voir à quels développements je pourrais recourir pour montrer que je ne me suis pas trompé quant au temps, et pour montrer tout autant que je n'ai pas mal compris ce qui m'a été raconté. Mais tout cela *ne peut pas* montrer que je n'ai pas rêvé toute l'affaire ou que je me la suis imaginée comme en rêve. Cela ne peut pas montrer non plus que je n'ai pas pu faire un *lapsus* tout au long. (Cela arrive.)

649. (Un jour j'ai dit à quelqu'un — en anglais — que la forme d'une branche était caractéristique de l'orme, ce qu'il contestait. Passant alors devant un frêne, je lui dis : « Tu vois, voici les branches dont je t'ai parlé. » Ce sur quoi lui : « Mais c'est un frêne » — et moi : « J'ai toujours pensé frêne en disant orme ».)

650. Ce qui veut dire : la possibilité d'une *erreur* peut être éliminée dans certains cas (nombreux). — C'est ainsi qu'on élimine aussi les fautes de calcul. En effet lorsqu'un calcul a été refait un nombre considérable de fois, on ne peut pas dire : « Son exactitude n'est que *très vraisemblable* malgré tout, car une erreur peut toujours s'y être glissée. » En effet, à supposer qu'une fois une erreur ait semblé y être découverte, pourquoi est-ce que ce n'est pas *dans ce cas* que nous devons supposer une erreur?

651. Je ne peux pas me tromper au sujet de $12 \times 12 = 144$. Et on ne peut pas opposer la sûreté de la *mathématique* au relatif manque de sûreté de propositions empiriques. En effet la proposition mathématique a été obtenue par une série d'actions qui ne se différencient d'aucune façon du reste des actions de la vie et qui sont tout aussi sujettes à l'oubli, l'inadvertance et l'illusion.

652. Puis-je maintenant faire la prophétie que les hommes ne rejeteront jamais les propositions arithmétiques que nous connaissons aujourd'hui, qu'ils ne diront jamais plus tard : « Maintenant seulement nous savons ce qu'il en est? » Mais cela justifierait-il un doute de notre part?

653. Si on soustrait au doute la proposition $12 \times 12 = 144$, alors il faut y soustraire aussi les propositions non mathématiques.

26-4-51.

654. A cela on peut faire bon nombre d'objections.

D'abord il se trouve que $12 \times 12 = 144$ est une proposition *mathématique* et on peut en inférer que seules des propositions de ce genre sont dans cette situation. Et si cette inférence n'est pas justifiée, il devrait y avoir une proposition concernant la façon de procéder pour ce calcul qui soit aussi sûre mais qui ne soit pas mathématique. — Je pense à une proposition qui pourrait être de ce type : « Le calcul 12×12 , s'il est fait par des gens qui savent calculer, donnera " 144 " dans la grande majorité des cas. » Personne n'ira contester cette proposition qui naturellement n'est pas une proposition mathématique. Mais a-t-elle la certitude de la proposition mathématique?

655. Le tampon de l'incontestabilité est en quelque sorte officiellement apposé sur la proposition mathématique, *I.e.* : « Disputez d'autres choses; quant à *ceci*, c'est intangible, c'est un gond sur lequel votre dispute peut tourner. »

656. Et cela, on ne peut pas le dire de la proposition « *Je m'appelle L. W.* ». Ni de la proposition : « Tels hommes ont correctement calculé tel calcul. »

657. Les propositions de la mathématique sont, pourrait-on dire, des corps pétrifiés. — La proposition : « Je m'appelle... » ne l'est pas. Mais elle est considérée comme *inébranlable* par ceux qui, comme moi, en ont des témoignages de preuves écrasants. Et cela non par manque de réflexion. En effet le caractère écrasant du témoignage des preuves consiste justement en ceci que nous n'avons à nous incliner devant aucun témoignage de preuve contraire. Nous avons donc ici un arc-boutant similaire à celui qui rend inébranlables les propositions de la mathématique.

658. On pourrait aussi opposer à chaque proposition concernant la multiplication la question « Ne serait-il pas possible que tu sois actuellement la proie d'un délire et que tu découvres plus tard, qui sait, que tu l'as été? »

659. « Je viens juste de déjeuner, je ne peux pas me tromper sur ce point. »

De fait, si je dis à quelqu'un : « Je viens juste de déjeuner », il peut croire que je mens ou que j'ai momentanément perdu l'esprit, mais il ne croira pas que je me *trompe*. Oui, l'hypothèse que je pourrais me tromper n'a pas de sens ici.

Mais cela ne va pas. Je pourrais par exemple m'être assoupi sans le savoir juste au sortir de table, avoir dormi une heure et croire maintenant que je viens juste de déjeuner.

Mais toujours est-il que je distingue ici entre différents types d'erreurs.

660. Je pourrais demander : « *Comment* pourrais-je me tromper sur ce point-ci : Je m'appelle L. W. »? Et je peux dire : Je ne vois pas comment ce serait possible.

661. Comment pourrais-je faire erreur quand je pose que je ne suis pas allé sur la lune?

662. Si je disais : « Je n'ai pas été sur la lune — mais je peux me tromper », ce serait stupide.

En effet l'idée même que j'aurais pu y être transporté pendant mon sommeil par des moyens inconnus *ne me donnerait pas le droit* de parler d'une erreur possible sur ce point. Je joue le jeu *fautivement* si je le fais.

663. J'ai un droit à dire « Je ne peux pas me tromper sur ce point », même si je suis dans l'erreur.

664. Il y a une différence : entre apprendre à l'école ce qui est vrai et faux en mathématique d'une part et d'autre part déclarer moi-même que je ne peux pas faire erreur sur une proposition.

665. J'ajoute ici quelque chose de spécial à ce qui est généralement établi.

666. Mais qu'en est-il par exemple en ce qui concerne l'anatomie (ou : en ce qui concerne une bonne partie de l'anatomie)? Ce qu'elle décrit n'est-il pas non plus soustrait à toute espèce de doute?

667. Même si j'arrivais dans une nation qui croit que les gens sont transportés sur la lune pendant leurs rêves, je ne pourrais pas leur dire : « Je n'ai jamais été sur la lune — naturellement je peux me tromper. » Et à la question : « Ne peux-tu pas te tromper? », j'aurais à répondre : « Non. »

668. Quelles conséquences pratiques cela a-t-il, quand je donne une information, d'ajouter que je ne peux pas me tromper?

(Ou d'y substituer — ce que je pourrais également faire : « Je peux aussi peu me tromper sur ce point que sur le fait que je m'appelle L. W. »).

Mon interlocuteur pourrait néanmoins mettre en doute ce que je dis. Mais, s'il me fait confiance, il n'acceptera pas seulement que je l'instruise, mais encore

il tirera de ma conviction des conclusions définies quant à ma façon de me comporter.

669. La proposition : « Je ne peux pas me tromper en cela » est assurément employée en pratique. Mais on peut douter s'il faut la comprendre alors en un sens très étroit ou si plutôt elle n'est pas un mode d'exagération employé peut-être aux seules fins de persuader l'interlocuteur.

27-4-51.

670. On pourrait parler de principes fondamentaux de la recherche humaine.

671. Je m'envole d'ici vers une partie du monde où les gens n'ont que des informations vagues sur la possibilité de voler ou n'en ont pas du tout. Je leur dis que je viens de voler depuis... jusqu'à chez eux. Ils me demandent si je pourrais me tromper. Ils ont manifestement une représentation fautive de la façon dont la chose se passe. (Si j'avais été enfermé dans une caisse, il serait possible que je me sois trompé sur le mode de transport.) Si je leur dis simplement que je ne peux pas me tromper, cela ne les convaincra peut-être pas; mais ils seront convaincus si je leur décris la façon dont la chose se passe. Ils ne mettront certainement pas en question la possibilité d'une *erreur*. Mais après cela ils pourraient encore croire — même s'ils m'accordent foi — que j'ai rêvé ou que je l'ai imaginé par *magie*.

672. « Si je ne me fie pas au témoignage de *cette* preuve, pourquoi me fier au témoignage d'une preuve quelconque? »

673. N'est-il pas difficile de distinguer entre les cas où je *ne* peux *pas* me tromper et ceux où je peux

difficilement me tromper? Voit-on toujours clairement de quel genre un cas relève? Je ne le crois pas.

674. Or il y a néanmoins des types déterminés de cas dans lesquels je dis à bon droit que je ne peux pas me tromper; Moore a donné quelques exemples de tels cas.

Je peux énumérer divers cas typiques, mais ne peux pas indiquer leur caractéristique générale. (N. ne peut pas faire erreur quant au fait qu'il est venu en avion d'Amérique en Angleterre il y a quelques jours. Il ne peut tenir quelque chose d'autre pour possible que s'il est fou.)

675. Si quelqu'un croit qu'il est venu en avion d'Amérique en Angleterre il y a quelques jours, je crois de mon côté qu'il ne peut pas se *tromper* sur ce point.

De même si quelqu'un dit qu'il est en ce moment assis à une table et qu'il écrit.

676. « Cependant, même si je ne peux pas me tromper dans de tels cas, n'est-il pas possible que je sois sous l'effet d'un narcotique? » Si je le suis et si le narcotique m'a enlevé toute conscience, alors je ne parle ni ne pense vraiment en ce moment. Je ne peux pas admettre sérieusement que je rêve en ce moment. Celui qui dit : « Je rêve » en rêvant, même s'il parle alors de façon audible, est tout aussi peu dans le vrai que celui qui dit : « Il pleut » en rêvant, quand bien même il pleuvrait effectivement. Même si son rêve a en réalité un lien avec le bruit de la pluie qui tombe.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS *suivi de INVESTIGATIONS PHILOSOPHIQUES. Trad. de l'allemand par Pierre Klossowski. Introduction de Bertrand Russell* (« Bibliothèque des Idées » ; repris en « Tel », n° 109).

LE CAHIER BLEU ET LE CAHIER BRUN. *Études préliminaires aux « investigations philosophiques ». Trad. de l'anglais par Guy Durand* (« Les Essais » ; repris dans « Tel », n° 116).

CARNETS (1914-1916) ; *trad. de l'allemand par G. G. Granger* (« Les Essais »).

FICHES. *Trad. de l'allemand par Jacques Fauve* (« Bibliothèque des Idées »).

LEÇONS ET CONVERSATIONS SUR L'ESTHÉTIQUE, LA PSYCHOLOGIE ET LA CROYANCE RELIGIEUSE *suivi de CONFÉRENCE SUR L'ÉTHIQUE. Trad. de l'anglais par Jacques Fauve* (« Les Essais » ; « Idées », n° 477).

REMARQUES PHILOSOPHIQUES. *Trad. de l'allemand par Jacques Fauve* (« Bibliothèque des Idées » ; « Tel », n° 89).

DE LA CERTITUDE. *Trad. de l'allemand par Jacques Fauve* (« Idées », n° 344. Première édition, repris en « Tel », n° 121).

GRAMMAIRE PHILOSOPHIQUE. *Trad. de l'allemand par Marie Anne Lescourret* (« Bibliothèque de Philosophie »).

REMARQUES SUR LES FONDEMENTS DES MATHÉMATIQUES. *Trad. de l'allemand par Marie-Anne Lescourret* (« Bibliothèque de Philosophie »).