L'immanence de l'ego

La fascination qu'éprouve Wittgenstein dès les *Carnets de 1914-1916* à l'égard du solipsisme va se retourner au cours de son œuvre en dénonciation du sujet comme illusion métaphysique. Tout en maintenant, dans le *Tractatus*, un sujet métaphysique comme condition de possibilité du monde et porteur de la volonté éthique, le jeune auteur le réduit à un simple point de perspective sur le monde. La grammaire philosophique du second Wittgenstein sera fatale au concept de sujet métaphysique. L'emploi de « je » apparaît comme un des « modes de présentation » les plus fourvoyants du langage, dont on pourrait se passer, en adoptant un autre « système de notation », sans perte sémantique. L'*ego* est immanent au langage, qu'il configure sans rien lui ajouter. L'hypostase du sujet à partir du pronom de la première personne est critiquée dans le *Cahier bleu* : dans « Je pense, donc je suis », « je » n'a pas de rôle référentiel, ni de référent. L'expérience du *Cogito* est déboutée de ses prétentions fondationnelles par l'étude de la grammaire de « je ». Dire « je » est moins parler de soi qu'instaurer un système de repérage égocentré et amorcer un jeu de langage. Surtout, la grammaire des énoncés égo-psychologiques, comme « j'ai mal », révèle une asymétrie entre la première et la troisième personne qui alloue à ces phrases le statut d'« expressions » *(Äusserungen)* sans valeur de vérité mais jouissant de l'autorité de la première personne. La tentative pour éliminer le sujet métaphysique le fait en somme réapparaître sous la forme désenchantée de cette asymétrie grammaticale, en quoi consiste la seule réalité du sujet.

ISBN : 978-2-13-056261-0

www.puf.com

€ TTC France

205

Christiane Chauviré

L'immanence de l'ego

Couverture Atelier Didier Thimonier

puf

Christiane Chauviré

L'immanence de l'ego

Philosophies

puf

Christiane Chauviré

L'immanence de l'ego

Langage et subjectivité chez Wittgenstein

Philosophies

Presses Universitaires de France

Philosophies

Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas
et dirigée par
Ali Benmakhlouf, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas

Mes remerciements à
Jean Baccelli et
Sabine Plaud.

ISBN 978-2-13-056261-0

Dépôt légal — 1re édition : 2009, août

© Presses Universitaires de France, 2009
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

5 ***Introduction : le « prédicament égocentrique »***

37 ***De l'origine du monde à l'origine de nos coordonnées***

Le *Tractatus* ou le désengagement du sujet, 37

Wittgenstein et le machisme, 40
Sujet et objets dans le *Tractatus*, 50
Réversibilité du solipsisme, 63

Le sujet, réalité ou illusion ?, 69

Philosophie *vs* Psychologie, 77
Une source kitsch du *Tractatus*, 83

Du solipsisme au langage privé, 87

97 ***Une subjectivité sans sujet***

Retour sur le *Tractatus* : y a-t-il un sujet des règles ?, 97

Pas de fantôme dans la machine, 104
La vraie fonction de « je », 116

Les pratiques égologiques et leur grammaire, 128

151 ***Conclusion : une asymétrie qui résiste***

Introduction
Le prédicament égocentrique[1]

« L'idée de l'ego comme habitant d'un corps doit être abolie » *(Notes sur l'expérience privée et les sense data).*

« Tout comme aucun œil [physique] n'est impliqué dans le fait de voir, de même aucun *ego* n'est impliqué dans le fait de penser ou d'avoir mal aux dents » ; sur quoi il [Wittgenstein] cita, apparemment pour l'approuver, la phrase de Lichtenberg : « Au lieu de dire : "il pense", nous devrions dire : "ça pense" (le "ça" étant utilisé, comme il le précisa, comme *"Es"* dans *"Es blitzet"* [il y a des éclairs]) » (*Notes* de Moore, 1930-1933).

« Ce qui caractérise l'expérience primaire, c'est que dans son cas "Je" ne désigne pas un possesseur » *(ibid.).*

« Ici cependant le solipsisme nous donne une leçon : il est cette pensée qui est *en voie* de détruire cette erreur. Car si le *monde* est une idée, il n'est l'idée de personne. (C'est ce que le solipsisme ne va pas jusqu'à dire ; il tourne court et dit que le monde est mon idée) » (*Notes sur l'expérience privée et les* sense data).

1. *Predicament* signifie « situation difficile, impasse ». L'*Egocentric Predicament* est un *topos* de la philosophie d'Oxford et de Cambridge du début du XXe siècle ; l'expression vient d'un article de R. B. Perry, « The egocentric predicament », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method,* 1910, et désigne le fait de « prétendre que l'on peut dire quelque chose sur le monde d'un point de vue qui est extérieur au monde dans lequel on se trouve soi-même » (J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité,* Paris, Minuit, 1976, p. 163). Notons que, si Wittgenstein n'emploie pas ce vocable, on le rencontre chez certains de ses commentateurs, notamment A. Maslow, David Pears et Jacques Bouveresse.

« Si tous les corps humains étaient vus dans un miroir, et qu'il y eût un haut-parleur qui proférât des sons quand ils remuent la bouche, l'idée d'un *ego* parlant et voyant changerait considérablement » *(Les cours de Cambridge, 1932-1935).*

Dans les années 1950-1970[1], les premiers travaux anglais et français sur Wittgenstein l'ont présenté – et à juste titre – comme l'auteur d'une critique dévastatrice de la notion de sujet, voire du *Cogito,* et de tout ce que résume très bien l'expression « mythe de l'intériorité ». À ce titre, et bien qu'inconnue des structuralistes français, l'œuvre de Wittgenstein pouvait paraître en phase avec leur philosophie sans sujet, qui se développait parallèlement, et s'opposer au contraire à la phénoménologie de Husserl et de Sartre, héritiers à la fois de Descartes et de Kant. Pourtant, même si en un sens le *Tractatus* participe bien de la crise du *Ich* à Vienne au tournant du siècle et de l'*Ichlosigkeit*[2], on peut aussi trouver dans le *Tractatus* le résidu[3] d'une philosophie transcendantale du sujet à consonance kantienne, qui mènerait à son terme la critique kantienne du *Cogito* cartésien et du sujet comme substance pensante (âme ou esprit). Entièrement vidé de toute substance, le sujet, réduit à un point inerte situé

1. Après la mort en 1951 de Wittgenstein.

2. La culture de la Vienne fin de siècle se caractérise non seulement par une crise du sujet, mais encore par une crise du langage qui induit une *Sprachkritik* chez nombre d'auteurs d'aphorismes, et chez Mauthner, auquel se réfère, pour s'en distinguer, le *Tractatus.*

3. Le thème du sujet comme « reste » chez Kant et chez Wittgenstein apparaît dans deux articles de J. Benoist (1995 et 1999).

à la limite du monde[1], n'a plus rien d'« un sujet pensant, représentant » ; il n'en est pas moins maintenu impérativement comme tel par le jeune Wittgenstein, à l'opposé du sujet empirique écarté comme relevant de la psychologie – une science de la nature –, non de la philosophie. Cette dépsychologisation du sujet continuera sous une autre forme chez le second Wittgenstein qui déplacera vers la grammaire la question du sujet : le pronom « je » fera l'objet d'une enquête grammaticale d'un intérêt philosophique majeur, car elle montrera les (mauvaises) raisons qui nous poussent à poser l'idée d'un sujet, nous dissuadant ainsi de développer une métaphysique du sujet à partir du *Cogito*. Nous verrons aussi que la philosophie du sujet de Wittgenstein connaît une phase intermédiaire (1929-1930) à tendance éliminativiste[2], comparable à la tentative de Carnap à la même époque, dans *La construction logique du monde,* de faire du sujet une construction logique à partir d'un « donné sans sujet ».

1. Le débat sur la nature substantielle ou formelle du sujet survit jusque chez Sartre dans la *Transcendance de l'Ego,* qui envisage d'ailleurs l'idée d'un sujet réduit à un point : « Pour Kant et Husserl le Je est une structure formelle de la conscience. Nous avons tenté de montrer qu'un Je n'est jamais purement formel, qu'il est toujours, même abstraitement conçu, une *contraction infinie* du Moi matériel » (Vrin, p. 104 [nous soulignons]).

2. On appelle éliminativisme toute philosophie de l'esprit qui élimine l'esprit en faveur du comportemental (béhaviorisme) ou du neuronal (neurophilosophie de P. Churchland). La phase éliminativiste de Wittgenstein concerne le sujet plutôt que l'esprit.

Mais chez Wittgenstein le sujet résistera finalement – quoique grammaticalisé – au rêve d'un langage parfaitement objectif.

L'un des aspects les plus originaux de cette pensée du sujet est qu'elle s'inscrit dès les *Carnets* dans le cadre d'un problème qui fascine le jeune Wittgenstein : le langage ne peut pas tout dire, il y a des choses imprescriptibles[1] – les valeurs éthiques, esthétiques, le logique, le religieux, le mystique, ainsi que les propriétés formelles, essentielles, du langage – qui, du fait même de la nature du langage, se laissent voir ou se montrent dans le discours, mais qui ne peuvent s'exprimer dans ce discours même, ni d'ailleurs dans un autre, car il n'y a pas d'autre langage que le langage ordinaire, « parfaitement en ordre » tel qu'il est[2]. Ainsi le langage factuel se justifie-t-il de façon interne, dans ses propres termes, sans que rien en matière de légitimation ne doive *s'ajouter* à sa pure et simple lettre : la forme logique et les propriétés nécessaires d'un énoncé, loin d'être quelque chose qui existerait *en plus* de l'énoncé et ferait l'objet, comme chez Russell, d'une

1. Listées par P. M. S. Hacker dans « Essayait-il donc de le siffler ? », dir. E. Rigal, *Wittgenstein. État des lieux,* Paris, Vrin, 2008, p. 12-14.

2. La forme logique se montre dans l'énoncé auquel elle est immanente, mais la chair du langage ordinaire habille, « travestit » la forme logique (4.002) que sa paraphrase ou son analyse logique laisse à nu et à découvert ; au reste, « toute proposition possible est légitimement construite » et obéit à la syntaxe ou grammaire logique.

intuition[1], lui sont immanentes. Même un langage logique perfectionné comme la *Begriffsschrift* de Frege améliorée ne serait pas à même de re-présenter ces choses, et ne pourrait que les laisser se montrer (par exemple les différences catégoriales : ce que montrent les deux formules « Fa » et « Ga », à savoir que *a* est un objet, commun à ces deux fonctions, ne peut être dit de manière sensée : l'énoncé qui tenterait de dire ce genre de choses serait factuel, contingent, alors que, touchant à des propriétés formelles, essentielles du langage, il devrait être nécessaire. L'essence du langage ne peut que se montrer de façon immanente au langage. Il y a des choses qui ne se manifestent que grâce au langage et à sa capacité de refléter ce qui ne peut se dire.

Dans les *Carnets,* c'est un fait de langage, l'existence des possessifs « mon » ou « mes », qui « fait entrer » le sujet en philosophie. En un sens le sujet force donc le barrage du dicible, sans pour autant en franchir la limite, ce qui est un exploit. On ne peut pas dire « il y a un sujet », mais qu'il y ait un sujet se montre en ceci que les limites de mon langage sont les limites de mon

1. Il y aura sans doute des russelliens pour rétorquer qu'on ne voit pas la différence entre l'intuition des formes logiques chez Russell et l'appréhension de ce qui se montre dans le langage chez Wittgenstein ; le statut des formes logiques chez l'un et chez l'autre n'en reste pas moins fort différent : formes platoniciennes chez l'un, formes « aristotéliciennes », immanentes au langage, chez l'autre. Pour Wittgenstein, en outre, c'est au sein de l'usage sensé du langage que se montrent les formes en question.

monde. C'est un premier pas vers l'idée de l'immanence de l'ego au langage, qui se développera dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Le sujet non substantiel qui se tient à la limite du langage a quelque chose d'une caractéristique formelle du discours. Mais il n'a pas pour autant le même statut que les formes et propriétés logiques (essentielles, formelles) du langage qui sont indicibles, ce n'est pas au même titre qu'il est à la limite du langage, plutôt que hors langage. Si l'*ego* dans le *Tractatus* était une entité substantielle, si la subjectivité était autre chose qu'un trait formel immanent du langage (ou une fonction grammaticale comme le sujet du discours au sens de Benveniste), il serait une entité paradoxale qui ne donnerait naissance à l'expérience qu'en s'effaçant. Quant aux formes et propriétés logiques qui ne peuvent que se refléter dans le discours, elles ne peuvent pas non plus se dire avec sens dans aucun métalangage[1]. La monstration réflexive dispense en effet de toute montée sémantique, elle fournit tout ce qu'elle apporterait si elle pouvait être. Autrement dit le langage logique évoqué dans le *Tractatus* comme n'ayant pas les défauts du langage ordinaire (par ex. l'ambiguïté, ou l'écart entre le signe et le sym-

1. Cf. G. Granger, « Wittgenstein et la métalangue », *Wittgenstein et le problème d'une philosophe de la science,* Paris, CNRS, 1970. À noter qu'à l'époque de la rédaction du *Traité* la distinction langage-objet/métalangage est encore inconnue (même si Frege a déjà distingué un langage d'exposition et un langage auxiliaire). Wittgenstein n'en sape pas moins à l'avance la possibilité et l'utilité d'un métalangage.

bole[1]) ne saurait fonctionner comme métalangage pour le langage ordinaire, il est sur le même plan que le discours commun dont il exhibe seulement de façon plus visible et plus nette les propriétés formelles. Tel est pour l'essentiel le sens de la fameuse distinction entre ce qui se dit et ce qui se montre.

Mais alors, qu'en est-il du sujet, dont l'existence est à la limite de ces choses indicibles ? Les énoncés concernant le sujet – quelle que soit la façon de le concevoir – font-ils encore partie du discours sensé, ou bien, pour avoir transgressé les limites de ce discours, ne sont-ils pas des non-sens ? Seuls en effet les énoncés factuels ont un sens, ceux de la métaphysique cherchant en vain à capturer le sujet et à en dire quelque chose sont dénués de sens. Du sujet métaphysique, d'après les interdits du *Tractatus,* on ne devrait rien dire de philosophique. La métaphysique, qui cherche en vain à dire quelque chose de substantiel sur le sujet, notamment à revendiquer pour lui privilèges et rôles exclusifs, est tissée de non-sens, et le favoritisme concernant le sujet par exemple chez Descartes, tout cela est *unsinnig.* On ne peut pas dire que le sujet fait partie de ce qui se montre dans le langage, sans pouvoir se dire (« Ce qui se reflète dans le langage ne peut être représenté », *Tractatus,* 4.121), mais seulement qu'il y a des marques de sujectivité dans le langage ; d'ailleurs ce qui intro-

1. Sur cet écart, voir Sébastien Gandon, *Logique et langage. Wittgenstein,* Paris, Vrin, 2004. Dans le *Traité,* le symbole est le signe pris avec ses règles d'emploi.

duit le sujet en philosophie, c'est bien le langage, avec des expressions comme « mon langage », « mon monde », « les limites de mon langage sont les limites de mon monde », c'est-à-dire les pronoms possessifs dans les déclarations du solipsiste, comme le soutient Wittgenstein dès les *Carnets,* mais sans en faire pour autant l'objet d'un discours sensé : « Je suis mon monde » est un propos solipsiste certes fascinant mais littéralement dénué de sens ; les pronoms possessifs font seulement signe vers le sujet (à travers eux il en est question) sans poser qu'il y en a un, et sans le prendre comme un objet du discours, contrairement au langage métaphysique, privé de sens. Ils manifestent qu'il peut, qu'il doit, être question en un sens important d'un sujet en philosophie, sujet dont il va s'avérer qu'on ne peut (presque) rien dire. Un sujet dépouillé des privilèges dont la tradition cartésienne l'a chargé en le posant « comme instance fondatrice et déterminante du point de vue théorique, bénéficiant de l'évidence d'une autodonnée »[1].

Des expressions du langage ordinaire comme « mon langage » ont bien un sens, c'est leur usage métaphysique qui est fourvoyant[2] ; le possessif « mon » peut évoquer le sujet dans le langage ordinaire sensé, mais aucun discours philosophique ne peut être tenu sur lui

1. J. Benoist, 1999, p. 565.

2. En fait, les possessifs « mon » ou « ma » sont plus trompeurs que le pronom personnel « je » car ils induisent l'idée d'une possession et d'un possesseur d'une chose qui n'a pas besoin d'être possédée.

avec sens, d'où le problème que soulève le statut des phrases « solipsistes » du *Tractatus* (font-elles sens ? Et sinon, s'agit-il de purs non sens ou de non sens importants et profonds ?). Le sujet réduit à un point à la limite du monde ne se laisse en fait approcher qu'à travers la métaphore de l'œil coordonné au champ visuel. Le sujet mentionné dans les *Carnets* comme source de « mon expérience » qui vient s'ordonner autour de lui, comment en parler sans forcer la frontière du dicible ? Le *Tractatus* en parle, notamment pour dire ce qu'il n'est pas[1] et pour lui assigner en fin de compte le rôle de porteur *(Träger)* de la volonté éthique qui peut qualitativement changer le monde depuis sa frontière. Mais il s'avère aussi qu'implicitement Wittgenstein reconnaît à des expressions comme « je » et « mon » un rôle formel de configuration du discours, compatible avec l'idée que le sujet se tient à la limite et du langage et du monde.

Quant à l'égocentricité de l'expérience, qui s'avérera être un privilège de type grammatical à partir des années 1930, on ne peut l'exprimer avec sens dans le langage. On peut aussi remarquer que le je ponctiforme du *Tractatus* n'est pas, comme la conscience chez Sartre, ouverture au monde (« elle n'est rien que le dehors d'elle-même », affirme Sartre), le je est condition *a priori* du monde, mais ce monde, tel le champ visuel, est *mien sans que j'en sois le propriétaire* ou que je

1. Russell note avec humour dans son introduction au *Tractatus* que Wittgenstein arrive à dire beaucoup de choses sur l'indicible !

puisse y entrer pour en faire partie : tandis que la conscience sartrienne « m'arrache à moi-même » pour « filer là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et que je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi »[1], le je ne réalise aucun exploit de ce genre, il n'est pas une flèche intentionnelle. Le monde du *Tractatus* est clos et délimité[2], et c'est seulement depuis ses limites que le sujet éthique peut se manifester vis-à-vis du monde comme totalité.

Quand, au début de ces années 1930, Wittgenstein reprend la question du sujet comme point d'origine de mon expérience, il ne fait, d'une certaine manière, que prolonger la pensée du sujet dans les *Carnets* (comme l'atteste la persistance du thème du champ visuel et de son œil) : l'expérience est vécue à partir d'un point qui n'est pas représentable dans cette expérience. J'ai, sur les choses qui entrent dans mon expérience, un *point de vue* à partir duquel je me les représente mais que je ne peux représenter ou exprimer dans le même espace logique qu'elles : « Je ne puis formuler le privilège de

1. Jean-Paul Sartre, *Situations I,* Paris, Gallimard, 1947, p. 32.

2. L'analogie monde/champ visuel n'est pas sans défaut, elle achoppe sur le problème de la limite, car, dès le *Tractatus,* Wittgenstein se refuse à appliquer le concept de limite au champ visuel (et sur le problème du flou des bords du champ visuel, voir notamment les *Remarques,* et J. Sackur, « Théorie de la connaissance et solipsisme », *in* Ch. Chauviré, S. Laugier, J.-J. Rosat, *Wittgenstein : les mots de l'esprit,* Paris, Vrin, 2001).

Openmirrors.com

mon langage » (*Remarques philosophiques,* VI, § 58). Le sujet reparaît dans les textes de cette époque transitoire comme point d'origine d'un système de coordonnées permettant de localiser des points internes au système, mais n'étant pas lui-même situé par elles puisqu'il est ce par rapport à quoi on situe les points ; il est la condition de possibilité de toute localisation dans ce système. Mieux, proférer « je », nous le verrons, *instaure* ce système de repérage. Ce n'est pas seulement dire, c'est faire. L'impossibilité de représenter dans l'expérience le point de vue qui est à la source de mon expérience peut aussi évoquer le cas de la légende d'une carte de géographie qui ne se situe pas dans le même espace (ni à la même échelle) que la carte elle-même, puisque figurant en petits caractères dans un coin de la page en bas : elle est la condition de possibilité de la lecture de la carte (David Pears). Pour filer la métaphore de l'œil, toujours présente, par exemple dans les *Notes* de Moore, je ne peux représenter mon œil, point d'origine de mon champ visuel, dans le même référentiel que mon champ visuel. Le privilège de l'ego échappe à mon langage : « De tous les langages qui ont comme centre les divers hommes, langages que je comprends tous, celui qui m'a comme centre a une place à part. Il est particulièrement adéquat. Comment exprimer cela ? Autrement dit comment puis-je avec des mots représenter ce privilège de façon correcte ? Ce n'est pas possible. Car si je le fais dans le langage dont je suis le centre, le point de vue exceptionnel de la description que fait ce langage dans ses propres termes

n'est pas sujet d'étonnement, alors que, selon le mode d'expression d'un autre langage, mon langage n'occupe pas la moindre position privilégiée » (*Remarques,* VI, § 58). Mais il existe une solution : l'*application* du langage : « Seule l'application distingue réellement entre les langages » ; on retrouve ici une des grandes idées sémiotiques de Peirce : le langage ne peut pas consister seulement en descriptions, il lui faut *indiquer* ce à quoi s'applique la description, et pour cela recourir à des symboles d'ancrage : les *index* (ici, maintenant, à telle date, hier) qui fixent et pour ainsi dire agrafent la description au réel visé[1]. De même, pour Wittgenstein, « la position privilégiée réside dans l'application et ce n'est pas parce que l'on décrira l'application qu'on parviendra à exprimer cette position privilégiée », sans quoi nous serions en effet embarqués dans une régression à l'infini, qu'il veut à tout prix éviter : « En effet, la description dépend du langage dans lequel elle est donnée. Quant à savoir quelle description désigne *ce* que j'ai en vue, cela dépend à nouveau de son application » *(ibid.)*.

À cette époque, où il s'intéresse d'ailleurs au solipsisme instantanéiste[2], lui-même intimement lié au problème du sujet, Wittgenstein développe dans ce sens

1. Cf. Ch. Chauviré, *Peirce et la signification,* Paris, PUF, 1995, p. 135.

2. Il s'agit d'une variété de solipsisme qui soutient que seules sont réelles mes représentations à l'instant présent. Voir notamment *Les cours de Cambridge, 1932-1935,* trad. franç. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1992, p. 39.

Openmirrors.com

des analyses parallèles de « je », « ici » et « maintenant »[1]. La grammaire de « maintenant » est celle d'un *signal* (comme la sonnerie qui, au théâtre, nous invite à regagner notre place) plutôt que d'un indexical au sens de Perry : « Dire maintenant c'est instituer le point d'origine d'un système de coordonnées et avec lui tout le système – ainsi "maintenant" n'a de sens que s'il s'oppose à "hier", "demain", "il y a une heure, etc.". » Dire "maintenant" ne remplit donc pas tant la fonction – indexicale – de pointer vers un instant déjà déterminé, que celle d'ériger cet instant en point d'origine temporel et ainsi configurer globalement le discours. Dire "maintenant", c'est un faire bien au-delà du simple dire, il s'agit avec ce mot d'établir ou d'instituer un système de repérage dans le temps, qui va permettre de "jouer des coups" dans des jeux de langage. Ces caractéristiques se retrouvent dans le cas de "ici" et de "je" ; on voit que Wittgenstein, loin de s'orienter vers une analyse de l'indexicalité[2] de "je", lui reconnaît

1. Comme l'explique Denis Perrin dans *Le flux et l'instant,* Paris, Vrin, 2007, p. 105. Il semble y avoir certaines analogies entre le mythe du présent étudié dans ce livre par Denis Perrin et le mythe du sujet, ne serait-ce qu'à cause du solipsisme instantanéiste envisagé par Wittgenstein et parce que « je » et « maintenant » sont apparentés grammaticalement, non seulement parce qu'ils sont des *shifters,* mais parce qu'ils ont selon Wittgenstein tous deux la fonction qui consiste à instaurer le point d'origine d'un système de coordonnées.

2. Dans un contexte donné, on appelle une expression indexicale ou déictique (*shifter* chez Jacobson et *token-reflexive* chez Bar-Hillel) si son référent ne peut être déterminé que par rapport à la

plutôt à cette époque la double fonction d'établissement d'un système de repérage et de signal ou d'amorce d'un discours ultérieur ; repérer cette fonction joue un rôle thérapeutique vis-à-vis de notre penchant à lui attribuer une fonction désignative ; si "je" indique quelque chose, c'est, et seulement de façon dérivée, non pas le sujet ou la personne qui parle en ce moment, mais le point de référence d'un système. Poser la question de l'indexicalité de "je" comme question principielle, c'est méconnaître son rôle d'institution, et sa grammaire, qui est celle d'un signal : « Les mots "ici", "maintenant", etc., désignent l'origine // le point d'origine d'un système de coordonnées : / comme la lettre "O", mais ils ne décrivent pas sa position par rapport aux objets dans l'espace. //

« [...] "Ici" et "maintenant" sont des concepts géométriques, comme le point central de mon champ visuel. »[1]

Dire « je » établit non seulement un point d'origine mais aussi le système qui va avec (je n'est pas tu, il, nous). En outre, à propos de « maintenant », mais cela vaut aussi pour « je », « ce que traditionnellement l'on considère comme la sensibilité au contexte propre à

situation des interlocuteurs au moment où *ils* parlent (exemple : ici, hier, je). Peirce a été le premier à s'occuper de la sémantique des indexicaux, suivi par Russell (qui les appelle *egocentric particulars*). Le théoricien actuel des phrases indexicales et de leur « compléteur de sens » est John Perry. Cf. John Lyons, *Linguistique générale,* trad. franç. F. Dubois-Charlier et D. Robinson, Paris, Larousse, 1970, p. 212 et s.

1. *Big Typescript,* § 106.

Openmirrors.com

l'indexicalité de "maintenant" (*i.e.* l'idée que pour comprendre un mot il faut connaître son contexte d'énonciation) ne doit en réalité pas être compris comme si ce contexte complétait le signe "maintenant" en lui conférant sa référence, mais comme le fait que l'énonciation de "maintenant" a dans bien des cas valeur d'institution : l'énonciation ne détermine pas ce à quoi "maintenant" *réfère* mais *établit* par elle-même un point d'origine, qui est l'amorce d'un jeu de langage. Ce qui manque si on trouve le mot "maintenant" écrit sur un tableau, ce n'est pas ce qu'il dénote, mais la valeur d'institution que son énonciation lui confère »[1]. Wittgenstein insiste sur le fait que « l'énonciation de ce mot est l'équivalent d'un coup de cloche », c'est-à-dire d'un signal[2] annonçant une action à accomplir. « Ainsi "maintenant" remplit par son énonciation le rôle de déclencheur de telle ou telle action (par ex. rejoindre sa place au théâtre). La valeur de "maintenant" est plus prescriptive que désignative. Pareillement dire "je" – par exemple "je sais" dans le cas d'un élève qui répond à la question du maître, instaure le début d'un discours qui sera le développement de cette réponse ; mais comme le suggère Wittgenstein l'élève aurait aussi bien pu lever le doigt, geste qui remplirait la même fonction d'amorce d'un jeu de langage, avec les mêmes conséquences (développement d'une réponse).

1. Denis Perrin, *op. cit.*

2. Ce que Peirce qualifierait d'index prescriptif dans sa sémiotique.

"Maintenant", poursuit D. Perrin, ne désigne pas un système (il ne faut pas lui prêter selon Wittgenstein "une plus grosse *multiplicité*" qu'il n'a), mais appartient au système, ce qui signifie qu'il perd son sens s'il est employé de façon absolue sans s'opposer grammaticalement à "dans cinq minutes", "hier", etc.» (p. 106). Tout comme « maintenant » est le signal du départ (dans le cas d'une course) le « je » de l'élève donne le coup d'envoi de la réponse qu'il va donner[1]. « Je » est un peu différent de « maintenant », lequel fonctionne comme une requête qui ne souffre aucun délai : « maintenant » donne le départ plus qu'il ne l'indique. Les *Recherches* (§ 402) énoncent explicitement que « je » dans « j'ai » fonctionne comme un signal : « Le "j'ai" est comme un "Attention, maintenant !". » Toutes ces

1. Dans les années 1930, Wittgenstein soutient que l'emploi de « je » dans « j'ai mal » repose sur la connexion empirique qui existe entre mes mots et ma bouche, ou entre ma bouche et d'autres parties du corps ; il souligne l'automaticité et la spontanéité avec lesquelles les mots sortent de ma bouche, et le fait que « je ne choisis pas la bouche qui parle », pas plus que l'élève qui lève le bras ne choisit le bras qu'il doit lever, à cause de la connexion entre bouche et paroles (de sorte que quand j'entends parler autrui, la bouche qui parle fait partie pour moi du signe propositionnel, selon les *Remarques,* VI, § 64). Cf. *Cours de 1932-1935,* p. 82 : « L'emploi de "je" repose sur une corrélation, qui est d'expérience, entre la bouche et certaines autres parties du corps. Cela apparaît clairement dans le cas où le critère pour déterminer si quelqu'un souffre lorsque *sa* main est pincée est que les mots sortent de sa bouche [...]. "Je" n'aurait aucune signification en l'absence de cette corrélation. » Il suffirait de défaire cette connexion (en imaginant toutes sortes de dispositifs) pour supprimer l'usage du je (*Cours de 1932-1935,* p. 37).

Openmirrors.com

analyses peuvent se lire comme confirmant l'idée que « je » configure le discours d'une façon qui lui est propre (un nom n'a pas cette fonction), dire « je » est l'amorce d'un parler subjectif, et cela est un fait de grammaire[1].

Autre conséquence importante de la métaphore de l'œil appliquée au sujet, le Wittgenstein du début des années 1930 dissocie le sujet de toute idée de *propriété,* ce qui continue et amplifie un motif tractatusien : le sujet n'est pas plus le propriétaire du monde que l'œil celui du champ visuel – d'ailleurs l'œil n'est pas *dans* le champ – (« l'espace visuel n'a par essence aucun possesseur »[2], *Remarques philosophiques,* p. 100), et ne saurait en avoir car, ajouteront les *Recherches* « [la chambre visuelle] n'a aucun maître en dehors d'elle et aucun en dedans d'elle » (§ 399) ; en effet, arguera-t-il dans cet ouvrage, « si vous excluez logiquement qu'un autre ait

1. Dans sa dernière philosophie de la psychologie Wittgenstein reparle de la grammaire des signes qui sont les amorces d'un faire, et des « germes logiques » qui annoncent le développement d'un discours ou d'une action (par ex. *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I), § 244 où « maintenant » dans « maintenant je sais le faire » est l'introduction à une action ; et § 245 où est repris le cas de l'écolier qui lève le doigt pour amorcer une réponse).

2. Qui plus est, mon champ visuel « n'a pas de voisin », comme une image de film sur l'écran (en revanche l'image sur la pellicule en *a)*. En 1929 et au début des années 1930 Wittgenstein développe une intéressante et forte technique grammaire de la vision (qui concerne entre autres le problème des couleurs, comme chez Brentano) étudiée par Ludovic Soutif. Denis Perrin développe par ailleurs dans *Le flux et l'instant* la métaphore wittgensteinienne du film, riche d'enseignements pour la grammaire du temps.

quelque chose, alors cela perd également son sens de dire que vous l'avez ». Ainsi, « ce qui n'a pas de possesseur est "la chambre visuelle". Je peux aussi peu la posséder qu'aller et venir en elle, ou la regarder, ou la montrer du doigt. Elle ne m'appartient pas dans la mesure où elle ne peut appartenir à personne d'autre » (§ 398). Je peux donc aussi peu posséder mon champ visuel qu'en faire cadeau à autrui ou le partager avec un autre (et ce « peut » est un « peut » grammatical) ! Le champ visuel fait monde, il n'a ni propriétaire ni voisin, il n'a pas non plus de dehors (§ 399). Je peux tout au plus le faire disparaître en fermant les yeux, ou, comme dans le dessin de Mach (voir plus loin), en occulter une partie. Pareillement, dans le *Traité,* avec la mort le monde cesse.

Je ne suis pas non plus le possesseur de mon expérience personnelle[1], de ma douleur, par exemple d'une rage de dents, même si je dis que je l'ai, « avoir » n'indique ici aucun rapport de propriété entre elle et moi[2] : « Avoir mal aux dents ne consiste pas en une relation que le mal de dents a tantôt avec moi tantôt avec quelqu'un d'autre » (Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité,*

1. « Le mot "je" ne renvoie pas à un possesseur dans les phrases concernant le fait d'avoir une expérience, tandis qu'il y renvoie lorsqu'il est employé dans "j'ai un cigare" » (*Cours de 1932-1935,* trad. franç. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1992, p. 35).

2. En 1932-1935, Wittgenstein dit dans ses *Cours* que « j'ai une rage de dents » n'a pas la même grammaire que « j'ai un morceau de craie », « j'ai mal » et « il a mal » ne sont pas grammaticalement sur le même plan, on ne joue pas avec eux au même jeu de langage.

Openmirrors.com

p. 359) : les expressions « j'ai » et « il a » (mal aux dents) ne sont grammaticalement pas au même niveau, « elles ne sont pas toutes les deux des valeurs d'une fonction propositionnelle unique "*x* a mal aux dents" »[1], le mal de dents n'est pas chose que je pourrais transférer à quelqu'un d'autre comme une bourse qui passe de main en main. « Je » ne dénote donc ici aucun possesseur[2]. On voit pourquoi les usages de « je » en liaison avec un verbe psychologique ne sont en un sens pas ceux d'un indexical : quand je dis : « J'ai mal », « je » n'indique par là aucune personne : « Je » ne nomme pas plus une personne qu'un simple gémissement qui s'échappe de ma bouche, « dire "j'ai mal" n'est pas plus un énoncé sur une personne particulière que ne l'est le fait de gémir » (*Cahier bleu,* p. 67 ; cf. *Recherches,* § 404-411). Ainsi, dans « j'ai mal aux dents », « je » est redondant. *M'*attribuer *à moi* ce mal de dents n'ajoute rien. Aussi est-ce inapproprié de parler d'un voir ou d'un avoir s'agissant d'une représentation : ne peut-on pas dire aussi bien : « Il n'est pas question ici d'un "voir", ni par conséquent d'un "avoir" – et pas davantage d'un sujet, ni par conséquent d'un Moi ? » (§ 398).

Autre idée directrice, exposée dès les *Carnets,* qui provient de Hume via Mach et Russell : dans mon expérience, je ne me rencontre jamais comme sujet et

1. *Notes* de Moore, p. 120, et *Cours de Cambridge, 1932-1935,* p. 31 et 83.
2. *Notes,* p. 121.

en tout cas pas de la façon dont je rencontre les objets dans le monde : il existe une asymétrie, je ne suis pas dans la même posture vis-à-vis de moi et vis-à-vis des objets ; le sujet, pour autant qu'on puisse en parler, est ce qui résiste ultimement à l'objectivation que je fais subir à toute chose entrant dans mon expérience ; et le sujet n'y entre certainement pas, même si je donne l'impression de parler de moi en disant « "je" + un verbe » ; dans certaines occurrences (notamment dans le cas du *Cogito*), « je » n'a pas de référent, comme le dit nettement le *Cahier bleu,* ne désigne pas un sujet, pas plus que « je » ne signifie « Ludwig W. » même si je suis bien Ludwig W. « Je » n'est pas un nom, « je » et « LW » sont deux instruments différents du langage, qui n'ont pas la même fonction grammaticale. « Cela ne veut pas dire, ajoute Wittgenstein, que "LW" et "je" veulent dire des choses différentes. »[1] Ainsi, ils ne veulent pas

1. *Cahier bleu,* p. 125 ; cf. p. 128 : « Nous sentons alors que, dans les cas où "je" est utilisé comme sujet, ce n'est pas parce que nous reconnaissons une personne déterminée par ses caractéristiques physiques que nous l'utilisons ; et ceci crée l'illusion que nous utilisons ce mot pour faire référence à quelque chose d'incorporel, qui cependant à son siège dans notre corps. En fait, il semble que ceci soit l'ego véritable, celui dont il a été dit *"cogito, ergo sum"* – "N'y a-t-il donc pas d'esprit, mais seulement un corps ?" Réponse : le mot "esprit" a sens, autrement dit il a une utilisation dans notre langage ; mais cela ne dit pas encore quelle sorte d'utilisation nous en faisons ». Cf. les *Cours* de 1932-1935 : « Se rendre compte que le mot "je" ne signifie pas la même chose que "mon corps", c'est-à-dire que ces mots sont employés différemment, ne signifie pas qu'une nouvelle entité, l'ego, aurait été découverte en plus de mon corps » (p. 79). La seule découverte en l'occurrence,

Openmirrors.com

dire la même chose, mais ils ne veulent pas dire non plus des choses différentes ! Ils ne sont en tout cas pas substituables l'un à l'autre *salva significatione,* leur différence est dans leur usage, elle est grammaticale[1]. Il apparaît ainsi dans le *Cahier bleu* que, lorsque je dis « je », je ne parle pas d'*autre chose* que de mon corps ou de ma personne, mais j'en parle *autrement* : « En me qualifiant comme sujet, je modifie simplement les

est celle du fait que « ego » et « mon corps » ne sont pas employés de la même façon. Il serait fautif de dire « mon corps a mal aux dents » car « cela impliquerait que *je* n'existe pas et équivaudrait à remplacer "je" par "mon corps" » (p. 80). Wittgenstein ne dit pas que Je n'existe pas, ni d'ailleurs qu'il existe, il se borne à faire des remarques grammaticales. De même, tout ce qu'il reproche à Descartes, c'est de « faire porter un accent sur "je" » qui n'a pas lieu d'être (p. 83). C'est donc l'usage métaphysique de « je » qui est blâmable, non son usage ordinaire.

1. Dans le *Cahier bleu* à la page 133 Wittgenstein fait valoir que notre conception mentaliste de l'ego implique une erreur *catégoriale,* une confusion entre grammaire du physique et grammaire du mental : « Mais dire que l'ego est mental, c'est comme dire que le nombre 3 est de nature mentale, immatérielle, quand nous reconnaissons que le numéral "3" n'est pas utilisé comme signe d'un objet physique. » Plus généralement notre tendance à parler du mental ou de l'expérience primaire (comme Wittgenstein l'appelle en 1929) en termes physiques qui sont les termes du langage ordinaire « jette un éclairage faux sur l'objet » : « Les pires erreurs philosophiques apparaissent toujours lorsqu'on veut appliquer notre langage ordinaire – physique – au domaine du donné immédiat » (*Remarques philosophiques,* VI, § 57). Le simple fait de dire : « Je perçois X » n'est pas innocent, « il est déjà faux d'utiliser cette tournure en phénoménologie où X se réfère forcément à un donné » *(ibid.)*. La réification par le langage du donné primaire est à la source de nombreux mythes philosophique (cf. par ex. celui du « présent fluant », étudié par Denis Perrin).

règles du jeu linguistique »[1], j'introduis un parler subjectif. Toutefois l'idée que le « je » proféré centralise autour de lui discours et expérience – rôle que ne peut remplir le nom propre – ne reparaît pas de façon explicite dans le *Cahier bleu* ; mais reste en filigrane la thèse selon laquelle la fonction de « je » est une fonction, plus formelle que matérielle, de configuration de ce qui l'entoure ; comme le soutiendra Benveniste à la fin des années 1950, quiconque dit « je » devient centre du discours.

Et, pour en revenir au *Tractatus,* pas plus que le sujet n'est objectivable, je n'en fais moi-même l'expérience, car je n'expérimente que mon Moi empirique ; ce dernier entre comme un objet dans mon expérience, et même en grande partie dans mon champ visuel, car je peux voir, comme dans le célèbre dessin de Mach[2], une large portion de mon corps et de ma personne (il est vrai que je ne peux voir mon visage et mon regard que dans un miroir). Le Moi empirique qu'étudie la « psychologie du point de vue empirique » peut bien être expérimenté et s'observer partiellement lui-même,

1. Selon J. Benoist, *op. cit.,* p. 571.
2. Il figure dans *L'analyse des sensations.*

Nous avançons l'hypothèse selon laquelle c'est en pensant à ce dessin que, sur le tard, dans les *Fiches,* Wittgenstein évoque un espace « troué » : « Un jeu de langage analogue à une partie d'un autre. Un espace projeté dans des éléments limités d'un autre. Un espace "troué" (pour "interne et externe") » (§ 648) ; le trou serait alors celui du visage qu'on ne voit pas dans le dessin de Mach, mais par les yeux duquel on voit le reste de la personne et de la pièce.

Openmirrors.com

qu'on reconnaisse ou non une vérité à l'introspection. Le Moi empirique est objet d'expérience et de discours factuel, donc sensé, mais, nous allons le voir, il n'est pas le sujet au sens du *Tractatus*.

Mais revenons à l'idée, présente dans les *Carnets,* que le sujet métaphysique fait « son entrée en philosophie » grâce à l'usage solipsiste des pronoms possessifs. Il s'introduit ainsi comme en contrebande, par le biais de la grammaire, grâce à une tournure de notre langage : le sujet tient au langage, au fait que je parle de « mon monde » et de « mon langage », pour dire par exemple que leurs limites respectives coïncident (auquel cas « je » et « mon » ont un rôle configuratif). Le sujet entre par la petite porte de la grammaire, non par la grande porte d'une intuition métaphysique comme dans l'expérience du « je pense, donc je suis », mais il n'en est pas moins lourd de conséquences. L'usage des possessifs sert à montrer « qu'en un sens profond le monde est *mon* monde »[1] ; et, comme le souligne David Pears, que le monde soit mon monde veut dire que « tout langage doit être compris à partir d'un point de vue qui ne peut être identifié dans ce langage [...]. La source de cette limitation de mon langage, c'est mon point de vue, lequel pourtant ne peut être identifié ou mentionné dans mon langage. *L'ego est le centre, qui s'auto-efface, de ma compréhension* ; autrement dit : *il y a un sens de "Je/Moi" auquel mon langage ne peut parler de moi* » (*ibid.,* p. 154 ; nous soulignons). Dès

1. D. Pears, *La pensée-Wittgenstein,* p. 154.

lors, le sujet ne cessera de faire resurgir, par quelque bout qu'on le prenne, et comme pour compenser le fait de ne pas donner lieu à une description sensée, un privilège, un favoritisme, une asymétrie caractéristique de sa situation, et indiquée par la grammaire, une égocentricité : dans mon langage, je m'exprime asymétriquement à l'égard de moi-même. Cette asymétrie est-elle inéliminable ? Telle est la question du début des années 1930.

Dans le *Tractatus,* le sujet n'en est pas moins maintenu comme indispensable philosophiquement, comme l'unique point de vue qui résiste à toute réduction, même s'il est, à la différence du sujet classique (Descartes, Kant et Husserl), incapable de réflexivité, et s'il n'est pas non plus un sujet intentionnellement tendu vers un objet (de sorte que le classique face à face sujet/objet n'existe pas dans le *Traité*), ni un sujet donateur de sens, sauf en matière d'éthique. Ramené à un simple point de perspective (c'est la réduction kantienne poussée à l'extrême), il lui est pourtant restitué par ailleurs le rôle non négligeable de porteur de la volonté éthique. S'il y a épistémologie, elle sera sans sujet connaissant, pour reprendre le mot de Popper. Ainsi, ce qui est retiré au sujet connaissant classique (le sujet du *Traité,* qui ne représente ni ne pense, n'est pas cognitif, c'est un je, mais pas un « je pense ») est reversé au sujet éthique, un peu comme chez Kant, mais contrairement au sujet pratique kantien, qui est actif, le sujet éthique du *Tractatus,* rigoureusement impuissant, ne peut rien changer au cours du monde, où d'ailleurs

Openmirrors.com

tout est accident[1]. Ce que Wittgenstein retire d'une main au sujet cognitif, il le donne de l'autre au sujet éthique, mais c'est pour proclamer l'impuissance de ce sujet ! (Bien entendu, il n'y a pas deux sujets, les deux ne font qu'un.) Si le sujet est conservé comme sujet éthique, c'est que, dans le *Traité,* la cible de Wittgenstein est le solipsisme davantage que le sujet, et dans sa seconde philosophie, plutôt l'illusion grammaticale en laquelle se résout le sujet du *Cogito,* porteur de privilèges inouïs, ainsi qu'une mauvaise entente de la notion d'expérience privée, voire la distinction intérieur-extérieur elle-même, plus tard tenue, non pour empirique, mais pour logique ou grammaticale[2].

Mais il est bien vrai que si, pour le premier Wittgenstein, il importe de maintenir un sujet à la limite du monde, pour le second, la métaphysique du sujet ne fait que traduire l'ignorance où nous sommes de la grammaire du langage ordinaire, ou son manque de synopticité[3]. Le sujet est-il ou non maintenu comme

1. Cf. Emmanuel Halais, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence,* Paris, PUF, 2007.

2. Voir Wittgenstein, *L'intérieur et l'extérieur,* trad. franç., Mauvezin, TER, 2000, et S. Laugier, « La psychologie, la subjectivité et la "voix intérieure" », *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie,* C. Chauviré, S. Laugier, J.-J. Rosat (éd.), Paris, Vrin, 2000.

3. Le but de la philosophie selon Wittgenstein est l'obtention d'une « vision synoptique » rassemblant de façon éclairante des faits de langage connexes dont la mauvaise compréhension a été à l'origine d'une perplexité philosophique. La vision synoptique aboutit à la dissolution du problème et à l'apaisement du philosophe.

question par le second Wittgenstein ? En fait, la question du sujet est reposée autrement par lui, par rapport cette fois à la grammaire (même si selon nous il y a déjà intrusion du motif grammatical dans les *Carnets* et le *Tractatus* avec le rôle alloué à l'usage des possessifs). Il semble en effet qu'après une tentative très passagère (1929-1930) pour se passer de « je » dans la langue commune, Wittgenstein abandonne cette perspective éliminativiste (et quasi béhavioriste) pour exploiter une veine déjà présente dans le *Tractatus* : à quoi cela nous engage-t-il d'employer « je » et les possessifs quand nous parlons ? Pourrions-nous encore parler sans faire usage de « je » ? (La réponse de Wittgenstein est positive : tous les langages se valent et l'omission de « je » n'entraîne aucune incomplétude de ce qui est dit)[1]. Quel est le sens de « mon » quand je parle de mon monde (notamment lorsque le solipsiste dit « Je suis mon monde »), est-il limitatif, privatif, possessif ? L'égocentricité du langage n'est-elle qu'un privilège grammatical ? Si réponse il y a, elle ne saurait être trouvée, pour le second Wittgenstein, que dans une égologie grammaticale, une étude de la grammaire de « je » dans ses usages normaux et philosophiques.

À partir de fin 1929, et de son retour à la philosophie, Wittgenstein reprend à nouveaux frais la question du sujet en adoptant une démarche « grammaticale », explorant les usages de « je » à même le langage, dans la diversité de ses modes de fonctionnement. Il

1. *Cours de 1932-1935*, p. 83.

Openmirrors.com

en résulte dans une certaine mesure une démystification des philosophies du sujet ; notamment la mise en évidence de certains usages non référentiels de « je » peut être lue, comme le fait Descombes, comme ruinant les philosophies du *Cogito* ou de la conscience, et leur portée fondationnelle[1]. Les analyses de Wittgenstein, entre 1929 et 1935, se caractérisent par leur aspect corrosif : imaginant dans un premier temps un langage sans je, il attaque ensuite dans le *Cahier bleu* l'idée du rôle référentiel de l'*« ego »* du *Cogito*[2] : tout cela va à l'encontre de la métaphysique du sujet. Toutefois les investigations grammaticales amèneront Wittgenstein, notamment après la rédaction de la première partie des *Recherches,* à étudier de manière plus positive le fonctionnement des marqueurs de subjectivité dans la langue et la grammaire des verbes psychologiques à la première personne. Comme dans le *Cahier bleu,* l'ego ne saurait pas plus être hypostasié qu'un substantif comme « esprit », seuls la méconnaissance ou l'oubli de la grammaire nous poussent à chercher une substance derrière ce substantif. C'est alors qu'apparaît pleinement l'immanence du sujet au langage, occultée par toute la métaphysique classique : si sujet il y a, son être est purement langagier, *« ego »* n'est qu'un trait, il est vrai persistant, résistant, du langage, et si sa grammaire a d'intéressantes propriétés, elles

1. Cf. Jocelyn Benoist, « Le sujet dans le langage : Wittgenstein et la grammaire de la subjectivité », *Revue de métaphysique et de morale,* 1999/4, et Descombes, *Le complément de sujet, passim.*

2. Cf. aussi les *Recherches,* § 410.

n'ont rien à voir avec les classiques privilèges cognitifs ou fondationnels dévolus au sujet. Une goutte de cette grammaire devrait suffire à dissiper le nuage de la métaphysique classique du sujet.

Deux idées-forces se dégagent après le *Cahier bleu,* et surtout dans la dernière philosophie de la psychologie de Wittgenstein, qui traite des verbes psychologiques en première et en troisième personne : 1 / la valeur *expressive* des énoncés psychologiques en première personne (« Je souffre ») qui sont des extériorisations *(Äusserungen),* un peu au sens des aveux *(avowals)* de Ryle, et l'*asymétrie* entre la première personne du singulier et les autres ; ces énoncés égologiques ne sont ni descriptifs, ni vrais ni faux, ne se fondent sur aucune observation et ne se prêtent à aucune vérification ; à la troisième personne ils sont descriptifs, vrais ou faux, fondés sur l'observation, et peuvent être vérifiés ; c'est une manière de dire que « j'ai mal » par exemple ne *décrit* aucun état psychique du sujet ; 2 / la dimension *performante* des énoncés égologiques pris dans des jeux de langage : le langage n'est plus un ensemble de faits, mais de jeux comportant des actes ; tous les énoncés n'ont pas vocation à être des énoncés-images projetant une situation dans le langage, il y a bien sûr des énoncés empiriques descriptifs ou constatifs, le plus souvent en troisième personne, mais de toute manière un énoncé n'a de valeur que par la fonction qui lui est assignée par et dans un jeu de langage, or les énoncés égologiques ont souvent une fonction qu'Austin appellera performative. Et même si Wittgenstein

Openmirrors.com

n'emploie pas ce mot, il est clair que l'idée des jeux de langage contient *in nuce* la théorie des énoncés performatifs et des actes de parole[1].

Ces nouvelles analyses traduisent un point de vue plus constructif, un repositionnement de la question de la subjectivité dans le langage, et Wittgenstein nous offre en fait une nouvelle conception, démystifiée par l'enquête grammaticale, du sujet comme immanent au discours, ainsi que de la subjectivité en général. Dans les *Recherches* et dans sa dernière philosophie de la psychologie, il assigne les énoncés en première personne comme « j'ai mal » au registre tout à fait spécial des *Äusserungen,* aveux ou expressions, par opposition aux descriptions, qu'elles soient en troisième personne (« il a mal ») ou au passé (« j'ai eu mal »). Ces expressions sont imprégnées de subjectivité, qu'exprime le « je » initial, et prolongent les réactions naturelles à la douleur ou à la joie dont elles sont les extensions apprises, verbalisées et articulées[2] : elles s'enracinent dans l'instinct qui nous fait pleurer, pousser des cris de douleur ou de joie. Wittgenstein les range parmi les « comportements de douleur », qui n'ont rien à voir avec des descriptions d'états mentaux internes, bien que certaines de ces expressions puissent avoir une

1. Hintikka a fourni une analyse du *Cogito* comme énoncé performatif : « *Cogito ergo sum :* Inference or performance ? », *René Descartes : Critical Assessments,* vol. II, ed. G. J. D. Moyal, London, Routledge, 1991.

2. Ch. Chauviré, « La douleur », *Lire les « Recherches philosophiques »,* dir. S. Laugier et Ch. Chauviré, Paris, Vrin, 2006.

composante descriptive. Il s'ensuit une requalification du problème de la subjectivité, ancrée à la fois dans la nature et le langage. Les deux pôles de la subjectivité langagière deviennent alors l'expressivité des phrases égo-psychologiques, et la nature performante plus que référentielle ou descriptive de l'énonciation de « je » ; non seulement l'occurrence de « je » instaure, dans un jeu de langage, le point d'origine d'un système de repérage, mais elle permet d'accomplir des actes : avant Austin, Searle et Benveniste, Wittgenstein installe le sujet au centre du langage auquel il est immanent, mais aussi, comme étant le seul à pouvoir initier certains jeux de langage, donc aussi au centre de l'action, puisque dire c'est agir, au lieu d'accorder une portée fondationnelle ou une valeur de certitude privilégiée à l'expérience du « je pense ». S'il y a sujet, il opère dans le langage, il n'est que « dans ce mouvement d'un faire linguistique. C'est exactement au point de ce *faire,* en tant que rien qui serait en dehors du langage, et rien non plus par là même qui serait dit *stricto sensu,* c'est-à-dire *décrit* par lui, que se tient le sujet, en réserve de tout être, mais au centre même de tout dire »[1]. Ainsi, le je qui opère au sein des pratiques langagières et des échanges entre personnes réelles représentées dans le discours par des personnes grammaticales n'est pas dénué de pouvoirs et de fonctions qu'il faut s'appliquer à reconstituer. C'est pour le coup toute la fonc-

1. Jocelyn Benoist, « Le sujet dans le langage : Wittgenstein et la grammaire de la subjectivité », *op. cit.*

Openmirrors.com

tion imageante du langage du *Traité* qui se trouve relativisée, renvoyée à sa place, celle du discours factuel objectif, qui n'est pas le tout du langage, et qui n'en épuise nullement les capacités. Le langage tractatusien ne peut pas tout dire (surtout dans les cas où dire, c'est faire), limité qu'il est à l' « instruction de la factualité »[1]. Si, à l'instar de Nietzsche, Wittgenstein fait de l'ego et de sa métaphysique une superstition, un épiphénomène porteur d'illusions de la grammaire indo-européenne, il ne nous en livre pas moins une grammaire de « je » au sein des jeux du langage dont il est un trait immanent et où il déploie des fonctions bien réelles, et tout à fait centrales[2]. Dans un dernier temps, enfin, celui de *De la certitude,* s'opère un repositionnement de la question de la subjectivité, devenue celle du sujet de la certitude, ou plutôt, de l'incertitude. Quant au sujet de la volonté, la *Conférence sur la liberté de la volonté* ne semble pas le confirmer dans son rôle positif de porteur de l'éthique ; et de toute façon, des *Carnets* jusqu'aux *Recherches,* Wittgenstein semble miner le sujet de la volonté empirique en dénonçant le mythe des volitions : on ne peut vouloir vouloir sous peine de régression à l'infini.

1. *Ibid.*

2. La grammaire du je vue par le second Wittgenstein pointe parfois, comme nous le verrons, en direction des théories de Benveniste, Ortigues et Descombes.

Openmirrors.com

De l'origine du monde à l'origine de nos coordonnées

Le Tractatus ou le désengagement du sujet

Deux points de la philosophie cartésienne sont mis en cause en France au début de la seconde moitié du XXe siècle, dans le cadre de ce que Descombes appelle la crise de la subjectivité[1] : d'une part, la portée fondationnelle du *Cogito* ; d'autre part, la pensée du sujet comme substance. Chez Kant déjà, le sujet cartésien est vidé de toute sa substance pour être pensé comme un pur acte formel opérant la synthèse des représentations ; son statut ontologique, ou grammatical, a donc changé de la substance à l'acte. Par ailleurs, en un sens, au début du siècle, la philosophie de Husserl combine les deux héritages de Descartes et de Kant : il conserve l'idée d'acte formel, mais en même temps le *Cogito* est toujours le résidu fondamental de l'*époché*. Le sujet apparaît donc comme un reste[2], un élément irréduc-

1. Cf. V. Descombes, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

2. Chez Kant aussi le sujet est défini comme un *reste* : « Ce qui reste quand j'ai éliminé tous les accidents qui lui sont inhérents, mais qu'il est tout à fait impossible de connaître plus avant,

tible qui résiste à toute objectivation et à toute réduction. Nous allons voir que dans le *Tractatus* Wittgenstein fait subir au sujet une ultime réduction, plus radicale encore que celle de Kant. Chez ce dernier, le sujet se signale par son rôle actif d'agent transcendantal de la synthèse de mes représentations, qui à la fois les lie ensemble et me permet de me les approprier. Chez Kant le sujet transcendantal, le « je pense », l'aperception pure qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations pour les rassembler dans l'unité d'une conscience, est bien distinct du Moi empirique, et nous retrouverons un clivage analogue dans le *Tractatus* (d'ailleurs ce *« je »* du « je pense » qui, unifiant le divers de l'intuition, rend du même coup *miennes mes* représentations, est grammaticalement intéressant, ce que Kant, insistant avant tout sur la vacuité et la simplicité du « je pense », n'a guère vu[1], même s'il souligne son caractère « logique » ; d'ailleurs l'identité logique du sujet n'est pas l'identité numérique de la personne[2]).

puisque les accidents étaient justement ce à quoi je pouvais reconnaître sa nature. » Kant ne distingue pas toujours très clairement le sujet grammatical d'une phrase, le sujet d'inhérence des prédicats, et le « je pense » comme aperception pure.

1. Sartre, en revanche, n'est pas insensible à la dimension grammaticale du problème du je : il note dans la *Transcendance de l'Ego* (Paris, Vrin, 2003, p. 107) : « Le Je c'est l'Ego comme unité des actions. Le Moi c'est l'Ego comme unité des états et des qualités. La distinction qu'on établit entre ces deux aspects d'une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire *grammaticale* » (nous soulignons).

2. Cf. Rudolf Eissler, *Kant-Lexicon,* trad. franç., Paris, Gallimard, 1994, p. 574.

Openmirrors.com

Enfin, la relation de tout le divers de l'intuition au « je pense » est une relation *nécessaire,* ce qui anticipe la thèse de la relation interne entre sujet et monde dans le *Tractatus.* Mais il n'est pas question dans cet ouvrage que le « je » (qui n'est pas le « je pense ») soit condition de possibilité de la connaissance des objets, ni qu'il puisse être lui-même connu : chez Kant déjà, comme chose en soi, le sujet échappe à toute connaissance ; si le Moi empirique est un phénomène au même titre que la chose extérieure, et à cet égard connaissable, en revanche le sujet pur, n'étant pas une chose, mais un « quelque chose en général » au foyer de la conscience, n'est ni phénomène ni chose en soi ; il ne tolère aucune hypostase ou substantialisation. On trouve dans le *Traité* des échos de cette idée d'un je qui ne se connaît pas lui-même en tant que tel, qui n'est pas pour lui-même objet de connaissance[1] (le sujet métaphysique n'est d'ailleurs pas un sujet *personnel*)[2]. Chez Kant le je n'est même pas un concept, mais une forme pure qui est « le véhicule de tous les concepts ». Le sujet kantien est trois en un : il y a le « je » du « je

1. Wittgenstein peut avoir trouvé à cette époque dans les *Principes de psychologie* de James l'idée que le sujet est condition du monde et qu'il ne se connaît pas lui-même.

2. Seul le rattachement à un corps particulier pourrait le personnaliser et l'individualiser. En tout cas, dans les *Carnets,* le sujet devient impersonnel en se répandant sur tous les êtres, devenant ainsi l'âme du monde, le mot « je » passant du statut de terme comptable à celui de terme de masse, comme l'a bien noté David Pears (*La pensée-Wittgenstein,* p. 157). Ces spéculations peuvent avoir leur source chez James.

pense », le Moi empirique et le Moi nouménal ; étant un phénomène, seul le Moi empirique peut être connu. La simple conscience de soi n'est pas connaissance de soi mais seulement une forme de la représentation en général, ou une représentation vide de contenu, une simple conscience accompagnant tous les concepts : « Or par ce Je ou cet Il ou ce Ça (la chose) qui pense, on ne se représente rien d'autre qu'un sujet transcendantal des pensées = X, qui n'est connu que par les pensées qui sont ses prédicats et dont, pris isolément, nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept, autour duquel nous tournons donc dans un cercle perpétuel, puisqu'il faut que nous ayons toujours déjà recours à sa représentation pour porter un jugement quelconque à son sujet. »

Wittgenstein et le machisme. — Si l'influence de Kant est indéniable dans le *Tractatus,* il faut surtout y voir la marque de Schopenhauer lecteur de Kant[1]. L'autre influence décisive qu'il subit est celle de Mach, qui lui apporte sa doctrine des « éléments », son monisme neutre, et sa dissolution du sujet. Ce qui n'est pas dire que Wittgenstein approuve ces trois thèses, comme nous le verrons.

Sous l'influence d'un certain kantisme, et malgré Mach, Wittgenstein a le souci de conserver un sujet absolu, mais sans lui accorder de rôle fondationnel ni même d'ailleurs celui de responsable de la synthèse des

1. Il y a aussi une influence de Kant via Hertz sur le *Tractatus.*

Openmirrors.com

représentations. D'un autre côté, sous l'influence de Mach dont la philosophie « impressionniste » a un immense impact sur la culture et la philosophie viennoises au tournant du siècle, Wittgenstein a une tendance « viennoise » à dissoudre le *Ich*[1]. Solipsisme et scepticisme sont les deux pôles entre lesquels oscille le *Tractatus*. La présence de thèmes solipsistes y est en effet patente : « Ce que le solipsisme veut dire est tout à fait correct », admet Wittgenstein, mais c'est pour ajouter aussitôt que le solipsisme, s'il est une « idée d'une importance énorme » (notes de Moore, p. 124), veut dire ce qui ne se laisse pas dire : l'énonciation de la thèse solipsiste « seules mes représentations sont réelles » est à ses yeux une absurdité comme toutes les autres énonciations métaphysiques. On est frappé dès lors par l'incompatibilité entre la fascination du jeune Wittgenstein pour le solipsisme et l'admission apparente de son retournement en réalisme (tel un « point sans extension », le sujet cède en fin de compte toute la place à la réalité qui lui est coordonnée). C'est assurément un des graves problèmes d'interprétation du *Tractatus* : peut-on d'un côté poser un sujet absolu et de l'autre en faire quelque chose de si insaisissable qu'on ne peut presque rien en dire ? N'est-ce pas déjà, de la

1. L'allemand dit *« Ich »* là où nous employons tantôt « je » tantôt « moi ». C'est le mot qu'emploie Freud dans la fameuse formule : « Là où était le ça, le je *(Ich)* doit advenir », qui fait peut-être écho à l'aphorisme de Lichtenberg souvent repris par les auteurs viennois de l'époque, ainsi que par William James qui le tient sans doute de Mach.

part de Wittgenstein, le refus d'ontologiser certaines questions, dont celle du sujet, qui sera conduite par exemple dans le *Cahier bleu* ?

Évoquons tout d'abord de l'influence de Mach. La question de la sensation avait amené le philosophe et physicien (lequel refusait le titre de philosophe) à sa thèse fameuse de « la dissolution du Moi » qui inspira la *Lettre de Lord Chandos* d'Hofmannsthal. Dans *L'analyse des sensations,* publiée en 1886, seule est réelle la configuration globale de la réalité et de l'ensemble des sensations, qui s'unissent pour ne faire qu'une seule mosaïque d' « éléments » ontologiquement neutres, ni subjectifs ni objectifs. L'enjeu philosophique de cette analyse est considérable : Mach développe une ontologie qui se passe totalement de la catégorie de substance, un projet très original et d'une grande portée anti-métaphysique. C'est là une conception phénoméniste et « impressionniste », du monde, qui paradoxalement, comme l'a bien noté Lénine[1], est assez proche de l'idéalisme berkeleyen en lequel il peut se transcrire aisément. Avec toutefois cette différence que tout en proclamant que le monde est tout entier sensation, l'auteur de la *Mécanique* nie l'existence d'un sujet à qui imputer ces sensations. Ainsi, et cela marquera beaucoup le jeune Wittgenstein, si le monde n'est qu'expérience, il n'est l'expérience de personne. Nous avons corrélativement affaire à une disparition du sujet cartésien, de la *res cogitans,* et à une disparition des objets, de

1. *Matérialisme et empiriocriticisme,* 1908.

Openmirrors.com

la *res extensa*. « Le Moi est insauvable » devint un slogan adopté (mais aussi stigmatisé comme décadent) par nombre de penseurs, d'écrivains (Hermann Bahr) et d'artistes de la Vienne fin de siècle, tel un court manifeste qui représente en philosophie une sorte d'équivalent de l'impressionnisme en peinture. Hugo von Hofmannsthal transposa cette thèse en littérature dans sa séduisante *Lettre de Lord Chandos*[1]. On comprend alors qu'une œuvre aussi préméditée depuis 1913-1914 que le *Tractatus,* dont on trouve un écho jusque dans *L'Homme sans qualités* de Musil[2], ou plutôt, comme on a pu le dire, dans ce tableau d'un « monde de qualités sans homme », soit traversée par une tension remarquable : comment dire à la fois « le monde est expérience » et « il n'y a personne qui a cette expérience », voire tout est senti mais personne ne sent ? Et quant à Mach, si, en première approche, le physicien positiviste qu'il est peut paraître du côté du matérialisme, ou comme le lointain héritier de l'atomisme antique, à force de dire que tout est sensation, il n'est jamais loin de l'idéalisme, ce que lui reproche Lénine.

1. Trad. franç. J. C. Schneider et A. Kohn, Paris, Gallimard, « Poésie », 1980 (1992) : « Tout se décomposait en fragments, et ces fragments à leur tour se fragmentaient, rien ne se laissait plus enfermer dans un concept » ; « tout était au-dedans de moi : l'air frais et lourd de la cave... », p. 44 et 46. Hofmannsthal illustre ici à la fois la perte du langage *(Sprachlosigkeit)*, qui débouchera en fin de compte sur le silence, comme dans le *Tractatus,* et la désagrégation du Moi envahi par la réalité environnante dont la limite, comme l'a montré Mach, est instable et mouvante.

2. Musil avait d'ailleurs fait sa thèse sur Mach.

Quant au *Tractatus,* c'est un singulier mélange de positivisme et de mysticisme[1]. Cette ambivalence est plus à maintenir qu'à dissoudre car elle est constitutive de l'ouvrage et se répercute sur la façon de concevoir le traitement du solipsisme. Soit on met l'accent sur 5.62 : « Ce que le solipsisme veut dire est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre » ; soit on met l'accent sur 5.64 : « Le solipsisme rigoureusement développé coïncide avec le réalisme pur. » Le *Traité* se développe sur un mode antinomique qui n'est pas sans rappeler les antinomies de la *Critique de la raison pure.* L'antinomie kantienne opposait le sujet phénoménal sensible et le sujet nouménal intelligible ; on en retrouve un écho chez Wittgenstein, avec l'opposition entre le sujet psychologique (dont il est fait abstraction) et le sujet métaphysique (qui seul intéresse notre auteur), un sujet ponctuel, à la frontière du monde, qui ne fait pas partie du monde. Ce sujet est-il transcendantal ? Il ne faut pas s'y tromper : le « transcendantal » du *Tractatus* n'a ni le même sens ni la même fonction que chez Kant, Wittgenstein utilisant le vocable à sa façon. La seule certitude concernant le sujet métaphysique est qu'il n'est pas cognitif, mais éthique : la fin du texte le désigne explicitement comme le porteur de la volonté.

1. Sur les ambivalences, retournements et paradoxes dans le *Tractatus,* je suis redevable au travail éclairant de Sabine Plaud, « Le Moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein », *Philonsorbonne,* n° 1, 2006-2007.

Openmirrors.com

Mais pourquoi qualifier d'éthique le sujet de la métaphysique ? Ne faut-il pas alors invoquer ici une autre source, à savoir Otto Weininger, l'auteur « maudit » de *Sexe et caractère,* une lecture de jeunesse un peu décadente de Wittgenstein ? On est alors loin de l'orthodoxie kantienne. La question se pose du rapport entre le sujet de la volonté et le monde dont il est la limite, et en même temps la condition de possibilité ; mais par ailleurs Wittgenstein déclare que le monde, où tout est contingent, est indépendant de la volonté. On peut à tout le moins remarquer que la tension tractatusienne héritée de Mach semble trouver sa résolution dans cette notion d'un sujet éthique, infiniment important et infiniment impuissant à la fois, qui permet de soutenir sans contradiction aussi bien la primauté que la disparition du sujet. En tout cas la réhabilitation du sujet éthique dans le *Tractatus* marque bien la distance qui existe entre Mach et Wittgenstein. Elle apparaît sitôt qu'on s'intéresse à l'ontologie négative de Mach, tournée vers la déconstruction de la substance et des objets, alors que Wittgenstein prend soin de conserver sujet et objets, en un sens, il est vrai, entièrement renouvelé. L'ontologie de Mach a deux conséquences contradictoires : un phénoménisme, mais aussi un scepticisme concernant le porteur des « sensations » : il est vrai qu'en tant qu' « éléments », elles n'exigent pas de porteur. On peut penser qu'en un sens Wittgenstein suit Mach puisque chez lui aussi on peut observer cette inversion du solipsisme en son contraire. Mais là où Mach s'en tient, comme les

artistes viennois, à la crise de la subjectivité, Wittgenstein, lui, va plus loin, affirmant la réalité du sujet de la volonté, solution comparable à celle de la troisième antinomie kantienne.

Dans *L'analyse des sensations,* Mach supprime l'objet : les « objets » n'ont d'existence que verbale car il n'existe en réalité que des assemblages flous et mouvants de sensations. En cela bon positiviste, Mach s'attaque ainsi en profondeur à la notion métaphysique par excellence depuis Aristote : celle de substance[1]. Pour Mach en effet, dont la plus évidente postérité à cet égard sera le Cercle de Vienne, la métaphysique recèle un ensemble de faux problèmes qui entravent la bonne marche de la pensée théorique et pratique et infiltrent fâcheusement le langage de la science. Dans le but d'éliminer la métaphysique, il remplace l'ontologie de la substance par une ontologie des éléments. Toutefois ces « éléments » ne sont pas des atomes, mais des sensations. La sensation n'est que l'élément sous un certain rapport, pris comme objet d'une perception subjective, comme donnée phénoménologique. Qui dit « sensation » semble bien impliquer un sujet sentant, une subjectivité, ou une expérience en première personne, mais « élément » ne dit rien de tel, or Mach emploie indifféremment les deux termes. Tel

1. On n'a pas assez remarqué que Brentano, dont Wittgenstein a pu subir l'influence, s'oppose lui aussi à l'idée de substance psychique. Ses prises de position dans *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874-1911) annoncent souvent celles de Mach.

Openmirrors.com

est donc l'intéressant paradoxe présenté par cet auteur si influent à Vienne, celui d'un monde de sensations sans sujet pour les ressentir, l'analogue d'un tableau impressionniste.

Mach distingue les sensations qui ont trait aux corps (A, B, C), les sensations qui se rapportent à notre corps (K, L, M) et les sensations qui concernent le psychique (α, β, γ). Mais ces trois séries ne sont que des configurations d'éléments qui ne renvoient à aucune unité ontologique. Chaque élément n'advient qu'en contexte (un peu comme les objets du *Tractatus* qui, étant insaturés, n'ont d'être que virtuel à l'état séparé). Dès lors, les complexes d'éléments qui se forment ainsi n'ont d'unité que conventionnelle, provisoire et pratique ; la démarche analytique qui nous mène aux constituants ultimes du réel ne doit donc pas s'arrêter aux prétendues choses, simples agrégats momentanés de qualités. Or l'unité du *Ich* est de ce type, sa stabilité est toute relative et limitée dans le temps, ses contours peuvent varier. On en retrouve l'écho dans le rétrécissement du sujet dans le *Tractatus* comme dans *L'Homme sans qualités* de Musil. Et surtout Mach refuse, à l'opposé de Wittgenstein, l'idée d'une expérience égocentrée.

Quant à l'idée du corps, elle se forme à partir de celle de sensation. La tendance naturelle qui nous pousse à forger l'idée de corps obéit à un principe d'économie, la science devant elle-même se comprendre comme « un problème de minimum ». Le mot « corps » est inscrit dans la pratique du langage ordinaire. C'est le principe, crucial dans l'épistémologie de Mach, d'économie de la

pensée, qui nous pousse à découper la nappe phénoménale en choses ; et en bon darwinien, il trouve ce découpage propre à assurer la conservation de l'espèce. La chose n'est qu'une une abréviation, le référent instable d'un symbole doué d'une fonction essentiellement pratique. Mais si Mach trouve justifiée cette division d'un point de vue pratique, il ne lui attribue aucune portée ontologique. Tel est le « scepticisme » de Mach qui l'apparente dangereusement, aux yeux de Lénine, à l'idéalisme berkeleyen.

On ne peut qu'être frappé, comme le fut Russell, par la proximité du monisme neutre de l'*Analyse des sensations* avec l'« empirisme radical »[1] professé par James en 1904-1905 ; on pourra préférer le texte de James à cause de sa superbe écriture, de sa force de conviction et de son sens de l'élaboration des détails. Par ailleurs, il n'a pas manqué de lecteurs du *Tractatus* (Cook notamment) pour en faire un exemple de monisme neutre analogue à celui de Mach. Monisme que d'aucuns trouvent instable, donc insatisfaisant, par opposition au parallélisme psychophysiologique de Fechner[2,3], évoqué positivement dans les *Carnets* et critiqué plus tard par le second Wittgenstein.

1. *Essais d'empirisme radical,* trad. franç. G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005.

2. Cf. Isabelle Dupéron, *Le parallélisme psychophysiologique,* thèse, Paris X, 1996.

3. Qui est peut-être tout aussi instable que le monisme. Toutes ces questions sont actuellement réactivées par la philosophie de l'esprit dérivée des neurosciences, et, par exemple, chez Changeux (cf. *L'homme neuronal*).

Openmirrors.com

Quoi qu'il en soit, le positivisme de Mach procède à l'élimination du kantisme, et tout autant des choses en soi que du sujet transcendantal : il n'y a que des phénomènes ni subjectifs ni objectifs, ni spirituels ni matériels ; ainsi, de Kant, il ne reste qu'un phénoménisme que Mach généralise comme nombre d'auteurs scientifiques de langue allemande fin de siècle. Mais, en cela très risquée, la philosophie de Mach se tient sur le fil du rasoir, entre réalisme et idéalisme. Si cette position est tenable, c'est que sa critique de la substance est radicale, n'épargnant ni la *res extensa* ni la *res cogitans*. La différence entre le physique et le psychique devient dans cette optique une simple différence provisoire de point de vue ; tel est donc ce que Russell appelle le monisme neutre, que Mach développe avant James et son article de 1904, « Does "consciousness" exist ? », qui élimine si radicalement le sujet. Le physique et le mental sont donc une seule et même chose, leur différence n'étant que fonctionnelle. Le monisme neutre prétend offrir l'avantage d'échapper au dualisme comme au réductionnisme, et de prôner l'unité des sciences, une idée que le Cercle de Vienne mettra à la mode quarante-cinq ans plus tard. Sans nous attarder sur l'importance historique du monisme neutre et son éventuelle influence sur Bergson d'une part, Husserl de l'autre, interrogeons-nous sur le devenir du *Ich* s'il n'est qu'un complexe friable d'éléments, et sur la ligne de démarcation Moi/non-Moi, si elle existe. Délimité selon Mach par une pure convention linguistique, le *Ich* peut se désagréger ou se laisser envahir par la réalité

comme dans la *Lettre de Chandos,* et c'est en ce sens que « le Moi est insauvable ». La mort elle-même n'est qu'une désagrégation de complexes. Mach récuse donc la légitimité, non pas certes du clivage pratique entre Moi et non-Moi, mais de sa fonction théorique.

Ainsi une partie du *Tractatus* peut-elle être lue comme un écho aux théories de Mach, que l'on entend du reste dès les *Carnets* de 1914-1916 où il est aussi question du parallélisme et de l'âme du monde (expression reprise à Goethe), une âme qui se répand sans favoritisme sur tous les êtres vivants : « Souviens-toi que l'esprit du serpent, du loup, est *ton* esprit, car ta connaissance de l'esprit ne vient que de toi-même. »[1]

Sujet et objet dans le Tractatus. — Pour bien comprendre la position de Wittgenstein, il faut en revenir à la théorie de l'atomisme logique de Russell. Le *Tractatus* déclare que le monde consiste en faits, non en choses, le fait étant défini comme coexistence d'états de choses qui sont des combinaisons d'objets ou de choses déclarées indivisibles. Il donne l'impression de professer, dans cette démarche régressive qui doit le mener aux constituants ultimes de la réalité, une ontologie atomiste, alors qu'en réalité, dans la mesure où l'objet ne peut exister à l'état séparé, il n'est que virtuel tant qu'il n'entre pas en combinaison avec d'autres objets pour former un état de choses au moins pos-

1. 15.10.16, *Carnets* 1914-1916, trad. franç. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p. 157.

Openmirrors.com

sible ; un tel atomisme est d'autant plus problématique qu'il coexiste déjà dans le *Tractatus* avec des tendances holistes bien remarquées par David Pears[1] et qui s'épanouiront chez le second Wittgenstein. L'ontologie de ce livre est donc une ontologie de faits, non de choses : c'est en faits, non en choses, que le monde consiste. Qui plus est, la nature (physique ou phénoménologique) de l'objet est laissée en suspens, c'est le grand mystère du *Tractatus*. À part le fait d'être indécomposables et de former la substance dont le monde ne saurait se passer, on ne les voit pas qualifiés de façon plus positive, sauf en ceci qu'ils ont une forme : chaque objet porte inscrit en lui les combinaisons virtuelles dans lesquelles il peut entrer. Et tout comme il y a un problème quasi humien pour rencontrer le sujet dans « le monde tel que je l'ai trouvé » – pour reprendre la formule de Wittgenstein – on ne rencontre jamais et nulle part les objets dans le monde, car « le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses » (1.1). Sujet et objets se font ainsi écho dans la difficulté qu'il y a à les approcher dans le monde. Mais que sont ces objets ? Avant la rédaction définitive du *Tractatus,* Wittgenstein semble avoir hésité entre deux modèles, respectivement phénoménologique et physique, pour penser les objets, entre le statut d'atomes de la perception, et celui d'atomes de la réalité physique. Pour ne pas avoir à trancher, il est possible de les identifier,

1. Cf. *La pensée-Wittgenstein,* trad. franç. Ch. Chauviré, Paris, Aubier, 1993.

comme l'a fait G. Granger, à des nœuds virtuels d'états de choses répondant à une exigence intellectuelle : il faut qu'on puisse poser des objets pour qu'ensuite le monde soit pensable et que le langage soit intelligible tels que nous les voyons être. Les objets ne sont pas des grains de réalité mais « des places vides dans un réseau d'états de choses possibles »[1]. C'est d'autant plus intéressant que les problèmes du sujet et de l'objet sont en un sens symétriques dans le *Tractatus*. La solution de Granger a le mérite d'être neutre vis-à-vis de l'opposition physique/phénoménologique, et de désontologiser l'objet pour en faire quelque chose qui sera, chez le second Wittgenstein, de l'ordre de la grammaire. Le mutisme certainement voulu de notre auteur (sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire...) touchant la nature (physique ou phénoménale) des objets n'a pas empêché les commentateurs d'essayer de résoudre le problème à la place de Wittgenstein en exploitant ses silences, à partir notamment des *Carnets* et des manuscrits de la fin des années 1920. Retenons au moins que, dans l'économie du *Tractatus,* il *faut* qu'il y ait des objets insaturés combinables en états de choses et en faits pour que le langage-miroir du monde soit tel que nous le voyons fonctionner ; la question de la nature des objets est en un sens indifférente pour l'ensemble du dispositif langage/monde : ils suffit qu'il soient, étant ce qui ne peut pas être détruit. Nous ne

1. *Wittgenstein,* Paris, Seghers, 1969, p. 34, où Granger développe une fascinante interprétation structuraliste du *Traité.*

Openmirrors.com

pouvons donc nous en passer, sauf à les remplacer, comme dans le § 50 des *Recherches philosophiques,* par des objets standard tout aussi indestructibles, sur lesquels nous calibrons nos jugements. La grammaire des objets est inscrite en eux, et ils semblent s'épuiser dans leur seule et unique fonction : entrer en combinaison avec d'autres pour former des états de choses[1], et cela s'accomplit dans l'usage du langage.

Si, comme le pense Hintikka, les objets du *Traité* étaient des données phénoménologiques, cela rapprocherait encore plus Wittgenstein de l'ontologie phénoméniste de Mach[2] ; il y aurait alors entre leurs œuvres respectives une véritable analogie quant à la structure du réel : les sensations auraient pour corrélats les objets simples et les complexes les états de choses. Chez Mach, les éléments du monde sont les couleurs, les sons, les pressions, etc. ; or, si tel était le cas dans le *Tractatus,* le langage, relatif aux données immédiates de l'expérience, serait avant tout *mon* langage, portant sur les choses telles qu'elles *m'*apparaissent, ou encore un

1. Cela veut-il dire pour autant qu'il y a une syntaxe des choses ? Pourtant Wittgenstein déclare qu'il n'y a pas d'ordre *a priori* des choses.

2. Cf. J. Hintikka, « Ernst Mach at the crossroads of the XXth century », *Future Pasts, the Analytic Tradition in Twentieth Century,* dir. J. Floyd et Shieh, Oxford UP, 2000. Nous ne saurions toutefois trancher ici, faute d'espace, le problème de savoir si les objets sont ou non des objets de l'expérience immédiate comme le soutient M. Marion à la suite d'Hintikka, de Hyder et de Lampert dans *Ludwig Wittgentein. Introduction au « Tractatus logico-philosophicus »,* Paris, PUF, 2004, p. 81.

langage portant sur *mon* monde. Wittgenstein se trouverait ainsi reconduit au solipsisme : « *Les limites de mon langage* signifient les limites de mon monde » (*Tractatus,* 5.6). On en revient ainsi de la question de l'objet à celle du sujet selon le même cheminement que chez Mach : on commence phénoméniste et on finit par se retrouver solipsiste. On a pu parler de solipsisme linguistique à propos du jeune Wittgenstein : ce seraient les limites de mon langage qui fixent les limites de mon monde. Et en effet, dès lors que « le monde est tout ce qui est le cas » (1), que « le langage est la totalité des propositions » (4.001), et que « la proposition est la description d'un état de choses » (4.023), à la totalité des propositions, c'est-à-dire au langage, correspond la totalité des états de choses. En ce sens, les limites du langage sont bien aussi celles du monde. C'est une des façons de comprendre le début de 5.61 : « La logique remplit le monde. » Mais Wittgenstein va plus loin : non seulement les limites du langage et les limites du monde coïncident, mais *mon* langage et *mon* monde sont coextensifs et limités par le sujet ; le § 5.63 : « Je suis mon monde. (Le microcosme) », de tonalité solipsiste, identifie la seule réalité à la « bulle phénoménale » (comme dit David Pears) du sujet. Ici cependant le solipsisme a pris un *linguistic turn*[1], ayant trait au langage

1. On désigne communément par cette expression, à la suite de l'ouvrage éponyme de Rorty, la naissance, avec Frege, de la philosophie analytique entendue comme philosophie du langage. Déjà Schlick parlait, dans les années 1930, de « tournant *(Wende)* de la philosophie ».

Openmirrors.com

plutôt qu'aux représentations ou aux phénomènes comme dans le solipsisme classique.

Pour apprécier le solipsisme « bien compris » du *Tractatus,* il faut en revenir aux *Carnets* de 1914-1916 où Wittgenstein se montre tenté par le solipsisme. On en a divers témoignages : « Le monde et la vie ne font qu'un » ; il est aussi question de « la réalité du sujet, la réalité d'un je qui « entre en philosophie car le monde est mon monde ». On sent ici l'influence de Goethe et de son poème « L'âme du monde » où, comme plus tard dans la *Lettre de Chandos,* le Moi se diffuse dans le monde, l'assimile, le recrée, avant de se contracter en un point. Si la réalité est restreinte au sujet, ce n'est pas un rétrécissement, car le sujet est l' « âme du monde » qui se répand sur les animaux et les objets inanimés. Ce solipsisme très radical confine au panpsychisme, auquel adhéraient tant Schopenhauer que Fechner, tous deux férus d'hindouisme (à noter que Fechner est parallélisteˡ : pour lui, le monde est fait de deux séries parallèles d'événements concomitants).

Ainsi, d'après les *Carnets,* non seulement le *Ich* s'étale sur tout l'être, mais il s'écoule aussi sur un axe temporel : « Que m'importe l'Histoire, mon monde est le premier et le seul monde. » Les limites temporelles du monde sont celles imposées à la vie du sujet : c'est pourquoi, « dans la mort, le monde ne

1. Et évoqué tacitement dans les *Carnets,* 15.10.16, avec la mention du parallélisme psychophysique.

s'altère pas, il cesse d'exister ». Le monde ne serait-il pas atemporel ? En effet « quiconque vit dans le présent vit éternellement ». Le sujet s'identifie à un point de vue pris sur le monde qui lui confère l'éternité. Wittgenstein parle de « ce centre du monde que je nomme le je et qui est le support de l'éthique », le sujet est donc dès les *Carnets* tout à la fois centre du monde, de l'expérience, et de la volonté. Le solipsisme bien compris du *Tractatus* se détache du solipsisme naïf des *Carnets,* et, tout en mettant le solipsisme en contradiction avec lui-même, Wittgenstein s'en sert comme modèle pour penser le sujet métaphysique, réduit à sa plus simple expression.

Dans le *Tractatus,* le sujet solipsiste est seul avec son monde, autrement dit avec son langage, dont il ne saurait transgresser les limites sous peine de ne plus penser du tout : la pensée étant définie comme « la proposition douée de sens », le sujet en question ne peut ni penser ni parler en dehors du langage. Or, si les limites de mon langage sont celles de mon monde, affirmer que l'on ne peut pas penser ce qui est en dehors du langage revient à affirmer que l'on ne peut penser ce qui est en dehors du monde, sauf à transgresser les limites et du monde et du langage ; ce qui est impossible car on ne saurait « considérer ces limites de l'autre côté ». La logique remplit en effet le monde, sans le déborder. D'où la conclusion : « Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser. Nous ne pouvons donc pas davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser. » Rappelons-nous aussi 3.03 : « Nous ne

Openmirrors.com

saurions rien penser d'illogique parce qu'alors il nous faudrait penser illogiquement ». Monde, pensée et langage sont impeccablement alignés. Étant donné en outre la corrélation état de choses / proposition, délimiter les propositions possibles, c'est délimiter les états de choses possibles ; le pensable s'identifie donc au possible. Or Wittgenstein nous dit précisément dans le *Tractatus* en 5.62 que la coextensivité du monde et du langage nous fournit « la clé pour résoudre la question de savoir dans quelle mesure le solipsisme est une vérité ». C'est la première occurrence du terme dans le texte. Wittgenstein poursuit : « Ce qu'en effet le solipsisme veut dire est tout à fait correct, mais cela ne peut se dire, mais se montre. » Il va d'ailleurs plus loin que la coextensivité du langage et du monde en affirmant que le monde est *mon* monde. 5.62 : « Les limites du langage (du seul langage que je comprenne) signifient les limites de *mon* monde. » Tantôt, en me concentrant, je m'approprie mon monde, tantôt, par expansion, je me répands sur l'ensemble du monde. Mais alors cette idée peut se retourner en son contraire : si tout est Moi, rien n'est Moi. Que tout soit Moi ne nie pas l'existence d'autrui mais signifie que *son* esprit est *le mien*. Comme chez Mach, où tout est Moi, en un sens, cette thèse se retourne en son contraire, puisque plus rien ne s'oppose à ce *Ich*. Chez Hoffmannsthal, pareillement, les rats qui grouillent sous les yeux de Lord Chandos envahissent son Moi dilaté, et on retrouve ce genre de métamorphose chez Kafka, lui aussi issu de la même culture austro-hongroise. Un

autre thème se lie au thème solipsiste, dès les *Carnets* : l'assimilation du monde et de la vie (au sens existentiel, et non biologique) : « Le monde et la vie ne font qu'un. »

Le *Tractatus* s'attache à montrer qu'il est impossible de sortir du langage et de la pensée pour aller vers un au-delà qui n'a aucune réalité. Ce n'est pas qu'il n'y a pas de hors-texte comme chez Derrida, c'est qu'il n'y a – et ce indissociablement – ni hors-monde ni hors-discours. C'est pourquoi il ne saurait y avoir aucun point de vue de Sirius hors du monde et du langage d'où nous pourrions les envisager tous les deux. Et je ne peux pas non plus avoir un pied dans le monde et un pied à l'extérieur de la limite, le sujet ne peut ni ne doit déborder de cette limite ni d'un côté ni de l'autre, mais être un simple point tangent, sans épaisseur. Que je sois mon monde empêche en un sens le sujet de franchir la limite du réel et du langage pour adopter un inconcevable point de vue externe. Mais tenter de penser ce qui est au-delà de tout discours possible est précisément le piège dans lequel tombe le solipsiste. Il reste une seule solution : pour tracer la limite de la pensée, on doit la tracer « de l'intérieur de la pensée ». Le solipsisme *veut* bien dire quelque chose de juste, mais il s'arrête en chemin, on comprend son message, qui est important, mais son mode d'expression est inadéquat. C'est alors qu'intervient la distinction entre dire et montrer. L'esprit du solipsisme nous fait soupçonner une vérité substantielle, mais la lettre énonce un non sens ; le message solipsiste ne peut-il que se

Openmirrors.com

montrer, de façon interne et non discursive, dans le langage ? Quoi qu'il en soit, le solipsisme rigoureusement pensé aboutit à sa négation, c'est-à-dire à une forme de réalisme. C'est un retournement complet. À partir de 5.6, on passe d'un étalement du sujet à son élimination.

Partons de 5.63 : « Je suis mon monde. (Le microcosme). » On passe du microcosme au macrocosme. Cette position solipsiste est tout à fait en contradiction avec la disparition du sujet développée dans les propositions suivantes qui, elles, sont en conformité avec la critique sceptique du sujet présentée dans les *Carnets*. Wittgenstein s'était en effet déjà demandé « si le sujet de la représentation n'est pas en fin de compte pure superstition », et de fait on lit dans le *Tractatus* en 5.631 : « Il n'y a pas de sujet pensant, représentant. » La justification de cette position est célèbre : « Si j'écrivais un livre *Le monde tel que je l'ai trouvé*, il faudrait aussi y parler de mon corps et dire quels sont les membres soumis à ma volonté, quels autres ne le sont pas, etc. ; c'est là en effet une méthode qui consiste à isoler le sujet ou plutôt à montrer qu'en un sens important il n'y a point de sujet : c'est la seule chose dont il ne saurait être question dans ce livre. » C'est sans doute une allusion parodique à Schopenhauer – le monde est ma représentation – plutôt qu'une référence à la méthode de Hume que Wittgenstein ne connaît qu'à travers Russell. On trouve une version littéraire viennoise du sujet minimaliste du *Traité* dans le personnage d'Ulrich, « l'homme sans qualités » de

Musil[1], qui se refuse ou échappe à toute structuration définitive de ses propriétés *(Eigenschaften)* potentielles en une personnalité définie qui fermerait trop de possibles.

Enfin, 5.633 développe une analogie célèbre entre le sujet et l'œil du champ visuel déjà présente dans les *Carnets* et chez Schopenhauer : le sujet est à son monde ce que l'œil est au champ visuel. Le sujet disparaît alors pour n'être qu'un point sans extension. Dans les notes de Moore, Wittgenstein cite avec faveur un aphorisme de Lichtenberg déjà repris par Nietzsche dans sa critique du *Cogito* et par Mach : au lieu de dire « je pense », il faudrait dire « ça pense », tout comme on dit « il y a des éclairs » ; les notes de Moore correspondent du reste à la phase éliminativiste de sa pensée du sujet. En outre, on peut voir dans les propositions 5.633 un écho direct de Mach et de son célèbre dessin, qui aurait pu s'intituler « le champ visuel tel que je l'ai trouvé »[2]. C'est un dessin paradoxal, car, si l'es-

1. Lequel avait rédigé une thèse sur Mach dirigée par Stumpf, et connaissait comme tout le monde à Vienne la *Chandosbrief* d'Hofmannsthal. Notons par ailleurs que W. M. Johnston esquisse un rapprochement entre la personne même de Wittgenstein et Karl Bühl, le héros de la pièce d'Hoffmansthal *Der Schwierige* (1918-1922) (cf. *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale, 1848-1938,* Paris, PUF, 1985).

2. Cf. S. Plaud, *op. cit.* Pour une subtile analyse des implications du dessin de Mach, voir Bernard Lacorre, « Monsieur Teste et le monsieur sans tête », in *Valéry, la logique, le langage,* N. Celeyrette et A. Soulez (éd.), Paris, *Sud,* 1986 ; mettant en regard Mach et Valéry, il rappelle que ce dessin a été commenté par Ernst Bloch

Openmirrors.com

pace visuel est centré autour du sujet qui a fermé un œil, dont on ne voit que l'arête du nez, le haut de l'arcade sourcilière, et un bout de moustache, le reste du tableau étant le corps sans visage allongé sur un divan et l'entourage de la chambre (et de la sorte au visage, dont on ne voit que le cadre, du philosophe, correspond une sorte de trou dans le dessin), Mach se refuse à donner un statut particulier à notre corps propre vis-à-vis des autres corps. Un tel privilège n'est pour lui que superstition : dans la réalité comme dans le dessin, tout est ensemble, sur le même plan, mon corps fait partie du décor, malgré l'effet de perspective qui induit un privilège indu. Si le dessin de Mach n'a pas pour fonction de conduire au solipsisme, mais de décentrer l'expérience, de même, dans le *Traité,* l'analogie avec le champ visuel a pour fonction d'éliminer un sujet qui n'appartient plus au monde. Pourtant, d'un point de vue wittgensteinien, Mach n'est sans doute pas allé assez loin : il reste encore chez lui un sujet auteur du dessin, alors que dans le *Traité* le sujet est si bien éliminé que rien dans l'expérience ne permet de conclure qu'il y en a un.

Ainsi, l'allusion au champ visuel a la fonction d'une métaphore permettant de comprendre le rapport du sujet au monde et à lui-même. « L'œil, tu ne le vois pas », aucune réflexivité n'est possible pour le sujet : dire que

et le compare aux images impossibles d'Escher. L'analogie entre Mach et Valéry sur la question du Moi mériterait un plus ample développement.

le sujet ne s'appréhende pas lui-même, c'est en effet dire qu'il ne saurait être un objet pour lui-même : le sujet est d'ailleurs l'inobjectivable par excellence, ce qui résiste à toute objectivation : « Le Je n'est pas un objet (...). Devant tout objet je suis objectif ; pas devant le Je », écrit Wittgenstein les 7 et 11 août 1916. Y a-t-il même conscience du sujet ? On peut en douter (cf. 5.633). D'ailleurs Wittgenstein déclare en 5.633 qu' « aucune partie de l'expérience n'est *a priori* », ce qui discrédite d'emblée tout *Cogito*. On a donc une expérience qui n'est l'expérience de personne, ce qui anticipe la critique de l'introspection développée plus tard dans le *Cahier bleu* et dans le *Cahier brun*. Loin de nous permettre de nous connaître, l'introspection, selon le second Wittgenstein, est une posture philosophique fallacieuse qui suscite des mirages[1] et dont les effets collatéraux ne sont pas neutres. C'est la conscience, et notamment la conscience de soi qui se trouve évacuée : le sujet de l'expérience n'a jamais accès à lui-même, un peu comme dans la critique humienne des cartésiens dans la première partie du *Traité de la nature humaine* où Hume s'attache à montrer qu'aucune substance n'est le support du sujet. La relative continuité de la succession des impressions nous fait croire en un sujet permanent, lequel, de fait, est introuvable dans l'expérience qui ne nous révèle qu'une série d'impressions. L'expérience n'est l'expérience de personne. Pareillement dans les *Carnets,* l'expérience est

1. Cf. Ch. Chauviré, « Les mirages de l'introspection. Wittgenstein critique de James », *L'Art du comprendre,* n° 16, 2007.

Openmirrors.com

monde et n'a pas besoin de sujet ; dans le *Tractatus,* le sujet qui perçoit le monde ne perçoit que le monde sans jamais se percevoir lui-même. Il est vrai que sur ce point Wittgenstein est plus proche de Mach et de Brentano que de Hume, Mach s'inspirant d'ailleurs lui-même de Hume. L'élimination du sujet est déjà présente dans le monisme neutre de Mach, qui nie le caractère égocentré de l'expérience. Wittgenstein critiquera sévèrement la psychologie de James, autre représentant du monisme neutre, notamment la place qu'il accorde à l'introspection ; dans les *Essays* de 1904, James développe un concept d' « expérience pure » (« Le champ instantané du présent est toujours expérience à l'état pur, actualité brute et sans qualités, un simple *cela,* pas encore différencié entre chose et pensée[1]... ») et soutient que le « Je pense » de Descartes est en réalité un « Je respire » : la mention de cette éventuelle source américaine complète le tableau philosophique dans lequel Wittgenstein vient s'insérer avec le *Tractatus.*

Réversibilité du solipsisme. — On a vu dans le *Tractatus* une tentation solipsiste, qui finalement tourne court et

1. *Essais d'empirisme radical,* trad. franç. G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005, p. 76. Il est difficile de savoir ce que Wittgenstein avait lu de James, à part les *Variétés de l'expérience religieuse* et sans doute les *Principes de psychologie,* lors de la rédaction du traité, mais il cite dans ses cours de 1932-1935, à propos du solipsisme instantanéiste, une phrase tirée des *Essais d'empirisme radical* : « La pensée présente est l'unique penseur » (p. 39) qui est consonante avec certaines de ses propres formules. Peirce et James furent, avant Wittgenstein, des critiques très efficaces du sujet et du *Cogito.*

oriente Wittgenstein vers une élimination du sujet du champ de l'expérience ; c'est qu'en effet la position solipsiste est essentiellement *réversible*. En 5.64, on peut constater la disparition du sujet, réduit à un « point sans étendue », le solipsisme menant ainsi au réalisme pur. La proposition en question récapitule tout ce qu'il y a de paradoxal dans ce qui est dit jusqu'alors du sujet dans le *Tractatus*. La section 5.6 traitait en effet pour commencer du thème solipsiste, le développait jusqu'à ce qu'il soit « bien compris », avant d'aboutir finalement à la négation du sujet à partir de 5.63. Le réalisme est bien la thèse qui, pour Wittgenstein, s'oppose le plus radicalement au solipsisme ou à l'idéalisme ; on a affaire à un véritable retournement du solipsisme en son contraire.

Ce retournement résume le cheminement complexe de Wittgenstein tout en ayant une fonction thérapeutique : nous libérer d'un solipsisme naïvement lié à l'idéalisme. Dans les *Carnets* de 1914-1916, la progression du solipsisme vers le réalisme pur est en effet claire : « L'idéalisme m'isole du monde des hommes en tant qu'être unique. Le solipsisme m'isole moi seul, et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde. [...] Ainsi, l'idéalisme rigoureusement développé conduit au réalisme. » Ce vertigineux raccourci d'un parcours intellectuel complet met en évidence la façon dont l'idéalisme comme le solipsisme se retournent en leur contraire, le réalisme. Dans les deux cas, le monde est centré sur le sujet ; on aboutit à sa disparition, soit parce que tout disparaît, soit parce que

Openmirrors.com

tout disparaît sauf le monde, ce qui revient au même sous l'angle qui nous intéresse. La conclusion commune des deux retournements, c'est que « toute expérience est monde, et n'a pas besoin de sujet », comme l'affirme Wittgenstein le 9 novembre 1916. C'est ce même mouvement qu'on retrouve dans le *Tractatus*. Les deux retournements de 1916 y sont condensés : on a d'abord le sujet solipsiste isolé du reste du monde (5.631), puis ce sujet isolé ne laisse subsister que la réalité qui lui est coordonnée (5.61). Ainsi, le sujet qui se contracte en un « point sans étendue » n'est autre que le sujet solipsiste qui a rétréci, ce sujet sans réflexivité qui aperçoit le monde sans s'apercevoir lui-même – c'est une disparition à l'issue de laquelle tout n'est plus que silence, comme à la fin du *Tractatus*. On pourrait d'ores et déjà, anticipant sur la fin du *Traité,* rejeter l'échelle du solipsisme pour parvenir à un réalisme qui nous fournirait le « point de vue correct sur le monde », nous permettant de « voir le monde correctement » ; un réalisme non plus naïf, mais médité, bien compris.

Tout en affirmant que le solipsisme veut dire quelque chose de correct même s'il n'arrive qu'à proférer un non-sens, Wittgenstein n'endosse pas le solipsisme, mais l'utilise comme machine de guerre contre la métaphysique du sujet, et aussi comme modèle pour penser autrement le sujet. Encore une fois, on songe à Mach, qui visait la destruction, non seulement de la substance, mais aussi de la métaphysique du sujet. Chez cet auteur, le solipsisme dogmatique se retour-

nait en son contraire pour aboutir à l'élimination du sujet ; et il en va de même chez Wittgenstein : 5.62 gagne à être rapproché du deuxième chapitre de l'*Analyse des sensations*. Chez Mach, le recours au solipsisme s'inscrivait bel et bien dans une démarche positiviste, contrairement à ce que soutient Lénine qui traite Mach d'idéaliste berkeleyen dans *Matérialisme et empiriocriticisme*. Un point est à noter : le solipsisme de Wittgenstein, anticartésien, ne mène pas au scepticisme : « le scepticisme n'est pas réfutable, mais évidemment dépourvu de sens quand il veut élever des doutes là où on ne peut poser de questions » (6.751), une thématique qui survit chez le second Wittgenstein, puis dans *De la certitude*.

Le solipsisme dogmatique de Descartes menait à un scepticisme au moins transitoire ; le solipsisme de Wittgenstein ne conduit ni à un idéalisme dogmatique, ni à une position sceptique. Mach et Wittgenstein suivent une même stratégie : développer une forme de solipsisme auquel il ne manque que le sujet. Chez ces deux auteurs, le « je » est sacrifié pour sauver le monde ordinaire (réalisme pur). Chez Mach cependant, la frontière fluctuante entre le Moi et le monde éliminait le sujet en l'élargissant au monde entier ; Wittgenstein adopte la démarche inverse, il fait se rétrécir le Moi au point de ne plus laisser subsister que le monde. Le résultat semble le même dans les deux cas : « Le Moi ne peut être sauvé. » Plus tard, en 1932-1935, Wittgenstein confirmera : « Ce que veut le solipsiste n'est pas une notation dans laquelle l'ego a le

Openmirrors.com

monopole, c'est une notation dans laquelle l'ego disparaît. »[1]

Dans les *Carnets* et le *Traité,* Wittgenstein oscille entre reconnaissance et élimination du sujet, mysticisme et réalisme, voire idéalisme et physicalisme. On peut annuler cette tension en tirant le *Tractatus* vers son côté austère ou vers son côté mystique. Ces deux lectures correspondent avec deux traductions possibles de la proposition 5.62 : *« [die Grenzen] der Sprache, die allein ich verstehe »* : « Ce langage que moi seul je comprends » ou « ce langage qui est le seul que je comprends » ? On peut en effet tirer le *Traité* dans le sens d'une philosophie mystique du sujet, qualifié dans les *Carnets* de « profond mystère », et dont l'essence est « tout à fait voilée » (5-8-16 et 2-8-16), et d'une conception mystique de « ce qui se montre » sans pouvoir se dire dans le langage. Le mysticisme proprement dit apparaît dans le *Traité* à l'occasion des interrogations sur l'éthique, l'immortalité, la temporalité, les problèmes de la vie. Notamment, dans la section 4 du *Tractatus,* Wittgenstein formule l'opposition cruciale entre ce qui se dit et ce qui se montre. Il pourrait sembler d'après 5.62 que le solipsisme lui-même fait partie des choses qui ne peuvent que se montrer ; en quoi il serait non pas rejeté par Wittgenstein, mais considéré comme faisant signe vers une « vérité » fondamentale indicible. Pour les partisans de cette lecture ineffabiliste, le message solipsiste ne peut être que montré : il

1. *Cours de Cambridge, 1932-1935,* p. 36.

s'agit d'une intuition profondément juste qui ne peut être formulée en mots sans produire un non sens. Cette solution a l'avantage de résoudre la tension entre solipsisme et scepticisme. Elle est également confortée par la tonalité mystique dans la dernière section du *Tractatus,* et de certains passages des *Carnets.* Cette lecture a deux inconvénients : elle instaure une rupture entre le premier Wittgenstein et le second, présenté avant tout comme auteur d'une critique du « mythe de l'intériorité » ; et elle ne rend pas justice à la critique du sujet que recèle le *Traité.*

D'où la lecture symétrique, et critique, qui s'appuie sur l'interprétation suivante de 5.62 : le non-sens du solipsisme ne fait pas signe vers une réalité supérieure, il ne veut tout simplement rien dire[1] ; selon David Pears, le solipsisme de certains passages ne serait qu'un leurre destiné à montrer l'échec d'une position

1. Pour Cora Diamond et James Conant, partisans d'une lecture « austère » du non-sens, le non-sens n'est rien de substantiel ; il n'est pas, comme dit Wittgenstein, « un sens auquel on a retiré son sens » ; il n'y a donc pas lieu de hiérarchiser les non-sens en non sens purs et simples (« abracadabra ») et non-sens importants et profonds (comme le veut Hacker). Le problème avec cette lecture est que, dans le cas du solipsisme, Wittgenstein insiste sur le caractère important et juste de l'intuition sur laquelle il repose ; il devient dès lors difficile de lui appliquer sans restriction la conception austère du non sens, sauf à soutenir que le *motif* qui pousse le solipsiste à proférer ses phrases est important et profond, mais qu'il *échoue* dans sa tentative de dire quoi que ce soit (cf. D. Perrin dans *Le flux et l'instant,* p. 37 et s.). On pourrait aussi opposer l'esprit du solipsisme (intéressant et important) et la lettre (dénuée de sens).

Openmirrors.com

qui prétend faire du sujet le critère de toute chose sans disposer de critères d'identité pour ce sujet. Le solipsiste tient pour acquise sa propre identité, croit savoir qui il est, se prend « pour point d'origine sur la carte du monde tel qu'il l'a trouvé ». Mais il échoue à faire se dégager son microcosme sur le fond d'un macrocosme, puisqu'il ne reconnaît aucun autre monde auquel comparer son monde miniature. Le solipsiste est comme un homme qui dirait : « Les seuls bons restaurants d'Oxford sont ceux que j'ai essayés. » On assiste ainsi à l'échec du solipsisme et à son retournement final en réalisme pur. Dès lors, le fait que Wittgenstein développe en apparence des thèses solipsistes témoignerait d'une visée thérapeutique : il faut passer par le solipsisme pour en être définitivement guéri. David Pears montre, quant à lui, que le solipsisme est soit vide soit autoréfutant. Quoi qu'il en soit, le solipsisme rigoureusement développé coïncide avec le réalisme pur (5.64).

Le sujet, réalité ou illusion ?

Comment trancher entre ces deux lectures ? Leur opposition culmine dans le problème de traduction de la proposition 5.62 : *« Die Sprache, die allein ich verstehe »*. La fin de cette formule peut se traduire de deux façons, qui engagent des interprétations très différentes. On peut comprendre : « Le langage que moi seul je comprends », ou bien : « Le langage qui est le seul que

je comprenne. » La première traduction nous fait en effet pencher vers une philosophie du langage privé et va dans le sens de l'interprétation mystique : *« The language that only I understand. »* Mais la plupart des commentateurs privilégient la seconde, celle de la seconde traduction anglaise[1]. « Le langage qui est le seul que je comprenne. » Elle a pour elle l'argument de la syntaxe allemande, mais aussi l'argument de la continuité de la pensée de Wittgenstein[2]. On peut aussi penser que le philosophe a voulu préserver l'ambiguïté, selon un mode d'écriture qu'il affectionnera par la suite, mais c'est peu probable s'agissant du *Traité*. Les deux interprétations ont des inconvénients : le problème de la seconde est qu'elle ne fait pas vraiment droit aux passages solipsistes de l'ouvrage. Dès lors, la tension réalisme et idéalisme semble irréductible dans le *Tractatus*.

Il faut donc trouver une troisième voie, creuser la différence entre sujet philosophique et sujet psychologique. Le *« Subjekt »* de Wittgenstein a, on l'a vu, deux significations, l'une métaphysique (ou philosophique) et l'autre psychologique (ou empirique). Or, à la différence de Mach, Wittgenstein élimine précisément le sujet empirique pour conserver le seul sujet métaphysique, si réduit soit-il, car il est « le seul dont il puisse être question en philosophie » : il est en effet promis à

1. La première traduction, revue par Wittgenstein, est celle d'Ogden ; la seconde est due à McGuinness et Pears.

2. Que soutiennent notamment les adeptes du *« New Wittgenstein »*.

Openmirrors.com

un rôle éthique. Vers la fin du traité on assistera à un sauvetage éthique du sujet.

Si on revient à la section 5.6, on tombe sur un écheveau de difficultés : cette section doit concilier trois propositions qui semblent incompatibles : « Je suis mon monde » ; « il n'y a pas de sujet pensant, représentant » ; le sujet n'est ni identique au monde, ni inexistant, il est une limite du monde. En réalité, Wittgenstein ne parle pas de la même chose dans les trois cas. La crise que traverse le *Tractatus* n'est pas sans ressembler à l'antinomie kantienne de la « Dialectique transcendantale », dans la *Critique de la raison pure,* les pseudo-problèmes de Wittgenstein ayant quelque affinités avec les quatre antinomies kantiennes[1]. Du reste, la troisième antinomie, l'antinomie cosmologique, est proche du champ d'investigations de Wittgenstein puisqu'elle pose le problème de la liberté. La tension inhérente à la question de la subjectivité pourrait alors être présentée sous la forme suivante : thèse : « Je suis mon monde (le microcosme) » (5.63) ; antithèse : « Il n'y a pas de sujet pensant, représentant » (5.61). Bien que l'antinomie de Wittgenstein porte sur la réalité du sujet et non sur sa liberté, comme chez Kant, c'est bien la même antinomie que développent les deux auteurs, même si elle est plus tragique chez Wittgenstein, la thèse et l'antithèse se retournant l'une dans l'autre.

La solution de Kant consistait à montrer que la thèse et l'antithèse sont toutes les deux vraies car elles

1. Cf. Sabine Plaud, *op. cit.*

concernent non pas le même sujet, mais le sujet nouménal *et* le sujet phénoménal. Celle de Wittgenstein repose aussi sur la distinction des deux sens du mot « sujet ». On discerne une progression en 5.6, qui passe des arguments solipsistes aux arguments sceptiques, puis aux arguments réalistes. La section développe donc une antinomie. Mais il reste possible qu'on ait affaire à un faux problème que le jeune Wittgenstein cherche à débusquer. C'est ce travail de dissolution des problèmes métaphysiques qui aurait lieu en 5.641 lorsqu'il introduit, outre le sujet psychologique ou empirique, le sujet philosophique ou métaphysique, « limite et non partie du monde ». Telle est la solution de Wittgenstein. Le premier sujet est la substance pensante de la philosophie traditionnelle et le sujet empirique de la psychologie traditionnelle ; le second est un sujet philosophique, qui n'est pas psychologique et dont il peut être question de façon non psychologique : en montrant que le monde est mon monde, je le fais entrer en philosophie. On peut opposer les caractéristiques de ces deux « moi ». Sujet de la pensée, corps, âme humaine – c'est le premier sujet ; sujet métaphysique, sujet philosophique, limite du monde, sujet de la volonté – c'est le second sujet. La critique du sujet psychologique est abordée à l'occasion de la théorie du jugement, en 5.542.

Comme Mach, Wittgenstein s'emploie à éliminer le sujet du champ de la philosophie, mais sans déclarer que le sujet n'existe pas ; il n'existe pas en tant que substance. Si on remonte en 5.542, on peut lire :

Openmirrors.com

« Mais il est clair que "A croit que *p*", "A pense *p*", "A dit *p*", sont de la forme " '*p*' dit *p*" : et ici il ne s'agit pas de la coordination d'un fait et d'un objet, mais de la coordination de faits par la coordination de leurs objets. » La proposition suivante en tire une conclusion importante quant au sujet : « L'âme est une pseudo-chose *[Unding]*. »[1] La cible de Wittgenstein est ici la théorie russellienne du jugement présentée en 1913 dans un texte inachevé (et non publié à cause des objections de Wittgenstein), la *Théorie de la connaissance*. Selon cette théorie, que Russell abandonnera, les attitudes propositionnelles (croyances et jugements) consistent en une relation entre un sujet simple et un état de choses complexe. Or, si c'était le cas, toute la théorie logique de Wittgenstein s'effondrerait : en effet, la signification d'une proposition complexe est fonction de la signification des éléments qui la composent, selon le fameux principe d'extensionnalité du *Tractatus*. Pour sauver ce principe, Wittgenstein rejette la conception russellienne et à cette occasion réfute l'idée d'un sujet psychologique conçu comme sujet de la représentation ou de la pensée[2]. La pensée *(Gedanke)* au sens du *Tractatus,* dépouillée, comme chez Frege, de toute connotation psychologique, n'est autre que « la

1. Peut-être faut-il voir ici un écho des positions militantes de Brentano contre l'âme ou contre toute substance psychique dans *Psychologie du point de vue empirique*. La référence à Mach occulte souvent chez les commentateurs l'influence de Brentano sur les penseurs viennois contemporains de Wittgenstein.

2. La critique atteint aussi le sujet transcendantal kantien.

proposition pourvue de sens » (comme dirait Dummett, la pensée est chassée hors de la conscience). L'acte de penser *(das Denken)* est un acte de projection d'une réalité dans une autre, d'une situation dans le langage, selon une certaine loi de projection. On sait aussi que toute proposition est une image *(Bild)* logique d'un état de choses (au moins possible, sinon réalisé), un modèle de la réalité, par le fait d'avoir la même forme ou structure logique que le représenté. La pensée est elle-même un *fait,* dont les constituants correspondent aux mots du langage. Or, chez Russell, les phrases comportant des verbes d'attitude propositionnelle (A croit que *p*) expriment une relation entre un sujet simple et un état de choses complexe. Mais Wittgenstein n'a nul besoin d'un sujet pour faire le lien entre la pensée et le monde, l'isomorphisme langage/monde, la projection, dans le langage, d'un fragment du monde suffisent pour cela. En outre le sujet que Russell a tenu pour unitaire est selon l'auteur du *Traité* « une multiplicité d'objets dont certains sont structurés dans un fait qui représente le fait que *p* »[1].

Le sujet psychologique est déclaré complexe, contrairement à la thèse de la simplicité de l'âme léguée par la métaphysique traditionnelle, simplicité contre

1. P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein,* Oxford, Oxford University Press, 1989, et Thommes Press, et Favrhold. Il s'agit du Moi empirique, non du sujet métaphysique.

Openmirrors.com

laquelle Brentano et Mach ont déjà protesté. Cette proposition 5.642 est la clé de 5.631 qui soutient qu'il n'y a pas de sujet, entendons maintenant de sujet simple, de la représentation : il n'y a au mieux qu'un complexe de faits particuliers. Ce qui va à l'encontre de l'âme simple de la métaphysique et du mentalisme naïf de la psychologie. La psychologie empirique est ainsi réintégrée par Wittgenstein au « domaine disputé » des sciences de la nature. Loin d'être une substance simple, le sujet psychologique est un complexe de nature factuelle qui est sur le même plan que le reste du monde et qui évoque le « Moi » de Mach dont la frontière n'est pas fixe. Le sujet empirique existe comme partie complexe de la nature, tel le corps humain des *Carnets* qui se tient « parmi les animaux les plantes, les pierres », et peut être empiriquement connu, notamment par la psychologie comme science de la nature (en 5.641, Wittgenstein dit que l'objet de la psychologie est l' « âme humaine », puisque c'est un complexe). L'âme en tant que plurielle constitue l'objet légitime de la psychologie qui peut à partir de là être soit une pseudo-science, soit une « psychologie sans âme » (selon le mot d'Albert Lange cité par Brentano), comme chez Mach. Comme Brentano et Mach, Wittgenstein revendique une naturalisation de la psychologie, science de la nature au même titre que les autres (cf. 4.1121). C'est un trait fondamental du monisme neutre de Mach, tout comme la thèse de l'unité des sciences, qui inspirera, sur ce point comme sur d'autres, le Cercle de Vienne.

L'intégration de la psychologie aux sciences de la nature permet d'opposer la psychologie au discours de la philosophie : cette dernière, ne se situant pas sur le même plan, « n'est pas une science de la nature ». Au-dessus ou au-dessous, mais pas à leur côté, insiste Wittgenstein. C'est avec l'admission d'un sujet philosophique ou métaphysique que l'auteur du *Traité* prend le plus nettement ses distances vis-à-vis de Mach. Au demeurant, l'élimination du sujet psychologique n'est pas un point d'arrivée comme chez Mach, mais une étape. Cherchant à penser un sujet qui ne soit plus psychologique, Wittgenstein dissocie psychologie et subjectivité. Le prix à payer est l'acceptation d'une « psychologie sans âme » et d'une subjectivité sans psychologie. Puisque le sujet recherché n'est pas psychologique, il devra être métaphysique. Ainsi, un tel sujet ne peut pas être réfuté par un argument de type humien, selon lequel on ne rencontre jamais le sujet dans l'expérience : on ne saurait certes l'y rencontrer puisqu'il n'est pas une partie, mais une limite du monde ; loin d'en être un constituant, il en est une condition de possibilité. Comme l'œil qui n'est nulle part dans le champ visuel, le sujet n'est nulle part dans le monde. C'est de ce sujet métaphysique que Wittgenstein va clarifier la nature de 5.631 jusqu'à 5.634. Le caractère « métaphysique » du sujet n'a au demeurant, rien de traditionnel, ce mot désignant une différence de niveau par rapport à la psychologie, voire une rupture. Chose importante, le sujet métaphysique n'est nulle part dans le réel, comme l'œil n'est nulle part

Openmirrors.com

dans le champ visuel. Le sujet empirique appartenait trop au monde ; en revanche le sujet métaphysique est exclu du monde ; c'est au prix de cette exclusion que le sujet est sauvé, et c'est de ce point de vue qu' « en un sens important il n'y a pas de sujet ». Le sujet métaphysique n'est éliminé du monde que pour pouvoir mieux le configurer. La question se pose maintenant de savoir s'il faut entendre ce sujet métaphysique en un sens transcendantal (kantien).

Philosophie vs *Psychologie.* — Le *Tractatus* dissocie avec fermeté de la philosophie la psychologie, complètement naturalisée en ce qu'elle ne traite que du Moi empirique, tandis que le je métaphysique relève de la philosophie. Il y a un déni de la classique parenté de la philosophie avec la psychologie, laquelle n'est pas plus proche, selon le *Traité,* de la philosophie que n'importe quelle autre science de la nature (Wittgenstein semble au courant du problème de démarcation qui s'est posé entre sciences de la nature et, bien qu'il n'emploie pas ce terme, sciences de l'esprit : on entend dans le *Tractatus* comme un écho de la fameuse querelle allemande des sciences de la fin du XIXe siècle[1]). Cette naturalisation de la psychologie va dans le sens d'une thèse pré-

1. Cf. Descombes, *La denrée mentale,* Paris, Minuit, 1995. La distinction entre explication et compréhension (à laquelle se réfère encore Sartre au milieu du XXe siècle pour critiquer Freud) peut sembler consonante (sans être identique) avec celle que le second Wittgenstein introduit entre explication par les raisons et explication par les causes.

sente chez Brentano et Mach, celle de l'*unité de la science* (qui a d'abord chez Brentano le sens d'un rejet de la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit), et notamment de toutes les sciences empiriques. Cette thèse sera amplifiée par les membres de la Société Ernst Mach réunis autour de Schlick en 1929, société qui prend alors le nom plus connu de « Cercle de Vienne ». Les membres du Cercle sont des adorateurs du *Tractatus* sans toujours bien le comprendre, ce qui agace Wittgenstein. Selon ces mêmes empiristes logiques, l'unité de la science est chose qui se constate si l'on traduit chaque science en langage physicaliste ; cette thèse se diffuse à la fin des années 1930, par le biais notamment de Carnap, aux États-Unis où émigrent certains membres du Cercle de Vienne fuyant le nazisme. Elle est d'abord un programme de recherche avant de finir en « dogme » de l'empirisme – pour reprendre le mot de Quine. Après la fin de l'empirisme logique dans les années 1960, la foi en l'unité de la science se transmet à la philosophie des sciences cognitives.

Ainsi, le sujet est ce qui reste quand on a séparé la psychologie de la philosophie, le Moi empirique du « je » métaphysique, c'est-à-dire une condition de possibilité et un mode de configuration du monde. On continue à percevoir une résonance kantienne dans le *Tractatus* lorsque Wittgenstein soutient que la logique et l'éthique sont transcendantales, en tant que conditions de possibilité de la science, d'une part, et de la vie humaine, de l'autre. Ce qui revient à dire que ce ne

Openmirrors.com

sont pas des sciences (toute science étant factuelle et substantielle). On peut par ailleurs se demander si le sujet métaphysique de Wittgenstein fait écho au « je » transcendantal kantien. Le *Traité* révoque le sujet « pensant, représentant », ce qui vise autant la psychologie transcendantale que la psychologie empirique ; le transcendantal dont parle Wittgenstein à propos du « je » métaphysique n'est donc pas strictement kantien, n'ayant rien à voir avec un acte cognitif de synthèse des représentations ni avec l'aperception. Il est, en un sens logique, le nécessaire corrélat du monde, qui fait bloc avec lui, l'un variant avec l'autre, que ce soit pour grandir (Mach) ou pour rétrécir (Wittgenstein). Le sujet métaphysique du *Tractatus* est donc bien transcendantal, mais pas du tout au sens kantien car, tout en distinguant lui aussi le Moi empirique du sujet transcendantal, Kant assigne à ce dernier une fonction de synthèse et en ce sens il le lie à une psychologie transcendantale. Le sujet wittgensteinien, en revanche, est une condition de possibilité du monde plutôt que de la connaissance du monde[1] : le sujet (qui est un je, mais pas un « je pense », comme dit Bouveresse) est sans rôle cognitif, impersonnel, et impuissant quant au devenir du monde, qu'il peut néanmoins convertir en monde heureux. Tout au plus donne-t-il accès, comme l'a suggéré Vuillemin, à ce que Merleau-Ponty appelle

1. Loin d'être lui-même connaissable en tant que chose en soi, le sujet kantien est ce qui conditionne la possibilité de la connaissance.

la « subjectivité anonyme du perçu ». Notons que le retrait au sujet de tout rôle cognitif, alors qu'il est une condition de possibilité du monde, en un sens logique et non pas empirique, figure déjà dans les *Carnets* : « Le sujet n'est pas une partie du monde mais une présupposition de son existence. » Enfin, en 6.431, signe ultime de la solidarité du Moi et du monde : « Dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse », tout comme le champ visuel qui disparaît quand on ferme les yeux. À la mort du sujet, le monde doit également disparaître. On pense non à Kant, mais à Schopenhauer, qui écrivait : « Pour chacun de nous, la mort est la fin du monde. » La métaphore de l'œil et du champ visuel est donc tout à fait décisive et éclairante pour comprendre non seulement le premier Wittgenstein mais ses développements ultérieurs sur l'espace visuel, notamment dans les années 1929-1930[1].

Certains lecteurs ont vu dans le *Tractatus* une reprise du sujet transcendantal kantien sur le mode linguistique, un « lingualisme » transcendantal[2]. Le sujet mettrait en forme le monde en lui appliquant des propositions. Wittgenstein passerait ainsi de l'idée de Schopenhauer, d'origine kantienne, que le sujet transcendantal présupposerait le monde comme représentation à l'idée que le sujet présuppose l'existence du monde en tant que représentation linguistique : la

1. Cf. Ludovic Soutif, « L'espace visuel chez Wittgenstein », thèse Paris I, 2006.

2. Cf. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus,* p. 220.

Openmirrors.com

forme de l'état de choses correspond en effet à la forme de la proposition, qui est son essence (5.471). En 6.13, on lit que la logique est transcendantale, ce qui va dans le même sens : la logique expose ou exhibe la structure de la proposition et représente la structure du monde. La logique n'est pas une science dotée d'un contenu, elle ne porte sur rien, elle est ce qui fixe la forme du langage et du monde, en présentant les traits formels, essentiels de ce dernier ; elle « remplit le monde » auquel elle est inhérente. C'est dans les formules logiques et surtout les tautologies que se montre la forme du monde qui est aussi la forme du langage ; la logique est transcendantale dans le *Tractatus* au sens où elle définit les conditions du dicible et du pensable (qui est aussi le possible). Certes, on pourrait se demander si seule la logique contribue à fixer la forme du monde ou si le sujet ne joue pas lui aussi un rôle implicite de configuration (tout comme en éthique il contribue à donner au monde sa forme). En tout cas le sujet en question ne semble pas produire empiriquement le langage, lequel serait plutôt assigné au Moi empirique ; il semble plutôt, comme nous le verrons, que le langage se mette en place et se développe automatiquement dans le *Tractatus,* sans être explicitement imputé à un sujet-locuteur. L'espace logique et la logique étant donnés en même temps que le monde[1], le langage se remplit tout seul de sens et se police lui-même sans avoir besoin de sujet.

1. Selon nous, mais il ne s'agit là que d'une hypothèse de travail.

Voilà donc le transcendantalisme doublement transformé, de Kant à Schopenhauer, et de Schopenhauer à Wittgenstein, mais il y a une profonde originalité de Wittgenstein dans cette continuité. Le sujet du *Traité* est trop minimaliste pour être un « je pense », c'est à peine un je, et il est ce qui reste quand on a réduit la substance cartésienne, dans un geste de réduction bien plus radical que celui de Kant : le sujet kantien n'est certes qu'une forme sans contenu, mais il joue un rôle actif de fusion des représentations qui, par le fait même, deviennent miennes ; or, le sujet métaphysique du *Traité* ne peut même pas accompagner nos représentations : il est un *reste,* un vestige du kantisme auquel est retiré tout rôle cognitif ; de surcroît, non seulement le sujet n'est pas sujet de la pensée, mais il ne peut non plus se penser lui-même, or la réflexivité était un élément décisif dans les égologies cartésienne et kantienne. Le sujet désengagé du monde que nous laisse le *Tractatus* est donc bien comme l'œil qui ne se voit pas lui-même. La rupture avec Descartes et Kant est totale, pour ne pas parler de Husserl, puisque la conception minimaliste du sujet exposée dans le *Traité* atteint aussi Husserl même si elle ne le vise pas.

Mais, quoique réduit à un simple point, le sujet n'en est pas moins réel : Wittgenstein veut autant sauvegarder le sujet philosophique que Kant voulait préserver le sujet transcendantal (ce que Mach lui reproche). Le *Traité* réintroduit lui aussi un certain type de sujet, un Je qui n'est pas un « je pense », en rupture totale avec Mach, puisque celui-ci n'accepte de continuer à parler

Openmirrors.com

d'un Moi que pour des raisons de commodité, et à titre d'abréviation, pour évoquer un complexe d'éléments aux contours variables[1] ; rien à voir donc avec le sujet *métaphysique* de Wittgenstein qui n'est ni le corps ni la *psyché* de l'homme. En maintenant un tel sujet, l'auteur du *Traité* est à la fois plus et moins radical que Mach : plus radical car il évacue totalement le sujet du monde, alors que chez Mach le sujet reste encore une partie du monde, si floues que soient ses frontières ; moins radical car si le sujet métaphysique n'apparaît pas dans le monde, il a bien une réalité (non mondaine) en tant que condition de possibilité du monde. Il n'y a donc pas chez Wittgenstein élimination unilatérale du sujet comme chez Mach, mais refonte de la problématique du sujet qui renvoie dos à dos scepticisme et dogmatisme, Hume et Descartes. Le sujet n'appartient pas au monde, dont il est une condition de possibilité, il n'est pas un objet pour la psychologie, mais doit être maintenu en philosophie : c'est une sorte de troisième voie entre la métaphysique cartésienne et les thèses éliminativistes de Mach.

Une source kitsch du Tractatus. — L'autre source de l'éthique du *Tractatus* est Schopenhauer, dont la lecture a beaucoup marqué le jeune Wittgenstein – peut-être faut-il voir dans les traces de cette influence la part de kitsch que, plus âgé, il reconnaîtra au *Tractatus*. Le troi-

1. En outre, Mach refuse l'idée que l'expérience soit égocentrée, ce qui n'est pas le cas de Wittgenstein.

sième des *Carnets* de 1916 a été rédigé au moment où notre auteur lit Schopenhauer, et il semble que l'idéalisme du philosophe allemand soit à la source de toutes les propositions solipsistes du *Traité*. « Je suis mon monde » rappelle, en effet « Le monde est ma représentation. » Mais selon l'auteur allemand le monde est surtout ma volonté, c'est pourquoi le sujet lui-même est essentiellement sujet de la volonté : il n'a de réalité qu'éthique. Mais cette volonté se subdivise encore, conformément à la distinction kantienne, entre volonté phénoménale et volonté nouménale ; si le corps est l'objectivation de la volonté comme phénomène, qui se caractérise par le « vouloir vivre », il y a une volonté en soi qui se définit par l' « absence de tout but et de toute limite » : au sujet individuel de la volonté phénoménale s'oppose l'universelle volonté nouménale, et ces deux modalités n'ont ni la même signification ni le même destin. Cette dualité est peut-être ce à quoi renvoie la distinction de Wittgenstein entre sujet psychologique et sujet métaphysique. Chez Schopenhauer, il y a le vouloir vivre et la volonté en soi ; chez Weininger (dont l'influence est certes imperceptible dans le *Traité*), il y a le Moi féminin et le Moi masculin ; chez Wittgenstein, il y a le sujet psychologique et le sujet métaphysique. Le sujet de la volonté est pris très au sérieux par l'auteur du *Traité,* et plus on avance dans la lecture de cet ouvrage, plus on en est persuadé ; on lisait d'ailleurs déjà dans les *Carnets* : « Le sujet est sujet de la volonté », et, corrélativement, « le sujet de la représentation est pure superstition ». On

Openmirrors.com

peut donc considérer que la dualité entre sujet psychologique et sujet philosophique renvoie à celle du sujet de la représentation et du sujet de la volonté chez Schopenhauer : le sujet psychologique dont Wittgenstein se désintéresse et qu'il disqualifie étant le sujet de la représentation, tandis que le sujet philosophique réhabilité devrait être assimilé au sujet de la volonté, ce qui irait dans le sens de ce que l'on peut déjà lire dans les *Carnets*. Si le sujet est double, ce n'est pas parce qu'il se dédouble en sujet de la volonté et sujet de la représentation, mais parce qu'il se scinde en sujet psychologique et sujet métaphysique, cette interprétation permettant de distinguer deux types de volonté. La volonté empirique apparaît comme l'ensemble des tendances sensibles de la subjectivité, un peu comme chez Kant, la volonté métaphysique étant différente, car selon les *Carnets* « il y a une différence essentielle entre cette volonté et celle qui meut le corps humain ». La spécificité de la volonté métaphysique réside donc dans son caractère transcendantal : alors que le sujet métaphysique était une condition de possibilité du monde, la volonté métaphysique est une condition de possibilité des valeurs.

En effet, tout le *Tractatus* repose sur la distinction entre fait et valeur ; les valeurs ne sont pas des faits du monde, elles occupent un autre niveau logique, puisque « le sens du monde doit être en dehors de lui, il n'y a en lui aucune valeur » (6.41). En effet, tout ce qui existe dans l'expérience est contingent selon Wittgenstein ; mais les valeurs sont nécessaires, donc elles

ne sont pas dans le monde. C'est pourquoi il soutient dès les *Carnets* que « le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet », car le monde n'est que le monde des faits contingents où ne peut résider aucune valeur ; ainsi la valeur ne peut être qu'extérieure au monde. Il y a une indifférence éthique du monde dont la valeur ne peut être fixée que par un sujet adoptant un point de vue de type supérieur. Le bonheur résidera dans l'indifférence au cours d'un monde sans valeur ; idée reprise dans la *Conférence sur l'éthique* où le philosophe évoque un hypothétique gros livre qui contiendrait la description complète du monde, sa conclusion étant que dans ce livre je ne pourrais pas rencontrer le sujet et que la seule chose qui ne pourrait apparaître dans ces pages serait un jugement éthique. On songe à l'allusion faite dans le *Traité* à un éventuel livre sur « le monde tel que je l'ai trouvé ». Notons le parallélisme : une description objective du monde ne contient ni sujet ni jugement éthique. En effet, c'est à la volonté au sens transcendantal qu'il incombe de fixer les valeurs. Comme chez Schopenhauer, il n'y a de valeur que pour un sujet transcendantal ; le jeune philosophe le reconnaît du reste les *Carnets* : « On pourrait dire à la manière de Schopenhauer que ce n'est pas le monde qui est bon ou mauvais, mais le sujet du vouloir. » C'est là le rare aveu d'une dette philosophique, Wittgenstein ne mentionnant presque jamais de noms de philosophes. Non que notre auteur tombe ainsi dans un relativisme éthique au terme duquel toutes les valeurs se valent ; le *Tractatus* ne dit, bien sûr, rien de

Openmirrors.com

tel : car le sujet qui fixe les valeurs est le sujet éthique, transcendantal en un sens non kantien ; les valeurs n'ont rien de contingent ni de personnel, elles sont transcendantales. L'éthique est dite transcendantale parce que le sujet doit contempler le monde comme un tout afin de lui fixer des valeurs qui lui soient extérieures. C'est pour cela que le sujet ne question peut être dit porteur de l'éthique en 6.423, c'est-à-dire plutôt à la fin du *Tractatus* ; comme si l'intervention presque finale du sujet éthique faisait partie du dénouement.

La volonté peut changer les frontières du monde, mais elle ne peut changer les faits, ni modifier le cours des choses. À la fin du *Traité,* c'est en un sens éthique plus profond que le sujet métaphysique peut être dit délimiter le monde. Wittgenstein fait droit à une certaine dimension tragique de l'existence, tout en définissant le bonheur : le monde heureux diffère du monde malheureux, non pas factuellement, mais axiologiquement ; il y a un monde bon et un monde mauvais, et leur différence dépend de l'attitude proprement éthique du sujet vis-à-vis du monde.

Du solipsisme au langage privé

L'attitude ambivalente que manifeste le *Traité* vis-à-vis du solipsisme va conduire Wittgenstein à critiquer l'idée d'un langage privé dans sa seconde philosophie, notamment dans les *Recherches philosophiques,* et c'est là

un des principaux traits d'union entre le premier et le second Wittgenstein (pour ne rien dire du troisième[1]) eu égard en tout cas au thème de la subjectivité. On a parfois vu entre ces deux philosophies successives un désaccord sur la question de la subjectivité : le *Tractatus* serait solipsiste, tandis que les *Recherches* seraient anti-internalistes, jusqu'à composer même avec le béhaviorisme. La seule motivation de la critique du langage privé serait d'enfoncer le dernier clou du cercueil du solipsisme tractatusien. En réalité, les choses sont plus complexes, d'autant qu'il ne faut pas oublier les étapes intermédiaires, comme l'entracte phénoménologique de 1929 : le phénoménologue n'est-il pas une des figures du solipsiste, comme plus tard le locuteur du langage privé ? À moins qu'inversement le solipsiste et le locuteur du langage privé ne soient deux des figures du phénoménologue ?

Le langage privé auquel s'intéresse Wittgenstein n'existe pas, c'est une éventualité qu'il imagine dans une expérience de pensée : si ce langage existait ou était même concevable, il serait conceptuellement, et non factuellement, privé, en ce sens que nul autre que moi ne pourrait le comprendre ni l'apprendre. Il consignerait les impressions personnelles du « privé-phone »[2], classiquement tenues en philosophie pour incommunicables, dans un journal intime. Les *Recher-*

1. Celui de *De la certitude* notamment.

2. Le terme n'est pas de Wittgenstein, pas plus d'ailleurs que « argument du langage privé ».

Openmirrors.com

ches mettent le privéphone en contradiction avec lui-même : pour parler, il faut suivre des règles, et pour cela pouvoir distinguer le suivi correct de la règle du suivi incorrect ; or, faute d'un tel critère de distinction, il ne suit aucune règle (car il lui est toujours possible d'*interpréter* ses phrases de façon à les mettre en accord avec la règle), il croit seulement suivre la règle. En l'absence du critère du correct, la fiction du langage privé se défait d'elle-même. D'ailleurs, suivre une règle est à un titre essentiel une pratique collective et répétée, voire une institution (*Recherches,* § 380). Si le privéphone suivait vraiment une règle, cela réintroduirait l'« institution du langage » (*Recherches,* § 540) qui est commune et publique et que nous avons héritée. Son langage ne serait pas privé. Le privéphone croit seulement suivre une règle, parler un langage privé. Il ne voit pas que parler un *langage* présuppose le monde public des coutumes et des pratiques, un peu comme le don : se donner à soi-même l'explication privée d'un mot pour construire un langage privé ressemble au fait pour ma main droite de donner de l'argent à ma main gauche : ce ne serait pas un don, car « les conséquences pratiques ne seraient pas celle d'une donation » – § 268 – (on pourrait d'ailleurs faire remarquer à Wittgenstein que la simple idée d'un code à déchiffrer ou d'un journal secret à tenir, activités que le privéphone est censé avoir, présuppose des institutions, par ex. l'usage de calendriers ou d'agendas, une gestion sociale du temps, et par extension une communauté de parole, une langue, une grammaire déjà publique). La

conclusion de l'argument du langage privé est que la subjectivité dans le langage s'étaie sur le social et le langage commun, contrairement à l'opinion reçue : le discours de l'intime, loin d'être privé, nous vient de l'extérieur de nous-mêmes. Il provient en un sens de nos réactions instinctives (cris et manifestations de joie ou de douleur), mais domestiquées et civilisées par le langage commun (un enfant-loup au contraire en resterait à ses réactions brutes).

La critique de la notion de langage privé est la destruction d'un préjugé tenace en philosophie, le mythe de processus psychiques privés censés donner leur sens aux paroles que nous prononçons et ne devant rien à aucune institution publique. Ces processus concomitants à nos énonciations ne sauraient donner sens aux phrases dont ils sont le contrepoint. Wittgenstein destitue les entités privées de tout rôle explicatif en philosophie ; elles ne nous permettent pas de rendre compte de ce que nous appelons *Meinen* – signifier, vouloir dire –, comprendre, etc. (qui sont des verbes de capacité) et elles n'interviennent pas dans nos jeux de langage. L'idée de langage privé a aussi partie liée avec un autre poncif : la thèse de l'incommunicabilité des contenus mentaux (pensées, sensations, émotions) ; ainsi, on entend souvent dire en philosophie que je ne peux pas savoir si autrui appelle rouge ce que j'appelle rouge. Mais les arguments de Wittgenstein retirent tout sens au fait de dire que nos expressions linguistiques décrivent une vie mentale inaccessible à autrui ; car pour autant que notre vie mentale existe, et

Openmirrors.com

elle existe bel et bien pour lui, elle peut s'exprimer tout entière dans ses manifestations linguistiques, dans les gestes, dans les mimiques du visage, et ce de façon visible : « Le corps humain est la meilleure expression de l'âme humaine. » Si le discours de l'intime est bel et bien imprégné de subjectivité, ce n'est pas à cause de définitions privées des mots de ce langage, mais en raison des racines naturelles de phrases comme « j'ai mal » que sont les expressions instinctives de la douleur.

S'agit-il d'une critique renouvelée du solipsisme ? En un sens oui. Dans le *Cahier bleu,* Wittgenstein avait finalement reconnu une tautologie dans les propos solipsistes, une manœuvre circulaire consistant à faire se définir mutuellement l'ego et son microcosme, comme dans le cas de l'horloger qui fixerait l'aiguille au cadran de l'horloge de sorte qu'ils tourneraient ensemble. Le solipsisme avait pour défaut de privatiser le sujet, la croyance au langage privé a celui de « privatiser les objets qui se présentent au sujet »[1]. Mais l'un et l'autre relèvent de la même maladie philosophique.

Wittgenstein n'entend pas nier notre vie intérieure, ni qu'on puisse en parler adéquatement, mais il récuse un certain type de lien naïvement admis par le philosophe (qu'il soit empiriste ou cartésien) entre nos expressions psychologiques et leur éventuelle contrepartie mentale interne, qui les lesterait de sens. Nos expressions linguistiques ne tiennent leur sens que de

1. David Pears, *op. cit.,* p. 447.

l'usage que nous en faisons dans la vie publique, et notre vie mentale peut s'exprimer immédiatement dans notre langage ordinaire, dont l'existence présuppose un ensemble de pratiques et d'institutions publiques. En un sens, l'argument formulé à l'encontre du langage privé fait droit à la subjectivité et à la façon dont elle s'exprime, tout en coupant définitivement les ponts avec le solipsisme. Le philosophe de Cambridge réinvestit de manière importante la question de la subjectivité plutôt qu'il ne l'élude comme l'ont cru certains. Le jeune Wittgenstein n'est pas plus un métaphysicien dogmatique que le second n'est un adversaire irréductible de l'intériorité. Il ne s'en prend qu'à une mauvaise entente, littérale, spatiale, de la distinction intérieur/extérieur, qui est en réalité logique. Sans doute, dans la période 1929-1930, notre auteur passe par une phase qui peut paraître négative à l'égard du sujet, qualifiant le pronom « je » d' « un des modes de présentation les plus égarants du langage » (du moins pour ce qui est de présenter l'expérience immédiate). De même, le *Cahier bleu* met à mal l'ego du *Cogito* cartésien. Mais Wittgenstein ne s'oppose qu'aux usages philosophiques fourvoyants des marqueurs de subjectivité du langage. Dans les *Remarques philosophiques,* et dans sa dernière philosophie de la psychologie, il continue à traiter la question de la subjectivité en la délestant de son poids métaphysique et psychologique pour lui donner un sens grammatical, sans verser dans le scepticisme à l'égard du sujet ou de la vie intérieure de tout un chacun ; il ne nie d'ailleurs pas que chacun

Openmirrors.com

ait un accès privilégié à sa vie subjective, il montre plutôt comment ce prétendu privilège de l'accès à soi-même est en réalité un trait grammatical plutôt que métaphysique. La réalité grammaticale dont il est question n'est autre que l'*asymétrie* des phrases psychologiques au présent en troisième et en première personne : alors que les propositions psychologiques en troisième personne, qui sont des « descriptions », se fondent sur l'observation, peuvent être vérifiées et mises en doute, le doute est exclu *a priori* dans le cas des phrases égo-psychologiques, qui reçoivent le statut d' « extériorisations » ou d' « expressions », et ce en vertu des règles du jeu de langage qui caractérisent lesdits énoncés : « il a mal » nécessite une vérification, est dubitable, « j'ai mal » ne l'est pas car je fais *autorité* [1] sur mes sensations, non parce que je les aurais baptisées de manière « privée » mais en vertu de la grammaire des phrases égo-psychologiques et des jeux où elles peuvent entrer. Il y a donc bien une spécificité du « je », mais loin de donner lieu à une expérience mentale privilégiée, elle est logique ou grammaticale et se manifeste dans l'asymétrie entre l'apparente certitude de la première personne, et l'incertitude de la troisième. Le discours égo-psychologique est en deçà du vrai et du faux, il peut juste être sincère ou non, et ne se prête ni à la vérifica-

1. Pour les développements ultérieurs auxquels cette idée a donné lieu, voir l'article d'E. Anscombe, « L'autorité de la première personne », et le recueil de Quassim Cassam, *Self-Knowledge,* Oxford, Oxford University Press, 1994.

tion ni à la mise en doute. Quant au doute cartésien, faute de mettre en cause le langage dans lequel il s'exprime, il n'est pas universel. Descartes échoue à douter de tout, donc à refonder philosophiquement toutes les croyances qui dérivent du *Cogito*. L'échec du *Cogito* ne tient pas seulement à la non-référentialité de « ego », mais aussi à l'impossibilité du doute radical.

Ainsi, du début à la fin de son œuvre, Wittgenstein s'emploie à explorer l'idée d'un sujet non psychologique : « "Mental" n'est pas une épithète métaphysique mais logique », déclare-t-il dans un texte tardif, *L'intérieur et l'extérieur*[1]. Dans les *Recherches* comme dans le *Traité,* le sujet n'est, comme la douleur, ni un quelque chose ni un rien, les lectures qui voient en lui un béhavioriste éliminativiste sont bien loin du compte. Et en plus de suivre une voie non psychologique pour approcher le sujet, le second Wittgenstein s'applique à destituer toute question ontologique sur le sujet pour se consacrer à la grammaire de la première personne, plus pertinente à ses yeux. Les deux œuvres successives sont donc sur ce point éminemment complémentaires : la première philosophie évacue l'idée de substance pensante et même celle de sujet pensant kantien ; la seconde philosophie, plus positive, loin de dégager une essence du sujet, en déploie la grammaire, ce qui devrait suffire à apaiser le philosophe. Puisque la métaphysique n'est que le reflet distordu de la gram-

1. Cf. Sandra Laugier, « La subjectivité, la psychologie et la voix intérieure », *Les mots de l'esprit.*

Openmirrors.com

maire[1], mieux vaut s'en tenir à l'étude de celle-ci, ainsi qu'à des descriptions phénoménales, ce qui n'est pas une mince affaire, comme le montrent les écrits sur la psychologie des années 1940, qui fourmillent de descriptions très fines de l'expérience vécue. C'est dans ces textes que Wittgenstein expose le mieux ce qu'il en est de la tonalité subjective de certaines de nos phrases. La phénoménologie, sur ce point, complète la grammaire.

1. Cf. P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion,* 1989, Thommes.

Openmirrors.com

Une subjectivité sans sujet

Retour sur le Tractatus : y a-t-il un sujet des règles ?

Nous avons déjà eu l'occasion, à propos du *Tractatus,* de soulever le problème du sujet des règles du langage, qui ne semble à première vue nullement requis pour que le langage fonctionne. Dans un passage des *Carnets* non repris dans le *Tractatus,* Wittgenstein affirme que la proposition représente l'état de choses « de son propre chef » *(« auf eigene Faust »)* ; cela ne voudrait-il pas dire que c'est spontanément ou de lui-même que le langage représente quoi que ce soit du monde, sans qu'aucun sujet ou agent ne soit requis pour cet acte de représentation ? Ce que confirmerait l'objection de Wittgenstein à Russell à propos de sa *Théorie de la connaissance* de 1913 : il n'y a nul besoin d'un sujet pour relier le langage au monde. Rappelons d'ailleurs que tout comme Frege et Bolzano, Wittgenstein a tenté, comme le dit Dummett, d' « expulser la pensée hors de la conscience »[1]. L'hypothèse que nous allons

1. Cf. *Les origines de la philosophie analytique,* trad. franç. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1991, p. 128.

ici privilégier est que tout dans le *Traité* se passe comme si le langage opérait de lui-même sans avoir besoin du locuteur, ou plutôt sans que l'ouvrage ait besoin de le mentionner. Si sujet il y a, ce n'est pas, nous l'avons vu, le sujet pensant, représentant de Kant, déjà réduit à une pure forme et accomplissant un acte de synthèse des représentations. Selon J. Bouveresse dans le *Mythe de l'intériorité,* c'est précisément pour pouvoir préserver « le caractère *a priori* et nécessaire du Je comme centre du monde que Wittgenstein est amené à lui dénier toute épaisseur et toute consistance "mondaine" »[1], à le réduire à un simple point sans extension corrélé au monde. Si sujet métaphysique il y a, et il *doit* y en avoir un pour Wittgenstein (tout comme il *doit* y avoir des objets), on ne sait rien de son éventuelle connexion avec le locuteur concret, évoqué obliquement dans le *Traité* ; pourtant cet agent qui parle, c'est-à-dire applique les règles grammaticales et logiques du langage, l'usager des signes, notamment propositionnels, est à l'arrière-plan. Mais il n'est question dans le *Tractatus* que du langage et du monde sans que rien ne soit censé mettre en rapport le sujet métaphysique et le sujet du langage ; langage et pensée semblent se constituer d'eux-mêmes, conformément à des règles, à partir de la donnée des noms, sans intervention subjective.

Ainsi, le *Traité* ne daigne considérer que le sujet métaphysique, même s'il laisse entrevoir le Moi empi-

1. P. 128.

Openmirrors.com

rique, sans doute un corps phonologue[1], qui tombe hors du champ de la philosophie. Mais on ne sait rien de la façon dont ce corps et « la bouche qui parle » sont reliés (par quelque glande pinéale ?) au sujet métaphysique, dont l'existence et l'importance sont fermement maintenues, et qui – inerte – ne joue aucun rôle dans le déploiement du langage. L'usager des signes, le corps, la voix, et notamment la bouche qui dit « je » en connexion empirique avec les paroles, n'intéresseront Wittgenstein qu'à partir du début des années 1930. Il faut bien en tout cas supposer un locuteur-penseur concret concerné par les contraintes logiques qui pèsent sur la pensée, puisqu'on lit dans le *Traité* que « nous ne pouvons penser illogiquement », et qu'en logique, une fois certains énoncés postulés, « ce n'est pas *nous* qui exprimons à l'aide des signes ce que nous voulons [...] c'est la nature des signes nécessaires par nature qui exprime » (6.124), nous ne pouvons donc nous soustraire à l'implacable nécessité des conclusions à tirer. La pensée est logique ou n'est pas. Mais si ce locuteur est le sujet empirique, il n'a rien à voir avec le sujet de la métaphysique en tant que porteur de la volonté éthique, qui ne peut rien sur le monde. En outre il est souvent question de « mon » langage et de « mon » monde en rapport avec la tentation solipsiste, mais cet usage-là nous renvoie, nous l'avons vu, au je métaphysique, qui n'est pas un constituant, mais une

1. Contrairement à Saussure, Wittgenstein ne s'intéresse pas à la réalisation physiologique de la phonétique ni à la phonologie.

limite, du monde. D'autre part, si rien dans l'expérience n'indique qu'elle est celle d'un sujet, de même, rien dans le langage n'indique qu'il est produit et parlé par quelqu'un. Comme l'écrit Descombes commentant Nietzsche et sa critique de la « superstition du sujet »[1] et du *Cogito,* pourquoi ajouter une entité théorique au procès de pensée, « pourquoi ne pas se contenter de ce qui est donné tel qu'il est donné ? Quelle raison avons-nous de chercher à ce qui est donné (le phénomènes) une condition d'existence dans un sujet qui n'est pas donné mais inféré ? »[2]. Tout comme Nietzsche, Wittgenstein soutiendra par la suite que « penser, à la différence de vouloir, est quelque chose qui nous arrive, non quelque chose que nous faisons »[3] : une idée vient quand elle veut, non quand je veux. Mais, à la différence de Nietzsche, il ne craint pas d'ajouter un sujet, non comme sujet de la pensée, mais comme corrélat et condition de possibilité du monde, même s'il a toutefois soutenu dans les *Carnets* que « toute expérience est monde et n'a pas besoin du sujet » (9.11.16), pour ajouter après : « Et *mon monde* ne suffit-il pas à l'individuation ? », le possessif réintrodui-

1. Expression que Wittgenstein emploie dans les *Carnets.* Nietzsche, quant à lui, considère à l'inverse de Descartes que la pensée est un processus passif et non l'action d'un ego, car les idées me viennent, non quand je veux, mais quand elles veulent. Le *Cogito* est donc une illusion.

2. *Le complément de sujet,* p. 53.

3. *Cours de 1932-1935,* p. 74. Alors que « vouloir n'est pas quelque chose qui m'arrive, c'est quelque chose que je fais ».

Openmirrors.com

sant la subjectivité du solipsiste. On peut observer comme J. Benoist que « le "subjectif" n'est amené dans le discours comme rien de "factuel". Mais pourquoi notre discours se réduirait-il à une instruction de la factualité ? » Telle est bien en effet un problème laissé ouvert dans le *Traité,* et que Wittgenstein devra reprendre à nouveau frais, au prix d'un repositionnement de la question de la subjectivité.

Si le sujet empirique est un complexe, un ensemble de faits, comme le pensent Favrholdt et Hacker, on peut se demander si c'est à lui que se réfèrent les occurrences de « je » – qui est pourtant un terme comptable, et qui n'a peut-être pas la bonne multiplicité. On est d'autant plus en droit de s'interroger sur l'éventuelle corrélation de « je » à un complexe mondain dont on se demande s'il est sa *Bedeutung,* qu'il y a dans le discours, selon le *Tractatus,* des signes qui n'ont pas de rôle référentiel, étant de purs mots de liaisons : les constantes logiques ; ainsi le signe de la négation n'a aucun référent dans le monde ni d'ailleurs dans un ciel platonicien : les constantes logiques ne représentent *(vertreten)* pas, ce sont, pour prendre un terme que Wittgenstein n'emploie pas, des syncatégorématiques[1]. Ainsi, le corrélat mondain de « je » est sans doute le Moi empirique qui est un complexe, mais pas un sujet pensant, représentant (il n'y en a pas), et pas non

1. Du grec *syncategorèmata* qui désigne des mots de liaison qui n'ont pas de sens pris isolément, mais seulement en contexte. Cette expression est employée par les philosophes médiévaux.

plus le sujet métaphysique, transcendantal, qui est condition de possibilité de l'expérience[1], et dont la connexion avec le monde est *a priori* et non représentable. Mais on ne peut ici avancer que des hypothèses car la sémantique de « je » n'est pas développée dans le *Tractatus* : « je » ne semble pas être un indexical référentiellement pointé vers un objet particulier du monde, tout au plus est-il un nom corrélé à un complexe, le Moi empirique. C'est par la suite l'absence de rôle référentiel de « je » vis-à-vis du sujet cartésien qui sera soulignée dans le *Cahier bleu,* où elle joue un rôle décisif contre la métaphysique du sujet.

On a vu que, s'il est question du sujet dans le *Tractatus,* c'est en grande partie pour le dépouiller de tous les privilèges dont l'a chargé la tradition, moins pour résister à la tentation solipsiste que pour poser un solipsisme *bien compris,* qui dépasse la tentation de dire ce qui ne peut que se montrer (à savoir que le monde est mon monde). Solipsisme qui selon les *Carnets* est à la source de ces formulations (« mon langage », « mon monde », entités d'ailleurs coextensives) qui « font entrer le je en philosophie ». Le Je du *Traité* appartient à une pensée des limites, et non, comme chez Kant, à une pensée des sources de la connaissance, ou, comme chez Benveniste, à une pensée du sujet comme centre du langage qui s'approprie la langue tout entière chaque fois qu'il dit « je » ; encore moins à une pensée

1. Cf. E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus,* Oxford, Blackwell, 1960.

Openmirrors.com

de la réflexivité, fût-ce de la *token*-réflexivité ou de l'indexicalité. Le *Cahier bleu* aborde de façon critique la question de la référence, ou de l'indexicalité supposée de « je », et conclura sur ce point négativement : l'usage de « je » dans le *Cogito* n'est pas référentiel, ce qui ne veut pas dire qu'aucun des usages du « je » ne le soit et que Wittgenstein soutienne en général une théorie non référentielle du « je ». Quant à la pensée *(Gedanke),* rien n'est dit sur son éventuelle connexion avec le sujet, absorbée qu'elle est, comme le langage, dans sa fonction d'image logique des faits : expulsée hors du domaine de la conscience, la pensée n'est rien de psychologique dans le *Traité.* Reste l'acte de penser *(das Denken),* que Wittgenstein assimile à un acte de projection de la situation dans le langage qui la rend pensable ; mais cet acte si important semble tout aussi dépsychologisé, il n'est assigné expressément à aucun agent du penser ou du parler, tout se passant dans le *Tractatus* comme si le langage n'était le langage de personne, ou comme si les actes de parole s'effectuaient d'eux-mêmes ; bien sûr le corps, la voix ou la bouche qui parle – qui entrent en jeu en 1929-1930, lorsque Wittgenstein reprend à nouveaux frais la question de la subjectivité, ne sont pas niés, mais ils sont hors champ. Plus tard, la subjectivité prendra corps avec la prise en compte des personnes concrètes. Ne reste éventuellement comme philosophie du sujet en 1922 qu'une forme de solipsisme bien compris, qui dépasse son statut métaphysique pour s'abolir – comme dans la trajectoire philosophique personnelle de

Wittgenstein – dans une forme de réalisme où il ne subsiste plus que la réalité corrélée au sujet et donc pour ainsi dire plus de sujet.

Pas de fantôme dans la machine. — Or on peut se demander alors comment marche le langage, censé représenter les états de chose « de son propre chef ». Il marche, semble-t-il, en vertu des pouvoirs d'image logique qui lui sont conférés, et dès lors que des noms sont coordonnés aux objets, qui portent inscrits en eux toutes leurs possibilités de combinaison dans des états de choses. Cette liaison des noms aux objets n'est pas un acte de baptême mystérieux, elle s'effectue tout simplement, selon Travis, dans l'usage sensé de la parole. La réponse du *Tractatus* semble donc univoque : si le langage fonctionne comme nous le voyons fonctionner, c'est *en vertu des règles* de combinaison des signes, il se constitue en calcul autonome, avec *automatisme du sens,* une conception qui sera désavouée à partir du *Cahier bleu* à travers la critique du modèle mécaniste de l'esprit. Le propos de Wittgenstein n'est évidemment pas de bâtir une philosophie des « procès sans sujet » qui s'avoue comme telle à la manière de la philosophie structuraliste française des années 1960. Il est plutôt de montrer comment fonctionnerait le langage s'il était un calcul autonome (par la suite, dans les *Cahiers bleu et brun* et les *Recherches philosophiques,* Wittgenstein critiquera cette conception du langage comme calcul), prenant, pourrait-on dire, « soin » de lui-même, et ce en vertu du fonctionnement automa-

Openmirrors.com

tique de ses règles qui ne requièrent pas d'agent (tel un avion en pilotage automatique) ; le langage « représente de son propre chef » et le fait qu'il représente tel ou tel état de choses *dit* qu'il en est ainsi, que tel est le cas : autrement dit, c'est la proposition qui « dit que » ; si énonciateur il y a, il n'est pas explicitement considéré, ou n'est pas (encore) un objet pour la philosophie.

Est en revanche objet pour la philosophie le calcul autonome selon des règles auquel se réduit apparemment la bonne marche du langage. Automatisme du sens et monstration réflexive des règles à même le langage semblent dispenser le philosophe d'invoquer, non seulement un métalangage, mais même un agent opérant pour son compte, appliquant des règles, qu'il s'agisse des règles de la logique ou de la grammaire : l'avion est en pilotage automatique, il n'y a pas de pilote à bord de ce prototype (conçu par un ingénieur en aéronautique) qu'est le *Tractatus*... Ces notions de calcul autosuffisant et de règles auto-applicantes « qui agissent pour l'essentiel à notre insu »[1] ont leur

1. J. Bouveresse, « Wittgenstein et les problèmes de la philosophie », *La philosophie anglo-saxonne,* M. Meyer (éd.), Paris, PUF, 1994, p. 290. Toutefois il continue en parlant de la compréhension comme d' « une activité mentale qui correspond à l'effectuation d'un calcul » ; or Wittgenstein ne parle jamais d'aucune activité mentale, problème laissé, semble-t-il, à la psychologie. Dans le *Tractatus,* il n'y a donc de place que pour le calcul et pour la série des opérations dans le calcul du langage. L'acte mental correspondant, ou les processus et états mentaux, ne sont

apogée en 1929-1930 avant d'être récusées dans le *Cahier bleu,* devant céder la place à une conception plus anthropologique et plus concrète de la parole : le langage, éclaté en jeux pluriels et diversifiés, est réinscrit dans la forme de vie humaine qui constitue l'*Urphaenomen* (alors que les conceptions précédentes péchaient par excès d'abstraction, nous sommes presque dans une *Lebensphilosophie*[1] chez le dernier Wittgenstein). C'est alors qu'on peut citer le « nous » des *Recherches,* employé souvent en référence à une communauté parlante[2], ses coutumes, ses règles, ainsi que la fameuse formule « C'est ainsi que nous agissons » qui ramène le philosophe sur le sol ferme de la constatation.

Sans supposer de baptême originel, puisqu'il suffit de parler pour que la connexion noms/objets se mette en place, les noms acquièrent une *Bedeutung* (signification) du seul fait d'être reliés à ces objets, dont ils tiennent lieu *(vertreten),* et dont la donnée est absolument indispensable. L'étiquetage (apparemment automa-

pris en considération que, de façon d'ailleurs critique, à partir des années 1930 (Wittgenstein nous dissuade de leur accorder un rôle explicatif concernant la compréhension, le vouloir dire, etc.) La production du sens dans le *Tractatus* est le fruit d'« un processus de dérivation complexe » comme l'écrit Bouveresse *(ibid.).*

1. Ou philosophie de la vie, expression qui désigne un courant de la philosophie allemande au tournant des XIXe-XXe siècles.

2. Il y a aussi un autre usage de « nous » dans les *Recherches,* qui relève du pluriel de majesté.

Openmirrors.com

tique)[1] est une donnée absolue sur laquelle se greffe l'émergence automatique d'un sens *(Sinn)* pour les propositions élémentaires, sens qui est le genre de *Bedeutung* qu'une proposition peut avoir[2]. Sens qui dépasse la simple combinaison des *Bedeutungen* des noms reflétant la combinaison des choses dans l'état de choses (car sinon la proposition ne serait qu'un nom complexe, et on retomberait dans l'erreur de Frege) ; le sens présente dans l'espace logique la situation dont on ne sait pas encore si elle est vraie ou fausse, mais qu'on sait pouvoir l'être (bipolarité essentielle de la proposition). On n'a pas besoin de faire intervenir, semble-t-il, un sujet ou un locuteur qui combine et comprend les signes, même si Wittgenstein dit que *« nous »* comprenons, par exemple, une proposition nouvelle sans qu'on nous l'explique, il suffit de connaître suffisamment la langue : c'est le principe de la *transparence* de la proposition. Sans doute l'existence de ce locuteur n'est-elle pas déniée comme dans le

1. Selon Charles Travis, néanmoins, il n'y a pas lieu de parler d'étiquetage : toutes les connexions requises (par ex. la connexion nom-objet) s'effectuent dès lors que le langage est en usage ; et il n'y a pas lieu de considérer le langage hors usage. Nous n'avons pas à nous demander comment les objets sont capables de combiner parce que ces possibilités de configurations nous sont déjà données dans le fait de parler des objets ; même dans le cas des énoncés faux, l'agencement des choses présentée par la proposition n'en est pas moins possible et réalisée dans l'usage de cette proposition, car le faux doit d'abord être possible, c'est-à-dire légitime.

2. Comme le soutient Peter Carruthers dans *The Metaphysics of « Tractatus »*.

structuralisme français – à l'exception de Benveniste qui, seul dans sa génération, le réintroduit pour lui donner toute sa place dans le langage – mais il est clair que le calcul n'a pas besoin de lui pour s'effectuer, et que le sujet métaphysique n'intervient pas dans cette affaire, ni d'ailleurs dans aucune affaire.

De même qu'au signe « non » rien ne correspond dans la réalité, de même au « je » rien ne semble correspondre non plus dans la réalité (à la rigueur le référent serait le Moi empirique, mais c'est un complexe alors que « je » appelle un référent simple). Tout se passe comme si le jeune Wittgenstein se désintéressait de la question de la référence de « je » pour s'orienter en 1929-1930 vers l'idée d'un rôle configuratif de « je ». Dans le *Traité,* les signes doivent simplement être liés dans la proposition en fonction des possibilités de combinaison en états de choses prescrites par la nature même des objets qui portent en eux ces possibilités, pour que la proposition ait un sens ; ensuite la liaison des propositions élémentaires entre elles est l'affaire de la vérifonctionnalité : n'est proposition que ce à quoi s'appliquent les règles de la vérifonctionnalité : n'est proposition complexe qu'une fonction de vérité des propositions élémentaires qui la constituent, et une proposition élémentaire est fonction de vérité d'elle-même comme le veut le principe d'extensionnalité (le sens d'une fonction de vérité de p est une fonction du sens de p ; sont éliminées les propositions exprimant des attitudes propositionnelles). Or tout se passe comme si les règles de combinaisons vérifonction-

Openmirrors.com

nelles des propositions opéraient d'elles-mêmes, sans avoir besoin d'être formulées (elles se montrent), non plus que les règles de transformation des signes dans le cas des inférences nécessaires ; elles ont l'air de s'appliquer d'elles-mêmes, de leur propre initiative, de leur chef, sans requérir de pilotage. Le sujet n'est donc pas en son langage comme un pilote en son navire ou comme le fantôme dans la machine ; si pilotage il y a, il semble automatique. La machinerie des règles opère d'elle-même, à partir d'une donnée absolue qui est le lien des noms aux objets. En tout cas, une fois les objets donnés, sont donnés tous les états de choses possibles ; il appartient à la science de nous dire quelles possibilités sont réalisées ; il nous faut donc commencer quelque part, avec la donnée des noms et de leurs objets corrélatifs pour que démarre la machinerie du langage (mais selon Travis, pour que démarre la machinerie du langage, il suffit de parler...). Les propositions acquièrent leur *Sinn* par le fait d'être connectées à certaines possibilités (Pears), réalisées ou non ; comment le possible devient réel est intelligible parce que la zone du réel est entourée par la zone des possibles candidats à la réalité ; mais il n'y a pas de zone entourant cette dernière qui serait la zone des candidats identifiables au titre de possibles ou de possibilités ; la zone externe est un vide indifférencié (Pears).

Pareille conception de la machinerie du langage sera désavouée par le second Wittgenstein au titre de la mythologie des règles, quand la métaphore du langage

comme calcul et celle du « corps de règles » seront rejetées. Dans la seconde philosophie, ce n'est pas de leur propre chef que s'appliquent les règles et que représentent les propositions, il y a un, et même des, pilotes dans l'avion. Notre contribution au langage est enfin prise en compte, tout comme l'existence de jeux de langage comportant des actes de parole qui peuvent effectuer quelque chose, et non pas seulement des *Bilden* logiques qui ne font que représenter. Les propositions-*Bilden* du *Traité* sont doublement relativisées : au contexte et aux circonstances de l'énonciation, d'abord ; ensuite selon que les énoncés employés sont ou non psychologiques (si c'est le cas, les propositions, par ex. « j'ai mal », sont expressives, non descriptives, à la première personne du singulier).

Dans le *Traité,* la vision du langage est bridée par la conception pictoriale et vérifonctionnelle de la proposition et par le fait que seules les propositions déclaratives sont prises en compte, même si Wittgenstein reconnaît qu'un acte impersonnel de « dire que » est absorbé par la proposition. Dans un contexte aussi anti-psychologiste que le *Traité,* le langage n'a aucune dimension pragmatique. Ramené à son rôle iconique de reproduction *(Abbildung)* des faits, son fonctionnement n'en suppose pas moins le travail souterrain et invisible d'une machinerie de règles, notamment celles de la syntaxe logique, que nul sujet n'applique. Et on ne voit pas par où le moindre agent pourrait s'insinuer dans le processus. Il est clair qu'à la question sous-jacente au *Traité,* à savoir : « Que faut-il supposer pour

Openmirrors.com

que le langage marche comme nous le voyons marcher ? », la réponse ne comporte aucun recours à un locuteur concret. Il faut et il suffit de supposer des signes, des règles, des objets corrélés aux noms, et le langage se remplit de sens.

Rien n'implique en toute rigueur dans l'expérience ou dans le langage qui la décrit qu'il soit le langage ou l'expérience d'un sujet. Car être construit conformément aux règles de la syntaxe logique est pour la proposition une *condition non seulement nécessaire, mais aussi suffisante du sens (Sinn),* comme le souligne Bouveresse. Il est significatif d'ailleurs que les exemples de propositions auxquels songe Wittgenstein dans les *Carnets* et le *Traité* ne sont pas des phrases commençant par « je » (sont-elles des images logiques de faits ?), 1 / par opposition aux textes du début des années 1930 *(Remarques philosophiques)* où le problème du je est explicitement traité, mais dans une perspective ouvertement éliminativiste (il s'agit alors de formuler un langage sans je, non égocentré, dépersonnalisé, entièrement à la troisième personne – il y a mal de dents – dont le centre peut être LW ou un despote oriental : un tel se comporte comme LW – ou le tyran – quand il y a mal de dents[1] ; 2 / ou dans une perspective anti

1. Voir les notes de Moore, 1930-1933, et *Notes sur l'expérience privée et les* sense data (1934-1936) : « Il semble que j'essaie de dire que quelque chose s'applique à moi, LW, qui ne s'appliquerait à personne d'autre. C'est-à-dire qu'il semble y avoir une asymétrie.

« J'exprime les choses asymétriquement, mais je pourrais les exprimer symétriquement ; c'est alors seulement qu'on

référentialiste *(Cahier bleu)* ; 3 / puis dans sa philosophie de la psychologie avec le thème de l'asymétrie des personnes des verbes psychologiques au présent. Les propositions-*Bilden* du *Traité* ne sont pas traitées par référence à des actes de discours ; l'assertion est absolutisée comme seul type de proposition véritable, de dépiction objective, qui représente de son propre chef, non comme acte de parole d'un locuteur. Tout le langage semble se ramener à un discours déclaratif et impersonnel à l'indicatif présent, à la dépiction d'un fait ou état de choses objectif et objectivement dépeint par une proposition isomorphe dont les éléments sont corrélés aux siens ; et la proposition même est un fait parmi d'autres (car seul un fait peut représenter un

verrait quels faits nous poussent à adopter une expression asymétrique.

« C'est ce que je fais [les exprimer asymétriquement] en étendant l'usage du mot "je" à tous les corps humains en tant qu'ils sont opposés au seul LW. »

« On pourrait adopter la présentation suivante : Lorsque moi, LW, j'ai mal aux dents, on exprime cela par la phrase "il y a un mal de dents". Mais si ce qui est exprimé pour me moment par la phrase "A a mal aux dents" est réalisé, alors on dit : "A se comporte comme LW quand il y a un mal de dents." De la même manière on dit "ça pense" et "A se comporte comme LW quand ça pense" (on pourrait imaginer un régime despotique oriental dans lequel la langue est construite d'une manière telle que le despote est son centre et que son nom est à la place de celui de LW). Il est clair que ce mode d'expression, pour ce qui est de l'univocité et de son intelligibilité, est équivalent au nôtre. Mais il est également tout aussi clair que cette langue peut avoir n'importe quel individu arbitraire comme centre » (*Remarques philosophiques,* VI, § 57 ; cf. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne,* p. 49-50).

Openmirrors.com

fait), avec ceci de particulier : « Que *a* est dans une certaine relation à *b dit que aRb* » (3.1432). En outre, la proposition est « le signe propositionnel dans sa relation projective au monde » (3.12). Elle ne peut, sauf à se contenter de parler des traits non essentiels, parler d'elle-même ou de ses traits essentiels. Ceux-ci sont indicibles et ne peuvent que se montrer à même le langage, et cela suffit à dispenser de toute montée sémantique. Par ailleurs, la proposition montre son sens, c'est-à-dire comment sont les choses lorsqu'elle est vraie, et elle *dit que* les choses sont comme cela (4.022). Un métalangage n'est pas seulement inconcevable, il est superflu. Tout le langage se déploie à un seul et même niveau.

Quant à l'automaticité du sens, elle consiste en ce que, le vocabulaire et la grammaire du langage étant donnés, connus, « on » engendre et comprend une infinité de phrases qui peuvent n'avoir jamais été rencontrées auparavant : la proposition doit communiquer un sens nouveau avec des expressions anciennes, mais comme le souligne Bouveresse, cette créativité n'est possible que si cette nouveauté est en un certain sens prévue et maîtrisée dès le départ. La créativité linguistique (qui fut une préoccupation majeure de Chomsky) découle de la recombinaison indéfinie de signes arbitraires qui sont en nombre fini : ils peuvent être indéfiniment recombinés sans que le locuteur – ici évoqué de façon oblique – soit gêné pour comprendre la nouvelle phrase. Sa compréhension va de soi dès lors que la langue est suffisamment connue, et quand

je comprends une proposition nouvelle je connais *ipso facto* l'état de choses qu'elle représente sans avoir besoin qu'on m'en explique le sens. Notons que, même s'il suppose l'activation d'une machinerie sous-jacente, l'automatisme de la compréhension a aussi partie liée avec le pouvoir iconique de la proposition qui montre immédiatement, de par sa ressemblance structurale, quelle situation la rendrait vraie si elle existait, et par le fait de la montrer, elle dit en outre que la situation est réalisée, qu'il en est ainsi, si tel est le cas. Cela lui permet d'être déclarée vraie ou fausse par comparaison avec la réalité. C'est en partie du fait qu'elle est une image suffisamment parlante, ressemblante, ou explicite de ce qu'elle dépeint qu'on la comprend en général sans demander d'explication, et de même c'est parce qu'elle iconise un fait, que la proposition a seulement besoin d'être affirmée ou niée (dans le *Traité* il est seulement question de la barre de jugement de Frege et de la négation en guise d'actes de discours) pour être mise en accord avec la réalité. Le sens est indépendant de la valeur de vérité, même s'il indique les conditions de vérité de l'énoncé, on peut, et d'ailleurs on doit, comprendre une proposition sans, ou avant de, savoir si elle est vraie.

Quant aux règles, elles s'appliquent automatiquement : on est dans une vision « structuraliste » du langage. Le locuteur qui apparemment tombe hors du champ du philosophe semble suivre comme à son insu des règles tacites, un point qui deviendra très problématique chez le second Wittgenstein. On sait qu'aux

Openmirrors.com

yeux d'Hacker et de Baker[1] notre auteur cherche à discréditer le concept de règle implicite ou inconsciente : « Des règles qui sont très au-delà du niveau de la conscience même potentielle ne peuvent avoir aucune fonction normative. » Pourtant l'auteur des *Recherches* semble bien reconnaître, tant son usage du mot « règle » est vaste et diversifié, des règles opérant dans la pratique du langage sans jamais avoir été explicitement mentionnées ou apprises.

Ainsi dans le *Traité* ne trouve-t-on nul écho du « je » de Russell, ni du véritable « nom propre logique » d'un sujet connu par accointance, qui refera en revanche surface dans le *Cahier bleu* pour être critiqué. Quant à l'égocentricité de l'expérience évoquée dans les *Carnets* en liaison avec le thème solipsiste, elle n'apparaît que sous la forme de l'idée que le monde est *mon* monde, et que les limites de mon langage sont aussi les limites de mon monde ; pourtant il y est aussi question de l'impersonnalité du vécu : mon expérience est complète sans sujet, elle ne comporte pas de place pour le sujet. Le fait que mon expérience présente est mon expérience est *a priori*. Et s'il n'est pas possible de rencontrer le sujet dans l'expérience, c'est parce son lien avec l'expérience est *a priori*, non *a posteriori*. Le langage, reproduction objective d'une réalité objective qui se projette en lui, est avant tout miroir du factuel mondain, à la limite duquel se tient un sujet que Wittgens-

1. Cf. P. M. S. Hacker et G. Baker, *Language, Sense, and Nonsense*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 313.

tein tient à préserver et conçoit sur le modèle de l'œil dont rien dans le champ visuel n'indique l'existence. Il n'y a pas de dehors du langage, de vide intersidéral ; pas d'entités platoniciennes et autres objets logiques que représenteraient les constantes logiques dans le langage symbolique : celles-ci, on le sait, ne représentent *(vertreten)* pas. Les formes logiques, quant à elles, sont immanentes au langage (vision anti-platonicienne dirigée contre Russell), elles se montrent et n'ont pas besoin d'être saisies dans un acte de connaissance comme l'accointance de Russell : c'est la thèse du caractère implicite de la forme, aussi la logique n'a-t-elle nul besoin d'être une théorie portant sur une catégorie spécifiée d'entités. Les règles de la syntaxe logiques sont tout aussi implicites, elles se montrent dans le bon usage, sensé, du langage ordinaire, même si l'épaisseur concrète d'un langage empirique particulier voile le plus souvent les formes logiques. Ces formes ne peuvent, ni n'ont besoin de, faire l'objet d'une théorie, elles ne requièrent pas de métalangage qui les mentionnerait, c'est en usage, non en mention, qu'il faut les saisir : la logique prend soin d'elle-même, elle est autonome.

La vraie fonction de « je ». — On pourrait rapprocher le statut du sujet de celui des formes logiques immanentes, qui ne sont ni des objets ni des constituants de la proposition, et qui se montrent dans le langage. Comme ces formes, le sujet métaphysique a une capacité de configuration du discours comme semblent

Openmirrors.com

vouloir le dire les remarques sur les possessifs qui font entrer le Je en philosophie. Mais c'est surtout dans le cadre de la seconde philosophie de Wittgenstein que la subjectivité apparaît explicitement comme un trait immanent du langage dont la grammaire doit suffire au bonheur du philosophe. La question du sujet est désontologisée après le tournant grammatical de 1929-1930, et la tâche qui consiste à retrouver la vraie grammaire de « je » fait partie d'un combat qui n'est pas celui de nos contemporains (qui se demandent : est-ce que « je » est un indexical, est-ce qu'il réfère, est-il immunisé contre l'erreur, etc., mais Wittgenstein, qui est plus proche de Benveniste[1] et d'Ortigues, ne se pose pas avant tout ces questions) ; sauf dans certains emplois emphatiques de « je », stylistiquement marqués d'ailleurs, quand je dis « je », il n'est pas question à un titre essentiel de Moi ou de l'ego de la personne qui parle. Dire « je » institue un système de repérage et de centrage du discours, mais sans choisir quiconque, pas plus moi qu'un autre ou qu'une partie de moi, et en ce sens il ne nomme ni n'indique. En disant « je », *ipso facto* j'institue, tout en attirant plus ou moins à titre secondaire l'attention sur moi (comme l'élève qui lève le bras en classe), le point d'origine d'un système égo-

1. Pour Benveniste, toutefois, les déictiques constituent l'irruption du discours à l'intérieur de la langue, leur sens même fait allusion à leur emploi. Cet auteur tient une occurrence de « je » pour *sui*-référentielle. Il nous semble qu'on peut transcrire ces propriétés en langage wittgensteinien en disant qu'elles se montrent dans l'usage de « je ».

centré. Et comme le souligne Wittgenstein, « je ne choisis pas la bouche qui dit je », car il y a de la spontanéité et de l'automatisme dans cette émission verbale, pas plus que l'élève qui lève le doigt ne choisit ce doigt. Sans désigner ou nommer, dire « je » produit souvent aussi, à titre d'effet secondaire (peut-être essentiellement secondaire au sens d'Elster[1], c'est-à-dire non directement obtenu et voulu) un « effet-sujet » qui est un piège à philosophe[2].

Il est donc bien vrai que sans « je », comme l'a dit Nietzsche, il n'y aurait pas eu de métaphysique occidentale du sujet, mais Wittgenstein, lui, n'en reste pas là, il élabore une argumentation : le sujet comme effet de langage n'engendre une métaphysique chimérique que si l'on ignore la vraie grammaire de la subjectivité ; en avoir une vue synoptique nous empêchera d'induire et d'hypostasier un sujet spirituel là où il semble devoir se trouver un agent, un corps, que l'on ne trouve pas *(Cahier bleu)* ; car il doit y avoir un sujet du verbe penser tout comme il y en a un du verbe marcher (un parallélisme qui égare, selon Wittgenstein).

La vraie fonction de « je » est de cadrer le langage autour d'un point qui est l'origine d'un système de

1. Cf. Jon Elster, *Le laboureur et ses enfants,* trad. franç. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1985.

2. Cf. Ortigues : le Je a « une portée immédiatement existentielle ». L'indice je n'est pas rétrospectif, il ne rappelle pas du déjà nommé, il est au contraire essentiellement prospectif ; on peut dire qu'il annonce un verbe. Pareillement chez Wittgenstein, dire « je » est une amorce, il annonce le développement ultérieur du discours ou l'action à accomplir.

Openmirrors.com

coordonnées ; la grammaire de « je » doit mettre en évidence le fait que son énonciation se déplace d'un locuteur à l'autre et « tourne », chacun pouvant être le centre à son tour, conception démocratique qui s'oppose à la version despotique d'avant. Si « je » indique quelque chose, c'est l'origine d'un système, non un point quelconque situable grâce à ces coordonnées ; mais il l'indique moins qu'il ne l'*instaure,* et par le fait même il annonce toute une série de conséquences de cette institution. C'est faute d'une vue synoptique de la grammaire de « je », dirait Wittgenstein, que les philosophes (par ex. aujourd'hui J. Perry) cherchent à lui assigner une fonction indexicale, même s'il en a bien une, nous semble-t-il, mais à titre dérivé et secondaire (« je » est moins chargé de valeur indexicale que « ceci »). Cette valeur désignative s'efface derrière l'effectuation d'un acte de langage dont « je » a l'exclusivité : imposer un centre du discours qui se déplacera au prochain acte d'énonciation que je ne ferai pas moi-même.

Mais, rappelons-le, ce privilège qu'a chaque occurrence de « je » d'instaurer le point d'origine d'un système de coordonnées, je ne puis le formuler[1]. Grammaticalement parlant, la subjectivité dans le langage donne au locuteur qui dit « je » une importance sans pareille : par le simple fait de dire « je », celui-ci peut effectuer certains coups spécifiques dans les jeux de langage ; ce privilège n'est que temporaire, chacun à

1. *Remarques philosophiques,* p. 87.

son tour peut l'obtenir s'il prend la parole et dit « je ». « Je » est donc un instrument du langage qui permet de placer et de faire varier d'un locuteur à l'autre le centre d'un système de repérage, il est à ce titre une propriété fondamentale du langage, même si en toute rigueur il est éliminable. En revanche je ne puis énoncer dans mon langage le privilège que j'ai d'en être provisoirement le centre. Déjà dans le *Tractatus* je ne pouvais représenter dans mon langage les conditions de ma représentation (Pears), et comme il n'y a pas non plus de métalangage pour les y énoncer, elles peuvent seulement se montrer à même le langage ; de la même façon, je ne peux exprimer dans mon langage le point origine des coordonnées qu'instaure une occurrence de « je », il ne peut que s'y montrer. Rappelons que dans le *Traité* la proposition ne pouvait porter sur elle-même, une fonction ne pouvant se prendre comme argument dans une *Begriffschrift* bien pensée, conforme aux interdits frégéens, ce qui, selon Wittgenstein, permet de congédier la théorie des types de Russell (3.332-3).

Cela n'épuise évidemment pas la question de la subjectivité dans le langage chez Wittgenstein, dont un aspect important est la question de l'expressivité des verbes psychologiques employés à la première personne du présent et qui perdent ce caractère, redevenant descriptifs, au passé ou à la troisième personne du présent. « Je » et « maintenant » sont liés dans leur emploi, ils servent à configurer le discours, ils impliquent une « notation », plus qu'ils ne désignent. Notre

Openmirrors.com

langage a un *style* subjectif. Et si dire « je » attire l'attention sur moi, c'est au même titre que le fait pour l'élève de lever le bras, le « je » sort automatiquement et spontanément de ma bouche ; non seulement je ne choisis pas la bouche qui dit « je » (je me manifeste certes en disant « je ») mais j'attire plus l'attention sur ce que je dis que sur moi. La question de la référence directe ou indirecte, qui est celle de Russell, n'est pas la question essentielle ou la plus pertinente pour Wittgenstein. La valeur de « je » comme de « maintenant » est de configurer le langage à partir d'un point, et en ce sens le je n'a pas de rapport privilégié ou privé avec le soi. Si Wittgenstein est assez loin de la théorisation actuelle des indexicaux, il se rapproche d'une prise de conscience de la valeur performative de certaines énonciations.

Si le *Traité* nous oblige à « concevoir une pensée sans sujet pensant », pour reprendre le mot de Bouveresse (on a bien vu les raisons de cette dépsychologisation du sujet qui s'y opère), la philosophie des jeux de langage nous oblige, à partir de la *Grammaire philosophique* et du *Cahier bleu,* à nous préoccuper des *actes* du langage, de la valeur instrumentale ou du rôle grammatical de certaines parties du discours comme « je ». Dire « je » contribue-t-il sémantiquement aux phrases où il figure, et si oui en quoi ? Le pronom Je a des propriétés linguistiques spéciales plus tard repérées par Benveniste[1] : polarité des personnes je et tu ; absence de

1. *Questions de linguistique générale,* Paris, Gallimard, 1966.

concept de je englobant tous les « je » qui s'énoncent à tout instant dans les bouches de tous les locuteurs au sens où il y a un concept d'arbre : une occurrence de « je » ne dénomme donc aucune entité lexicale. Toutefois, contrairement à ce que soutient Benveniste, « je souffre », « tu souffres » et « il souffre » n'ont pas « en commun la description d'un même état » attribué tantôt à moi tantôt à toi tantôt à lui. Wittgenstein refuse, nous l'avons vu, de poser une fonction propositionnelle « x a mal aux dents » où les valeurs de x seraient au même titre et de la même façon je, tu, il (*Cours, 1930-1933,* notes de Moore, p. 307), son égologie psychologique étant axée au contraire sur l'asymétrie de la première et de troisième personne dans le cas des verbes psychologiques à l'indicatif présent.

En tout cas, même si « je » référait directement, ce ne serait pas cette propriété qui motiverait son emploi, et c'est ce que Wittgenstein cherche à nous faire comprendre. Une phrase égologique exprime-t-elle un fait égologique ? Il semble que non, et c'est presque à l'insu de l'égologue qu'elle indique sans l'énoncer explicitement qui est la personne qui parle. On fait grand cas aujourd'hui du fait que certains emplois de « je » ne permettent pas l'échec de la référence ; mais cela ne veut pas dire que c'est cette immunité qui motive son emploi. Même si dire « je suis LW » peut évidemment servir à affirmer l'identité d'une personne, en l'occurrence moi si je suis LW, ce n'est en tout cas pas une personne qui a fait l'objet d'un tri, qui a été choisie et discriminée parmi d'autres, qui lui sont

Openmirrors.com

opposables. Dire « j'ai mal » n'est en première intention pas une auto-attribution de douleur même si de fait elle en implique une ; dire « j'ai mal » n'est ni parler de moi ni m'attribuer une douleur à moi-même. Dire « j'ai mal » est une extension, verbale et articulée, du cri de douleur ou du gémissement qui sort spontanément de ma bouche, et constitue « un nouveau comportement de douleur » par rapport au cri, plus élaboré, et dont l'enfant doit acquérir l'usage ; « dire "j'ai mal" n'est pas plus un énoncé sur une personne particulière que ne l'est le fait de gémir » *(Cahier bleu),* « je ne nomme par là aucune personne. Pas plus que je n'en nomme une quand je gémis de douleur. Bien que les autres puissent reconnaître aux gémissements qui ressent des douleurs » (*Recherches,* § 404). Et « l'homme qui crie de douleur ou qui dit qu'il a mal », ce qui revient presque au même, « ne choisit pas la bouche qui le dit », affirme le *Cahier bleu* (p. 68), la connexion entre ce que je dis et ma bouche, ou entre mon gémissement et ma bouche est empirique et rigide, ce qui confère une automaticité à la façon dont cris et paroles égologiques sortent de ma bouche (Pears). C'est la rigidité de cette connexion qui crée la prétendue « immunité à l'erreur » dont Descombes a bien montré qu'elle représente « un compromis incohérent entre deux situations incompatibles » (*op. cit.,* p. 153). Que l'emploi de je soit garanti contre l'échec de la référence (sa « super-référentialité »[1]) n'est pas ce qui intéresse le

1. Comme dit J. Glock, *op. cit.,* p. 337.

plus Wittgenstein dans la grammaire de la première personne. Il y a en tout cas moins de différence fonctionnelle et comportementale entre gémir et dire « j'ai mal » qu'entre dire « j'ai mal » et dire « je m'attribue une douleur ». L'attribution de douleur à soi-même n'est qu'un effet secondaire de l'énoncé « j'ai mal », elle n'est pas ce que je veux dire en première intention dans cet énoncé qui est essentiellement, sinon purement, expressif (car il a peut-être une faible valeur descriptive, minorée par Wittgenstein). L'emploi de « je » montre en outre à l'auditeur ce que l'énoncé égologique *ne dit pas,* à savoir qui parle ; l'identité du locuteur se laisse voir dans son occurrence même, sans qu'il y ait là un rapport de désignation[1], s'il est bien par ailleurs un *token*-réflexif. On retrouve dans un nouveau contexte la monstration réflexive du *Traité,* qui permet de faire l'économie de moyens langagiers supplémentaires (la montée sémantique dans le *Traité,* ici une explication collatérale) ; qui parle est manifesté dans l'occurrence de « je ». Le sujet « je » y est d'ailleurs en usage, non en mention, « je » ne pouvant se mentionner lui-même sans perdre son caractère de sujet en usage. Les occurrences (*vs* le type) de « je » ont une valeur monstrative (il s'agit d'un « se montrer ») : c'est peut-être la raison pour laquelle la métaphysique du sujet ou les philosophies de la conscience sont tombées dans le piège de la réflexivité si bien dénoncé par

1. Voir O. Ducrot et J.-M. Shaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage,* Paris, Le Seuil, 1995, p. 310.

Openmirrors.com

Descombes. Mais ce qui à notre sens est à l'origine de cette méprise est l'absence de distinction entre ce que dit un énoncé égologique et ce qui s'y montre. Il y a bien ici en un sens réflexivité, mais pas au sens des philosophies de la conscience, il y a *token*-reflexivité (au sens de Bar-Hillel), manifestation réflexive du sujet dans chaque occurrence de « je ». En tout cas Descombes a certainement raison de mettre au compte de l'illusion référentialiste et de l'absence de considérations pragmatistes (interlocuteurs, situations d'énonciation, contexte) les erreurs des philosophies du sujet et de la conscience. Il n'est pas étonnant que Wittgenstein, si attentif à la grammaire, ne soit pas tombé dans ces pièges, et ait tenté au contraire de défaire l'illusion référentialiste en appelant la grammaire à la rescousse. Du coup, il n'a pas eu à faire – mais plutôt eu à défaire – une philosophie du sujet comme instance fondatrice se donnant elle-même dans l'évidence, tout en ne cessant de traiter la question du sujet et de la subjectivité en la prenant sous différents angles, mais toujours sur un mode grammatical : l'ego comme origine d'un système de coordonnées, grammaire du langage égo-psychologique (asymétrie des personnes, expressivité de la première personne, redondance de « je » dans « j'ai mal »), non-référentialité de « je » dans certains usages cruciaux, critique de l'introspection jamesienne et de la réflexivité dans le *Cahier bleu,* argument du langage privé et défaite du solipsisme dans les *Recherches,* usage performatif de certaines phrases égologiques...

On fait grand cas aujourd'hui de la problématique de l'indexicalité notamment dans la version donnée par John Perry. Or, si on peut rapprocher à bon droit. Perry de Wittgenstein, c'est à propos de l'analyse d'énoncés comme « je vois » : s'inspirant de l'auteur du *Traité,* Perry fait valoir, comme l'écrit Jérôme Dokic dans *Qu'est-ce que la perception ?,* que, dans le cas des énoncés perceptifs comme « je vois », « le contenu de la perception est perspectival, au sens où le monde perçu nous est présenté d'un certain point de vue, et néanmoins impersonnel, au sens où ce point de vue n'est pas explicitement représenté dans la perception » ; « La perception nous présente des régions (ma droite, ma gauche) sur un mode égocentrique indépendamment d'une représentation explicite du sujet et des parties de son corps physique. » Notons par ailleurs que l'impossibilité de décrire dans mon langage son privilège par rapport à ceux qui ont pour centre d'autres hommes *(Remarques philosophiques)* n'est pas sans lien avec une impossibilité, soulignée pour la première fois par Peirce (avec référence au paradoxe des objets symétriques de Kant), de se passer d'indexicaux pour compléter un texte ou une description de type géographique ou topologique, ou pour distinguer la droite de la gauche ; selon les *Remarques,* en effet, « seule l'application distingue réellement entre les langages ; abstraction faite d'elle, tous les langages sont d'égale valeur. – Tous ces langages ne représentent qu'une chose unique, incomparable et ne *peuvent* représenter rien d'autre (les deux façons de les considérer conduisent

Openmirrors.com

forcément au même résultat : la première, selon laquelle ce qui est représenté n'est pas une chose parmi d'autres, n'admet rien qui lui soit opposable ; la seconde, selon laquelle je ne puis formuler le privilège de *mon* langage) » (p. 87).

Il y a bien une intuition juste dans ce que disent et la légende du *Cogito* et Benveniste, l'un parlant de l'acte d'autoposition du sujet dans le *Cogito* et l'autre de l'acte d'appropriation de la langue entière par le locuteur qui dit « je » ; mais la première caractérisation de l'acte est inexacte, et la seconde n'est peut-être pas suffisante. Une phrase égologique est souvent un acte de langage (cas de la promesse, du pari, de l'ordre, etc.), et le sujet à la source de cet acte est aussi ce qui s'y instaure comme le centre du langage et de l'expérience. Ainsi, tout comme Descombes parle d'institution du sens, nous pourrions parler, dans une autre perspective que celle de J. Perry et de son « fichier mental », d'une *institution du sujet* à force d'actes de langage égologiques. Le langage constitue le « je » en sujet et ce sujet lui reste entièrement immanent comme centre institué d'un système de repérage. Cet acte de langage revêt à un titre essentiel une dimension collective et sociale : il vaut pour la communauté de parole et tout d'abord à l'adresse de l'interlocuteur. Si en outre on tient compte de la dimension d'engagement et d'acceptation de la responsabilité dont Peirce affirme la présence en tout acte de langage, on peut noter qu'elle est éminemment impliquée dans l'usage de « je ». Si Wittgenstein a eu raison d'opposer la valeur expressive des phrases psy-

chologiques à la première personne du présent à la valeur descriptive d'autres énoncés, il y a par ailleurs dans les usages de « je » autres qu'expressifs une valeur d'engagement si grande qu'il est de peu d'intérêt de se demander si « je » est un indexical ou s'il réfère, car cela relève encore d'une conception représentationnelle du langage ; dans une conception performative de « je », il n'a nul besoin de référer pour être compris.

Les pratiques égologiques et leur grammaire

Au début des années 1930, Wittgenstein a exploré la voie strawsonienne du langage « sans propriétaire » *(no ownership theory)*. Comme l'a remarqué Strawson, le dualisme cartésien et la théorie du « non propriétaire » (du langage sans sujet) constituent deux réponses à la question de savoir pourquoi l'on peut attribuer des caractéristiques psychiques et corporelles à la même chose. Soit en effet on est dualiste, soit on supprime le sujet qui serait derrière le langage. C'est à ce moment, nous l'avons vu, que Wittgenstein reprend volontiers le fameux « ça pense » de Lichtenberg cher à Nietzsche dans sa critique du *Cogito* comme préjugé grammatical (*Leçons* de 1930-1933, notes de Moore). Le 2 août 1916, Wittgenstein se demandait déjà si le sujet de la représentation n'était pas une pure « superstition ». Dans le *Tractatus,* il doit être question du sujet en philosophie, mais de façon non psychologique, et pas du sujet de la représentation. « Il est vrai que le

Openmirrors.com

sujet connaissant n'est pas dans le monde ; il n'y a pas de sujet connaissant », tout comme il n'y a pas de sujet du langage, lequel semble opérer de façon automatique. Rien dans l'expérience ne permet de supposer qu'elle est l'expérience d'un sujet. Distinguons ici deux aspects de la fonction-sujet : le sujet configure son langage et son expérience par le fait de dire « je », et il est la condition de cette expérience qui en fixerait les règles de représentation. Le second aspect, qui n'est pas explicitement abordé dans le *Traité*, émerge dans les manuscrits du début des années 1930 (le je comme point d'origine d'un système de coordonnées). Le sujet y est moins centre du monde que référence permettant de caractériser la position de tout objet par rapport à lui. On retrouve le sujet-point de *Tractatus* mais réévalué sous la forme d'un sujet-point d'origine qui est condition de possibilité de toute localisation, et en tant que tel non situable.

Laissant de côté l'idée de possession que semble impliquer la notion de sujet (le solipsiste dit bien en effet : « Le monde est mon monde »), mais qu'elle n'implique pas en fait (il n'est pas plus le propriétaire de son expérience que l'œil n'est celui du champ visuel), revenons sur la connexion du sujet et de son monde, déclarée *a priori* par Wittgenstein. C'est au début des années 1930 que, poursuivant le thème tractatusien du sujet comme point sans extension, il propose de distinguer, dans la connexion entre l'œil et le champ visuel, un niveau empirique et un niveau logique ; le point d'origine est dans une relation

logique, et non empirique avec le monde. La distinction entre connexions empirique et logique est claire : l'œil physique est dans une connexion empirique avec le champ visuel ; en revanche, l'œil du champ visuel, parfois nommé œil géométrique, est avec lui dans une relation logique. On pourrait dire, en anticipant un peu sur le vocabulaire de Wittgenstein, que cette connexion fait partie de la grammaire de la vision, non pas du phénomène empirique de la vision, mais de notre description de la vision. Le *Tractatus* disait déjà, en 5.1362 : « La connexion entre le savoir et le su est celle de la nécessité logique », et le fait que cette connexion soit de nature logique est précisément une des raisons pour lesquelles il ne saurait y avoir de sujet connaissant. Un tel sujet n'apporterait rien à cet égard. Ces textes du début des années 1930 nous font comprendre rétrospectivement certains thèmes du *Tractatus*, notamment la disqualification en philosophie d'un sujet de la représentation qui serait en connexion empirique avec le connu. Dans le cas de la volonté éthique en revanche, le sujet comme point devient un point de perspective. Mais encore une fois ce sujet éthique n'intervient pas dans le *contenu* de l'expérience, mais sur sa forme ou ses limites, pour lui donner ou non une connotation heureuse. Le sujet reste un point, mais un point qui situe et qui n'est pas situable. Au début des années 1930, chacun d'entre nous devient un centre de perspective chaque fois qu'il dit « je » ; en disant « je », je dispose le monde autour de moi. Du *Tractatus,* qui en fin de compte sauve le sujet métaphy-

Openmirrors.com

sique, à sa seconde philosophie, Wittgenstein élargit considérablement la portée de sa recherche sur la subjectivité, mais il n'y est plus question du sujet que par rapport à son immanence au langage et dans le cadre d'une enquête grammaticale.

Une mise au point s'impose sur l'accusation du béhaviorisme parfois portée contre le *Tractatus* et la seconde philosophie de Wittgenstein. Né en Russie avec l'école de réflexologie, le béhaviorisme se développe aux États-Unis dans l'entre-deux-guerres ; il a beaucoup d'influence sur les membres du Cercle de Vienne qui adoptent sur le sujet une perspective béhavioriste et physicaliste. Wittgenstein n'est nullement béhavioriste dans le *Tractatus,* il parle du sujet en un sens bien identifié. Il est peut-être plus proche d'un anti-internalisme dans sa critique du mentalisme et de l'hypostase du sujet dans le *Cahier bleu* ; mais il nie moins l'existence des états ou des processus mentaux qu'il ne récuse plutôt le rôle explicatif qu'on veut leur donner en philosophie, il n'est donc pas un externalisme dogmatique ; en acceptant leur existence, il se distingue nettement des behavioristes. Par exemple, Wittgenstein ne nie pas que la douleur soit bel et bien réelle – quoi de plus réel qu'une rage de dents ? –, il maintient surtout qu'elle n'est pas séparable de son expression, d'abord comme cri – une réaction naturelle – puis comme langage articulé, appris. Si béhaviorisme il y a, le second Wittgenstein n'en fait qu'un usage critique et non dogmatique contre le mentalisme naïf. C'était le tort du *Traité* de réduire le langage

pourvu de sens au langage factuel ne pouvant capter que le corps relié au Je. Mais la tentative éliminativiste du début des années 1930 fait place quelques années plus tard à un argument anti-référentialiste, plus dur, contre le *Cogito* dans le *Cahier bleu* : le langage nous pousse à postuler un agent de la pensée, car lorsque je marche, il y a un marcheur (mon corps), donc quand je pense, j'incline à croire qu'il y a un penseur, mais ce penseur ne pouvant pas être mon corps, j'en viens à poser un agent psychique de la pensée ; c'est une illusion induite par une tournure de notre langage.

Dans sa seconde philosophie, Wittgenstein élimine moins le sujet qu'il ne cherche à dégager le noyau de vérité d'expressions comme « je souffre » ou « mon langage » en étudiant leur grammaire ; il s'agit de ramener le mot « je » de son usage métaphysique à son usage ordinaire ; on en arrive au moment positif de l'enquête philosophique. Wittgenstein a pris ses distances vis-à-vis de la *Bildtheorie* du *Tractatus*[1] qui réduit la proposition à une image logique d'un fait, ou d'un état de choses du monde ; limitée à un rôle dépictif, représentationnel, elle est trop étroite pour rendre compte du tout du langage. Il se livre aussi à une critique en règle des objets du *Tractatus,* censés fournir la substance du monde : ils semblaient nécessaires à toute logique comme à toute ontologie, mais désormais ils sont remplacés par les objets standard, para-

1. Sans y renoncer tout à fait car il y a des usages dans lesquels les propositions sont bien des images des faits.

Openmirrors.com

digmes ou échantillons, qui calibrent le discours. Wittgenstein développe ainsi une triple critique, et de la théorie dépictive de la proposition, et de la conception des objets, et de la conception du langage comme calcul ou comme mécanisme. Commence à s'imposer l'idée – dans la *Grammaire philosophique* et le *Cahier bleu* – selon laquelle penser, c'est opérer avec des signes, qu'ils soient internes ou externes ; mais il ne s'agit plus d'opérations de *calcul*. Par ailleurs, en étudiant la grammaire de comprendre, de vouloir dire, de signifier, Wittgenstein combat une certaine forme d'internalisme : le mythe des significations comme contreparties mentales des signes, car la grammaire de ces verbes, étudiée « sur le terrain », s'avère être une grammaire des capacités ou des compétences. À la place des objets, Wittgenstein a posé un équivalent fonctionnel : échantillons, paradigmes (nuanciers de couleurs, étalons de mesure, etc., indestructibles comme l'étaient les objets du *Traité* et qui sont traités comme des « instruments du langage ») ; à la place de la notion de calcul, il impose celle de jeu de langage. Parler, c'est effectuer un mouvement dans un jeu de langage essentiellement public et qui associe actes de langage et autres actes sociaux. Car le langage est un art social, comme le déclare Quine, de l'autre côté de l'Atlantique, en bon disciple de Dewey.

Cette phase constructive de sa pensée va permettre à Wittgenstein de passer de sa critique du *Cogito* à une requalification de la subjectivité et à un intérêt bien compris pour la grammaire de celle-ci. Ce qui caracté-

rise en effet cette période de sa réflexion (seconde moitié des années 1930 et jusqu'en 1947 environ), c'est la tentative inachevée de constituer une grammaire des énoncés psychologiques comme expressions articulées qui prolongent les expressions[1] naturelles de la douleur ou de la joie, et qui, à l'opposé des propositions-images du *Traité,* ne sont ni vraies ni fausses, tout au plus sincères ou non sincères. Les « expressions » ou extériorisations sont la partie du langage la plus ancrée dans l'ordre naturel. L'enracinement du langage dans l'expression naturelle est un thème anthropologique récurrent[2], et ici comme souvent l'anthropologie vient à la rescousse de la grammaire, notamment de la grammaire de la subjectivité : quoi de plus subjectif qu'une plainte ? Ajouter l'expression d'un affect ou d'une sensation à un « je » imbibe toute la phrase d'une tonalité subjective sans égale dans le langage. L'alliage du « je » avec des verbes psychologiques au présent de l'indicatif produit donc des effets que le jeune Wittgenstein était loin de prévoir avec sa théorie du langage comme miroir du monde. Les extériorisations sont des extensions verbalisées du comportement naturel, par exemple de la douleur, et sont aussi qualifiées de nouveaux comportements de douleur ; le lien naturel entre la douleur et son expression primitive, qui est une

1. Notons que Bühler, qui n'était pas un inconnu pour Wittgenstein, avait déjà assigné une fonction *expressive* à une partie du langage.

2. *Recherches,* § 244.

Openmirrors.com

réaction instinctive à la douleur, se voit relayé par l'apprentissage (§ 244) : appris par l'enfant, le langage de la douleur fait partie de ces comportements, et prolonge les manifestations primitives sans être aucunement descriptif, à l'inverse du langage uniformément factuel, dépictif du *Traité*. Par le biais d'une *Äusserung* la douleur elle-même entre dans le jeu de langage de la douleur ; bien entendu pas comme un objet privé incommunicable, mais comme tonalité : il y a de la souffrance dans mes mots. La signification du mot « douleur » est donnée par tout le contexte du jeu de langage et non pas par la seule sensation de douleur[1]. Et le corps exprime cette douleur par des gestes ou des mimiques au lieu d'être un corps opaque qui cache l'intériorité d'autrui. Le sens des mots impliqués dans un jeu de langage est donné par leur usage concret dans ce jeu, il est fixé par la globalité du jeu où entre la détermination des circonstances, la signification apparaissant alors comme relationnelle et « sensible au contexte », selon le mot de Charles Travis.

Nous avons vu que le problème de la subjectivité était moins disqualifié que requalifié dans la seconde philosophie de Wittgenstein : après le tournant grammatical de 1929, la question du sujet passe de l'étude du solipsisme dans le *Tractatus* à celle de la grammaire de la première personne ; après la courte phase inter-

1. Ce que McDowell nomme « présence nue », en relation avec le Mythe du Donné, dans *L'esprit et le monde,* trad. franç. C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007.

médiaire de 1929-1930, période durant laquelle Wittgenstein a déjà rejeté le *Tractatus,* on en vient à un repositionnement grammatical du problème de la subjectivité, qui fait valoir l'asymétrie entre les énoncés en première et en troisième personne, c'est-à-dire entre les expressions et les descriptions. Dans la phase de transition, Wittgenstein cherche à exprimer la position particulière du sujet en invoquant le système de coordonnées dont il serait le point d'origine. Il prend conscience que la centralité du Moi est un fait de grammaire, utile à décrire pour nous guérir de la métaphysique du sujet. Le thème solipsiste du *Tractatus* mettait le Moi en valeur de façon absolue : tout tourne autour du sujet, qui est centre et source, et connecté *a priori* au monde ; mais à partir de 1929-1930 et après sa tentative d'élimination de « je », Wittgenstein impute à la grammaire les particularités de l' « ego ». Parti de l'égocentricité de l'expérience, il se dégage du solipsisme, dont il tente de se guérir par un essai de béhaviorisme éliminatif, puis il tourne contre lui sa critique du langage privé. Le privilège de l'ego n'a rien de métaphysique, il est grammatical.

Revenons sur l'expérience de pensée du langage sans « je » qui présenterait l'expérience immédiate d'un point de vue entièrement objectif : « Ce qu'il y a de logiquement essentiel à cette présentation n'en serait pas altéré, et une telle variation le ferait apparaître comme tel »[1] ; tout se passe comme si l'occurrence de « je » n'ajoutait

1. Cf. J. Benoist, *op. cit.*

Openmirrors.com

rien ou comme si son retrait n'ôtait rien au discours, qu'on peut traduire sans reste en un langage objectif. Wittgenstein en discute avec le Cercle de Vienne. La tentative consistait à voir si on pouvait éliminer « je » du langage : faut-il dire « j'ai mal aux dents » ou « LW se comporte comme si "il y avait mal aux dents" » ? Dans le second cas, on voit que l'on a besoin d'un point de comparaison pour éliminer le « je ». C'est l'apologue du langage fixé par le despote oriental[1]. L'enjeu est de voir quelles sont les raisons qui poussent à donner au « je » un tel privilège dans notre langage qu'on en puisse tirer toute une métaphysique du sujet, laquelle trouve sa dernière expression, quasi négative, dans le *Traité*. Par exemple quelqu'un dit, quand il a mal aux dents : « Il y a mal de dents », et on peut énoncer la même chose en troisième personne en disant : « Untel se comporte comme LW lorsqu'il y a mal de dents. » On a alors l'impression d'avoir démystifié le « je » : il est superflu pour ce qui est de décrire l'expérience ; plus tard, Wittgenstein verra en lui un « instrument du langage », dont le fonctionnement diffère de celui des noms propres, dissipant ainsi l'illusion référentialiste. Noms et « je » rendent des services différents dans le langage.

L'usage expérimental d'un langage impersonnel me dissuade en tout cas de voir dans « je suis le seul à savoir ce que je souffre » une description d'état psychique. Cette proposition qui passe pour *métaphysique*

1. Cf. les *Remarques,* p. 88-89 (et *Wittgenstein et le Cercle de Vienne,* p. 49-50).

s'avère être une *règle de grammaire* liant les concepts moi, seul, souffrir et savoir. Cette règle fixe l'usage de certains concepts ; c'est donc, littéralement, une pseudo-proposition (une règle ne pouvant être ni vraie ni fausse). Si je parle un langage impersonnel, je serai moins tenté de prononcer ce genre de phrase, et plus généralement de postuler un ego, un bénéfice thérapeutique déjà annoncé dans les *Carnets* : si quelque conscience que ce soit s'étend à tous les corps humains, alors nous ne serons plus aucunement tentés d'user du terme « ego », ou de l'employer comme s'il impliquait un quelconque privilège (le problème étant alors qu'on passe alors d'un « ego » – terme comptable, individué –, à un « ego » – terme de masse[1]). Le corps humain, soutient Wittgenstein en 1916, est « une partie du monde parmi d'autres... Qui voit cela ne voudra pas faire une place privilégiée à son corps ou au corps humain » (2.9.16). Les textes du début des années 1930 sont une nouvelle version de cet argument, dénoncent à nouveau ce favoritisme qui a partie liée avec la tentation solipsiste ; mais comme le retrait de « je » ne change rien à l'information transmise par le langage, à la présentation de l'expérience, il est indifférent de le laisser ou de le garder. « Je » est neutralisé comme ne faisant pas partie de ce qui est essentiel à la présentation d'un fait dans une proposition. Tout en étant « un des modes de présentation les plus égarants qui soient »...

1. Cf. David Pears, *La pensée-Wittgenstein*, p. 157.

Openmirrors.com

Il existe en fait trois possibilités pour éliminer la première personne de ce genre d'énoncés psychologiques[1] : premièrement, un individu peut être utilisé comme centre opératoire ; deuxièmement, je peux moi-même être le centre permanent et exclusif, ce qui fait que si je dis « j'ai mal », la douleur n'a de sens que pour moi ; troisièmement, n'importe qui peut être autorisé à se considérer comme le centre du langage, l'origine du système de coordonnées, et ici on se rapproche de la position de Benveniste dans son article « Le problème de la subjectivité dans le langage » (à chaque fois que je dis « je », je m'approprie la langue entière, qui est centrée autour de ce « je ») : n'importe qui peut, chacun à son tour, fonctionner comme le centre permanent et exclusif du langage et de l'expérience. Or, parmi toutes les langues utilisables, il y en a une qui est distinguée : c'est celle dont *je* suis le centre. Comme le dit Wittgenstein, « parmi tous les langages [...], celui qui m'a comme centre a une position spéciale ; il est particulièrement adéquat ; comment puis-je représenter correctement sa supériorité en mots ? » ; impossible, répond-il. Je ne puis dans mon langage exprimer la position spéciale du langage qui m'a comme centre. La position particulière du langage qui m'a comme centre par rapport à d'autres langages possibles échappe au langage et ne peut que se montrer en lui. Ainsi, en un sens, l'ego s'efface au moment

1. J'emprunte cette analyse au *Mythe de l'intériorité* de Bouveresse, p. 363.

même où il veut affirmer son privilège. Encore une fois, on peut se demander ce qu'ajoutent alors les marqueurs de subjectivité au langage objectif qui présente mon expérience. Sont-ils redondants si leur ajout n'introduit en fait aucune erreur dans le langage objectif, aucune référence à quoi que ce soit qui ne serait pas sauf à croire en la référentialité de « je », ce qu'exclut Wittgenstein : « Le discours subjectif n'est pas faux, il est strictement équivalent du point de vue logique à son substitut objectif idéal. »[1] Le « je » n'a aucun point de référence dans la factualité, le subjectif n'est rien de factuel, le langage peut donc se passer du je. Finalement, quelle est la leçon à tirer de cette expérience ? C'est que le langage physicaliste ou béhavioriste sans « je » est possible ; mais c'est un langage de despote oriental. Cette expérience de pensée fait écho au béhaviorisme du Cercle de Vienne et à sa tentation récurrente de paraphrase physicaliste. Finalement, plutôt que de montrer que l'on peut se passer de « je », l'expérience montre quelles sont les *raisons* qui nous poussent à dire « je » et à ne pas éliminer ce mot de la langue. Reste qu'il y a danger à l'employer, surtout si on en fait un usage référentiel, car on tendra à lui chercher un référent. Or, dira le *Cahier bleu,* la référence de « je » n'est pas le corps, c'est un référent mental, l'*ego,* celui-là même qui dit *« sum »* ; donc l'emploi de « je » avec le verbe « penser » n'est pas innocent, il crée l'illusion que l'on fait référence à quelque chose de non

1. *Ibid.*

Openmirrors.com

corporel qui siège dans notre corps, dans notre tête. « Nous ne pouvons pas substituer à "je" une description », écrit Wittgenstein. La distinction qu'il introduit incidemment n'est pas celle de Frege entre sens *(Sinn)* et référent *(Bedeutung)* ; c'est la différence entre divers outils grammaticaux. Même si je suis LW, « je » et « LW » ne sont pas le même outil grammatical, ils ne sont pas substituables l'un à l'autre, ne fonctionnent pas de la même façon (ce que confirmeraient linguistes et grammairiens)[1]. Plus encore, le « je » n'est en toute

1. « Le mot "je" ne signifie pas la même chose que "LW" même si je suis LW, et il ne signifie pas la même chose que l'expression "la personne qui parle en ce moment". Mais cela ne veut pas dire : que "LW" et "Je" renvoient à des choses différentes. Tout ce que cela veut dire est que ces mots sont des instruments différents dans notre langage » (*Cahier bleu,* p. 67). Notons que dans le *Cahier* Wittgenstein introduit une distinction entre usage subjectif (« j'ai mal au dents ») et usage objectif (« je me suis cassé le bras ») de « je » dont il ne se servira plus ensuite.

« "Je" ne nomme pas une personne, "ici" un lieu, "ceci" n'est pas un nom. Mais ils sont en relation avec des noms. Des noms sont expliqués au moyen d'eux. Il est également vrai que la physique est caractérisée par le fait qu'elle n'emploie pas ces mots » (*Recherches,* § 410).

Dans les *Remarques,* p. 93, Wittgenstein introduit une différence entre deux usages de « je », l'un en première, l'autre en troisième personne : « "J'ai mal" est, dans le cas où j'utilise la proposition, un signe d'une toute autre espèce qu'il ne l'est pour moi dans la bouche de quelqu'un d'autre ; et cela pour la raison que dans la bouche de quelqu'un d'autre, il est pour moi dénué de sens aussi longtemps que je ne sais pas quelle bouche l'a prononcé. Le signe propositionnel ne consiste pas en pareil cas dans le son, mais le fait que cette bouche produit le son. Alors que dans le cas où je le dis, ou le pense, le signe est le son seul. »

rigueur pas référentiel dans ce genre d'occurrence : en l'utilisant je ne dis rien à propos d'une personne qui serait moi, que ce soit dans « je pense donc je suis » ou dans « j'ai mal ». Dans ce dernier cas surtout, j'exprime ma douleur, je ne me l'attribue pas, même si on peut comprendre d'après mes paroles quelle est la personne qui souffre, c'est-à-dire moi. Dans ce cas d'expression d'une sensation, « je » n'est pas référentiel, même si la référentialité est un usage dérivé possible de « je ». « J'ai mal » et le gémissement sont donc selon Wittgenstein relativement homogènes dans leur fonction, même si l'un est appris, l'autre inné, l'un articulé, l'autre inarticulé ; il y a aussi entre eux une différence d'élaboration. Mais l'un prolonge l'autre et tous deux font partie du « comportement de douleur ». Donc il n'y a pas lieu de poser un sujet à partir de « je pense » ou de « j'ai mal ». Dans les notes de Moore, Wittgenstein déclare que quand je dis « j'ai mal aux dents » et « il a mal aux dents », il n'y a pas là deux valeurs de « mal aux dent (*x*) », car on a affaire à une description d'un côté, à une expression de l'autre. « Ce n'est pas comme quand je vois dans la main d'un autre une bourse que j'ai auparavant vu dans la mienne. » Il ne faut donc pas projeter la grammaire du physique sur la grammaire du mental : je ne possède pas la douleur comme je possède un objet physique. Wittgenstein va même plus loin : selon lui, quand je dis: « J'ai mal aux dents », « en un certain sens, je ne sais pas du tout qui l'a ». Il n'y a en effet ni doute, ni négation possible ; donc strictement parlant il n'y a pas de savoir ; il n'y a dans les

Openmirrors.com

énoncés psychologiques en première personne aucun espace pour un savoir qui permette de dire : « Je sais que j'ai mal aux dents » ; « je sais » est redondant ou absurde : en disant : « J'ai mal aux dents », j'exprime un vécu immédiat. Je ne dis pas : « Telle personne, moi, a mal », mais je dis : « J'ai mal. » Je ne nomme alors personne ; je ne désigne pas quelqu'un, pas plus que quand je gémis, même si l'autre peut alors déterminer qui a mal. « J'ai mal » est une extériorisation, une plainte. Dire : « Il a mal » ou « j'avais mal » redevient par contre une description. En déniant au « je » un rôle référentiel dans le cas des phrases égo-psychologiques, Wittgenstein nous aide à comprendre comment nous sommes amenés à développer une métaphysique du sujet. C'est une pièce maîtresse de sa thérapie.

Un autre aspect de l'asymétrie entre « j'ai mal » et « il a mal » est le besoin que nous avons de critères pour attribuer une expérience mentale à quelqu'un : tout processus intérieur a besoin de critères extérieurs (cris, gémissements). Les critères comportementaux ne sont pas infaillibles (il peut arriver, à la marge, qu'autrui simule la douleur). « Il a mal » et « j'ai mal » n'ont pas la même grammaire, ils présentent une intéressante asymétrie : « Il a mal aux dents » est une information sur l'état de quelqu'un, il doit être vérifié par l'observation ; mais quand je dis : « J'ai mal », l'observation ne peut jouer aucun rôle, aucune vérification n'est requise, ce genre d'énoncé se place en réalité en dehors du vrai et du faux. L'asymétrie entre les personnes permet de récuser la réduction physicaliste des énoncés

comme « j'ai mal ». Car il est clair que l'introduction des énoncés psychologiques en première personne est une entorse au principe de vérification adopté par les membres du Cercle de Vienne à la suite de leur lecture du *Traité* (mais Wittgenstein n'a pour eux qu'une sympathie mitigée). La réduction behavioriste n'est pas intéressante pour lui, et elle ne permet pas en outre de distinguer entre douleur réelle et douleur simulée. L'observation des comportements n'en dit pas assez. Étudier la grammaire des énoncés psychologiques en première personne est une façon de montrer l'insuffisance de la paraphrase comportementaliste.

On voit le chemin parcouru depuis le *Tractatus*. Plutôt que de mettre en évidence le non sens du solipsisme, Wittgenstein préfère examiner la grammaire des mots employés dans son énonciation : le solipsiste n'est pas tant l'auteur d'une thèse portant sur la réalité que l'inventeur d'une nouvelle « notation », comme Freud quand il introduit la notion d'inconscient. On peut entrevoir dans ce que dit Wittgenstein une caractérisation esthétique du solipsiste : il y a un *style* solipsiste[1] ; le solipsiste a en fait entrevu la dissymétrie des personnes, mais il lui accorde trop de valeur, il ne comprend pas la nature grammaticale de ce privilège du je. Même dans sa seconde philosophie, Wittgenstein continue à dire au solipsiste qu'il vise une idée importante et juste, mais qu'il s'est arrêté en cours de route, c'est-à-dire qu'il n'a pas compris la nature gram-

1. *Recherches*, § 400.

Openmirrors.com

maticale de la remarque qu'il fait : c'est un éloge mesuré, le solipsisme est une « notation » qui peut égarer, tout comme la notation freudienne. Le solipsiste tient pour factuelle une vérité grammaticale ; il fait subir à l'asymétrie des personnes une transposition indue, métaphysique ou épistémologique. La critique du solipsisme a pris un tournant grammatical : le solipsiste se méprend sur la nature de sa remarque qui a pourtant une « vérité », étudions-la sous l'angle de la grammaire. Notre aptitude à l'égologie est un témoignage de l'immanence de l'ego au langage, sans qu'on ait besoin d'hypostasier à partir de « je » un sujet psychique substantiel sur le mode cartésien. Le pronom « je » nous renvoie moins à un hypothétique référent mental qu'à un trait immanent au langage qui permet de configurer celui-ci.

Si on combine la thèse de l'asymétrie avec la critique du langage privé, on voit qu'à force de grammaire, Wittgenstein arrive à décaper complètement la conception traditionnelle de la subjectivité et à liquider le solipsisme. Encore plus intéressante est l'idée qu'un énoncé comme « j'ai mal aux dents » n'exprime aucun *savoir* ; non par défaut, mais par excès : par excès de proximité du locuteur à sa propre douleur. Aucun espace ne se creuse entre moi et ma douleur pour qu'il soit sensé de dire que je sais que j'ai mal. Selon Wittgenstein, c'est une utilisation « bizarre » du mot « savoir » (*Cahier bleu,* p. 64) ; dire : « Je sais que j'ai mal aux dents » est un non-sens ou une plaisanterie (*Recherches,* § 246), ce qui contredit l'idée que cet énoncé est

cognitif et résulte d'un accès privilégié à soi-même. Si on exclut le mauvais usage du mot « privé » et si on reconnaît les particularités grammaticales du « je » dans les énoncés psychologiques, on est moins tenté d'être solipsiste ou de développer une métaphysique du sujet. L'hypothèse d'un langage privé comporte la revendication d'une voie d'accès privilégiée, d'une autorité dernière, d'un droit de propriété exclusif sur certains phénomènes psychiques. Plus tard, Wittgenstein développera, dans *De la certitude,* l'idée que, dans le cas de certains énoncés comme « je sais que j'ai mal », « je sais » est redondant car tout doute est d'emblée exclu[1]. Là où il n'y a pas de place pour le doute, il n'y a pas lieu de parler de savoir. « Je sais que j'ai mal » n'articule aucun savoir, faute d'une distance entre moi et ma douleur permettant l'usage du mot « savoir ».

Beaucoup d'illusions philosophiques concernant le mental viennent de ce que l'on coupe le langage de ses racines naturelles, des cris de joie ou de douleur ; dans le cas de la douleur, c'est particulièrement clair, et Wittgenstein nous reconduit à l'apprentissage des expressions verbales de la douleur à partir de nos réactions naturelles. Quand nous apprenons à dire : « J'ai mal », nous apprenons un nouveau comportement de douleur, le langage lui-même fait partie du comporte-

1. Cf. Sandra Laugier, « Le sujet de la certitude », *Wittgenstein. Dernières pensées,* dir. J. Bouveresse, S. Laugier, J.-J. Rosat, Marseille, Agone, 2002 : « La question de la certitude devient, du statut gnoséologique de certaines propositions, apparemment sujet de *De la certitude,* celle de l'accès à mon propre savoir », (p. 238).

Openmirrors.com

ment ; « j'ai mal » est une plainte qui n'exprime pas une relation de propriété entre une personne qui est moi et une chose que cette personne a. Quand je dis : « Je suis le seul à savoir si je ressens de la douleur », je ne décris pas un fait, mais j'énonce une convention, une règle d'usage de certains signes. Wittgenstein a cette belle image : « Les sensations sont privées » est pour lui une proposition de même statut que : « On joue tout seul à la patience » ; il n'y a rien ici de métaphysique, c'est une règle qui prescrit une certaine façon d'employer les signes concernés. L'énoncé d'une règle, c'est-à-dire d'une stipulation, n'est ni vrai ni faux et n'a pas de sens. Ce n'est ni un énoncé empirique ni une description factuelle. Wittgenstein va plus loin : souvent les propositions grammaticales d'aspect métaphysique donnent une illusion de profondeur – mais selon lui la fausse profondeur de la métaphysique masque en fait la profondeur – soulignée par Cavell – de notre besoin de conventions.

Quant à l'univers prétendument privé des sensations, à propos duquel on a construit toute une mythologie, Wittgenstein refuse de le dissocier de l'univers public des transactions langagières constatables. Notre langage ordinaire est parfaitement capable de prendre en charge nos impressions intimes, c'est-à-dire tout un aspect de la subjectivité, et de parler d'elles. En revanche, l'idée d'objet privé, qui résulte d'une projection de la grammaire physique sur la grammaire mentale, nous entraîne vers une mythologie de l'intériorité, sans jouer le moins du monde un rôle sémantique.

Mais évacuer la mythologie n'est pas récuser ce dont il y a mythologie, il n'y a donc pas de perte réelle : Wittgenstein veut supprimer non pas l'intériorité, mais le mythe qu'a engendré à son propos notre ignorance de la grammaire. Il s'attache à faire apparaître un sujet sans intériorité, délimité par ses usages grammaticaux. Et, dans sa critique du langage privé, il ne veut pas, comme l'a cru Strawson, nier que l'on puisse nommer et décrire des sensations ; on peut d'ailleurs très bien nommer et décrire toutes sortes d'objets plus insaisissables encore que les sensations, à condition d'en parler dans le langage ordinaire de la communauté. Notre langage, d'emblée public, est une *institution* héritée, il est toujours déjà appris par d'autres membres de la communauté de locuteurs. Pour donner un nom aux sensations « privées », il faut donc être plusieurs, tel est le paradoxe (apparent) de la position de Wittgenstein : pour nommer une impression, il faut non pas effectuer un acte privé de nomination par ostension, mais parler le langage de tout le monde.

Notre langage étant soutenu par une pratique commune constante qui le stabilise, le suivi collectif des règles grammaticales rend anodin le fait que certains termes ne soient pas utilisés référentiellement : la signification n'est fondamentalement pas issue de la référence (relation verticale), mais de l'usage au sein d'un contexte, qui est non seulement fait des circonstances de l'énonciation, mais aussi de la phrase, du texte, de la langue, de la culture de la communauté (relation horizontale). La signification est chose fluide qui s'attache

Openmirrors.com

latéralement aux phrases et à leur contexte. Dans des cas limite, comme celui du mot « joie »[1], où l'affect n'est pas localisé, mais répandu sur tout le corps, ce terme ne désigne ni un sentiment ni un comportement, mais, soutient Wittgenstein, sur ce point très radical, *ne désigne rien,* tout en étant signifiant de par son inscription dans un contexte plus ou moins large qui peut inclure des phrases, des cris, des gestes, des interjections. Ce cas, comme celui du mot « enchantement »[2], contribue à jeter un doute sur le paradigme référentialiste.

1. *Fiches,* § 487.

2. Dans ce passage des *Fiches,* Wittgenstein admet que le cas de la douleur est privilégié, il va toujours dans le sens de ce qu'il veut montrer, parce que la douleur « se distingue des autres perceptions sensorielles par une expression caractéristique. Elle s'apparente par là à la joie (qui n'est pas une perception sensorielle) » (§ 483). Le problème des sensations non localisées ou sans expression caractéristique complique la tâche de classement des concepts psychologiques, abordée dans ce passage.

Openmirrors.com

Conclusion
Une asymétrie qui résiste

On voit dès lors que si le thème de la subjectivité s'émancipe du cadre de discussion imposé tout d'abord par le solipsisme puis le béhaviorisme, et refait surface avec la grammaire de « je sais » tout à la fin dans *De la certitude,* il traverse l'œuvre de Wittgenstein d'un bout à l'autre, avec des inflexions diverses. Autour de lui se concentrent les problèmes majeurs de sa philosophie, et jusque dans sa dernière philosophie de la psychologie se confirme le refus d'un sujet psychologique déjà annoncé dans le *Tractatus.* Cette dissociation de la philosophie et de la psychologie eu égard au sujet atteste la continuité de la première et de la seconde, voire de la troisième *(De la certitude)* philosophies de Wittgenstein. Cette continuité se remarque entre autres à la persistance du thème de l'*asymétrie* liée à l'usage de la première personne des verbes psychologiques, quelle que soit la manière dont est envisagée cette asymétrie qui caractérise la subjectivité. Tout au long de son œuvre Wittgenstein essaie de donner de cette asymétrie, qui semble irréductible, une analyse adéquate. Après une première tentative : exprimer le fait que le monde est *mon* monde, une seconde va explorer les présupposés et

les conséquences de l'admission d'un langage privé des sensations : ce prétendu langage ne suivrait aucune règle. Si la subjectivité investit entièrement le langage dans des phrases comme « j'ai mal » qui sont des *Äusserungen,* ce n'est pas parce que j'aurais défini de manière privée mes termes de sensations, c'est parce que « j'ai mal » prolonge les expressions naturelles de la douleur en les transformant en mots du langage commun. « J'ai mal » exprime une sensation qui primitivement s'exprime sans recours à "je" (comme dans le gémissement), et dans un second temps seulement au moyen de "je", preuve que la tonalité subjective de nos émissions verbales et autres cris commence avant l'apparition de "je".

C'est la liquidation du solipsisme ; entre temps, notre auteur essaie de neutraliser l'asymétrie liée à l'usage de « je » en concevant un langage « symétrique » sans « je ». Mais l'irréductibilité de l'asymétrie qui caractérise l'emploi de « je » reparaît, et il s'avère que dire « je » a un rôle de configuration du discours, que n'a pas par exemple le nom propre. Une autre constante de la pensée de Wittgenstein est l'idée d'une subjectivité non psychologique, relayée par celle d'une psychologie dépsychologisée ou d'une philosophie de la psychologie. Cette perspective aide à concevoir qu'au lieu de poser un sujet substantiel à partir du *Cogito* (en attribuant fautivement un rôle référentiel à « ego »), il aurait fallu saisir que « je » signifie en contexte, latéralement, et que, si sujet il y a, il reste entièrement *immanent* au langage, et déterminé par des usages grammaticaux. La grammaire

Openmirrors.com

est riche d'enseignements notamment lorsqu'elle fait valoir que le mot « je » configure le discours en instituant un point d'origine d'un système de coordonnées et que le langage est le « lieu de la subjectivation »[1]. Quant à la fiction d'un langage privé consignant mes sensations et impressions personnelles, avatar du langage phénoménologique de 1929-1930, sa dissolution permet finalement de congédier le solipsisme et d'ouvrir la voie à une riche grammaire du mental et du subjectif : une exploration – non pas psychologique, mais phénoménale et grammaticale – du langage comportant des prédicats mentaux à la première personne du présent, et c'est alors que resurgit l'inéliminable asymétrie liée à la première personne, sous la forme d'une asymétrie entre la première et la troisième personne des énoncés psychologiques, entre les expressions – imprégnées de subjectivité – et les descriptions (objectives). L'affaire est-elle entendue pour autant ? Non car par la suite Wittgenstein se livre dans *De la certitude* à une ultime enquête grammaticale de l'expression « je sais » et du problématique sujet de la ou de l'in-certitude[2] en

1. J. Benoist, *op. cit.*

2. Le sujet est traité par Sandra Laugier dans deux chapitres de *Les mots de l'esprit,* et de *Wittgenstein. Dernières pensées,* où elle travaille l'idée de l'étrangeté du rapport à soi en relation avec le thème de la voix. Wittgenstein a consacré de nombreuses remarques phénoménologiques au rapport que nous avons à nos propres paroles, à notre propre voix, à la tonalité, familière ou étrange selon les cas, de nos mots. Sur les cas (non pathologiques) de dédoublement ou de scission *(Spaltung)* du *Ich,* voir notamment *Remarques sur la philosophie de la psychologie,* § 816 et 820.

réponse à Moore[1]. Reste un aspect du sujet comme sujet de la volonté qui est traité dans la *Conférence* sur la liberté de la volonté, dont on ne dira ici qu'un mot[2] : comme en réponse à Nietzsche qui argue, à l'encontre du *Cogito,* de la passivité de la pensée (une pensée vient quand elle veut, non quand je veux)[3], Wittgenstein déclare, et ce sera le mot de la fin, que « la main écrit ; elle n'écrit pas parce que l'on veut, mais ce qu'elle écrit, on le veut »[4]...

1. Cf. Vincent Descombes, « Wittgenstein sur le paradoxe de Moore », *Wittgenstein. Dernières pensées,* et Élise Marrou, *« De la certitude. Wittgenstein »,* Paris, Ellipses, 2006.

2. Le sujet est traité par Antonia Soulez dans l'ouvrage du même nom. Cf. V. Descombes, « L'action », D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II,* Paris, Gallimard, 1995.

3. Cf. Descombes, *Le complément de sujet,* chap. IV.

4. *Fiches,* § 586.

Openmirrors.com

PHILOSOPHIES

1. Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité (4e édition), *par Françoise Balibar*
2. Piaget et l'enfant (2e édition), *par Liliane Maury*
3. Durkheim et le suicide (4e édition), *par Christian Baudelot et Roger Establet*
4. Hegel et la société (2e édition), *par Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey*
5. Condorcet, lecteur des Lumières (2e édition), *par Michèle Crampe-Casnabet (épuisé)*
6. Socrate (4e édition), *par Francis Wolff*
7. Victor Hugo philosophe, *par Jean Maurel*
8. Spinoza et la politique (3e édition), *par Étienne Balibar*
9. Rousseau. Économie politique (1755), *par Yves Vargas (épuisé)*
10. Carnot et la machine à vapeur, *par Jean-Pierre Maury*
11. Saussure. Une science de la langue (3e édition), *par Françoise Gadet*
12. Lacan. Le sujet (3e édition), *par Bertrand Ogilvie*
13. Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach, *par Georges Labica*
14. Freinet et la pédagogie, *par Liliane Maury*
15. Le « Zarathoustra » de Nietzsche (2e édition), *par Pierre Héber-Suffrin*
16. Kant révolutionnaire. Droit et politique (2e édition), *par André Tosel*
17. Frankenstein : mythe et philosophie (2e édition), *par Jean-Jacques Lecercle*
18. Saint Paul, *par Stanislas Breton*
19. Hegel et l'art (2e édition), *par Gérard Bras*
20. Critiques des droits de l'homme, *par Bertrand Binoche*
21. Machiavélisme et raison d'État, *par Michel Senellart*
22. Comte. La philosophie et les sciences, *par Pierre Macherey*
23. Hobbes. Philosophie, science, religion, *par Pierre-François Moreau*
24. Adam Smith. Philosophie et économie, *par Jean Mathiot*
25. Claude Bernard. La révolution physiologique, *par Alain Prochiantz*
26. Heidegger et la question du temps (2e édition), *par Françoise Dastur*
27. Max Weber et l'histoire, *par Catherine Colliot-Thélène*
28. John Stuart Mill. Induction et utilité, *par Gilbert Boss*
29. Aristote. Le langage, *par Anne Cauquelin*
30. Robespierre. Une politique de la philosophie, *par Georges Labica*
31. Marx, Engels et l'éducation, *par Lê Thành Khôi*
32. La religion naturelle, *par Jacqueline Lagrée*
33. Aristote et la politique (2e édition), *par Francis Wolff*

34. Sur le sport, *par Yves Vargas*
35. Einstein 1905. De l'éther aux quanta, *par Françoise Balibar*
36. Wittgenstein : philosophie, logique, thérapeutique, *par Grahame Lock*
37. Éducation et liberté. Kant et Fichte, *par Luc Vincenti*
38. Le fétichisme. Histoire d'un concept, *par Alfonso Iacono*
39. Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation, *par Gérard Raulet*
40. Un droit de mentir ? Constant ou Kant, *par François Boituzat*
41. Les émotions de Darwin à Freud, *par Liliane Maury*
42. Le travail. Économie et physique, 1780-1830, *par François Vatin*
43. Bachelard et la culture scientifique, *par Didier Gil*
44. Leibniz et l'infini, *par Frank Burbage et Nathalie Chouchan*
45. C. S. Peirce et le pragmatisme, *par Claudine Tiercelin*
46. La déconstruction. Une critique, *par Pierre V. Zima*
47. Jeremy Bentham. Le pouvoir des fictions, *par Christian Laval*
48. Pierre Bayle et la religion, *par Hubert Bost*
49. Marcel Mauss. Le fait social total, *par Bruno Karsenti*
50. Mallarmé. Poésie et philosophie, *par Pierre Campion*
51. Maurice Halbwachs. Consommation et société, *par Christian Baudelot et Roger Establet*
52. Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement, *par Frédéric de Buzon et Vincent Carraud*
53. La causalité de Galilée à Kant, *par Elhanan Yakira*
54. Deleuze. Une philosophie de l'événement, *par François Zourabichvili*
55. Jean Cavaillès. Philosophie mathématique, *par Hourya Sinaceur*
56. Pascal. Figures de l'imagination, *par Gérard Bras et Jean-Pierre Cléro*
57. Pascal. Contingence et probabilités, *par Catherine Chevalley*
58. Vico et l'histoire, *par Paolo Cristofolini*
59. Diderot et le drame. Théâtre et politique, *par Alain Ménil*
60. Husserl. Des mathématiques à l'histoire, *par Françoise Dastur*
61. Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin, *par Laurence Renault*
62. Les « Principia » de Newton, *par Michel Blay*
63. Berkeley. L'idée de nature, *par Roselyne Dégremont*
64. Marx et l'idée de critique, *par Emmanuel Renault*
65. La différence des sexes, *par Geneviève Fraisse*
66. Fénelon et l'amour de Dieu, *par Denise Leduc-Fayette*
67. Montesquieu. Politique et richesses, *par Claude Morilhat*
68. Érasme. Humanisme et langage, *par Paul Jacopin et Jacqueline Lagrée*
69. Spinoza. Chemins dans l' « Éthique », *par Paolo Cristofolini*
70. Bertrand Russell. L'atomisme logique, *par Ali Benmakhlouf*
71. La finalité dans la nature. De Descartes à Kant, *par Colas Duflo*
72. Montaigne philosophe, *par Ian Maclean*
73. Kant. Histoire et citoyenneté, *par Gérard Raulet*
74. Hannah Arendt. Politique et événement, *par Anne Amiel*
75. Les stoïciens et l'âme, *par Jean-Baptiste Gourinat*

Openmirrors.com

76. Descartes. La géométrie de 1637, *par Vincent Jullien*
77. La tolérance. Société démocratique, opinion, vices et vertus, *par Patrick Thierry*
78. Machiavel. Le pouvoir du prince, *par Georges Faraklas*
79. Aristote. La justice et la Cité, *par Richard Bodéüs*
80. Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie, *par Joël Biard*
81. La philosophie de la nature de Hegel, *par Alain Lacroix*
82. Kierkegaard. Existence et éthique, *par André Clair*
83. Le scepticisme de Montaigne, *par Frédéric Brahami*
84. Montesquieu. Les « Lettres persanes », *par Céline Spector*
85. Les philosophies de l'environnement, *par Catherine Larrère*
86. Kant. Les idées cosmologiques, *par Paul Clavier*
87. Gottlob Frege. Logicien, philosophe, *par Ali Benmakhlouf*
88. Platon et la cité, *par Jean-François Pradeau*
89. William James. Empirisme et pragmatisme, *par David Lapoujade*
90. La Mettrie. Un matérialisme radical, *par Claude Morilhat*
91. Rousseau. L'énigme du sexe, *par Yves Vargas*
92. Moore et la philosophie analytique, *par René Daval*
93. Après Wittgenstein, saint Thomas, *par Roger Pouivet*
94. Le jeu. De Pascal à Schiller, *par Colas Duflo*
95. Dilthey. Conscience et histoire, *par Leszek Brogowski*
96. La « science nouvelle » de l'économie politique. François Quesnay, *par Philippe Steiner*
97. La sémantique de Davidson, *par François Rivenc*
98. Diderot et le matérialisme, *par Jean-Claude Bourdin*
99. Erwin Goffman et la microsociologie, *par Isaac Joseph*
100. Foucault et la folie, *par Frédéric Gros*
101. Buffon. La nature et son histoire, *par Amor Cherni*
102. Dostoïevski. Roman et philosophie, *par Michel Eltchaninoff*
103. Canguilhem et les normes, *par Guillaume Le Blanc*
104. Mach, un physicien philosophe, *par Xavier Verley*
105. Musique et philosophie à l'âge classique, *par André Charrak*
106. Les libertins érudits en France au XVIIe siècle, *par Françoise Charles-Daubert*
107. Descartes, Leibniz - Les vérités éternelles, *par Laurence Devillairs*
108. Schelling. De l'absolu à l'histoire, *par Pascal David*
109. Habermas et la sociologie, *par Stéphane Haber*
110. Gassendi, Pascal et la querelle du vide, *par Simone Mazauric*
111. Bichat, la vie et la mort, *par Philippe Huneman*
112. Bodin et la souveraineté, *par Jean-Fabien Spitz*
113. Rabelais : une anthropologie humaniste des passions, *par Emmanuel Naya*
114. Hegel. Temps et histoire, *par Jean-Marie Vaysse*
115. Aristote et la juste mesure, *par Marie-Hélène Gauthier-Muzellec*
116. Fichte et Hegel. La reconnaissance, *par Franck Fischbach*
117. Simondon. Individu et collectivité, *par Muriel Combes*

118. Clausewitz et la guerre, *par Hervé Guineret*
119. Bruno, l'infini et les mondes, *par Antonella del Prete*
120. L'homme et l'animal. La philosophie antique, *par Thierry Gontier*
121. Hume et la régulation morale, *par Éléonore Le Jallé*
122. Maine de Biran. Sujet et politique, *par Agnès Antoine*
123. Pensée symbolique et intuition, *par Michel Bourdeau*
124. Le rythme grec d'Héraclite à Aristote, *par Pierre Sauvanet*
125. G. T. Fechner, le parallélisme psychophysiologique, *par Isabelle Dupéron*
126. Aristote. La Métaphysique, *par Annick Jaulin*
127. La chimie selon Kant, *par Mai Lequan*
128. Atome et nécessité, *par Pierre-Marie Morel*
129. Avicenne. L'âme humaine, *par Meryem Sebti*
130. Le goût. Art, passions et sociétés, *par Fabienne Brugère*
131. Kelsen et Hart. La norme et la conduite, *par Emmanuel Picavet*
132. Franz Rosenzweig. Existence et philosophie, *par Gérard Bensussan*
133. Lectures de Kant. Le problème du dualisme, *par Christophe Bouriau*
134. Comenius. L'utopie du paradis, *par Olivier Cauly*
135. Feyerabend. Épistémologie, anarchisme et société libre, *par Emmanuel Malolo Dissakè*
136. Rousseau et le contrat social, *par Lelia Pezzillo*
137. Sartre. Conscience, ego et psyché, *par Jean-Marc Mouillie*
138. Leibniz et le langage, *par Frédéric Nef*
139. Nietzsche. La volonté de puissance, *par Pierre Montebello*
140. Ramsey. Vérité et succès, *par Jérôme Dokic et Pascal Engel*
141. Nietzsche et la biologie, *par Barbara Stiegler*
142. Montesquieu et les passions, *par Jean Goldzink*
143. Friedrich Nietzsche, *par Mazzino Montinari*
144. Dieu, l'ordre et le nombre, *par Jean-Marc Rorhbasser*
145. Lucrèce. Atomes, mouvement physique et éthique, *par Alain Gigandet*
146. Quine, Davidson. Le principe de charité, *par Isabelle Delpla*
147. Hermann Cohen, *par Éric Dufour*
148. Philosophie et littérature, *par Philippe Sabot*
149. Art, représentation, expression, *par Jean-Pierre Cometti*
150. Ce que fait l'art, *par Marie-Dominique Popelard*
151. Heinrich Hertz. L'administration de la preuve, *par Michel Atten et Dominique Pestre*
152. Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste, *par Claudine Tiercelin*
153. Voir et connaître à l'âge classique, *par Philippe Hamou*
154. Simone Weil. L'attention et l'action, *par Joël Janiaud*
155. Temps et causalité, *par Sacha Bourgeois-Gironde*
156. Michel Foucault et les prisons, *par François Boullant*
157. Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme, *par Christian Laval*
158. Lucrèce. L'âme, *par Pierre-François Moreau*

Openmirrors.com

159. Fichte (1801-1803). L'émancipation philosophique, *par Jean-Christophe Goddard*
160. Le tournant herméneutique de la phénoménologie, *par Jean Grondin*
161. L'Écosse des Lumières, *par Norbert Waszek*
162. Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie, *par Paola Marrati*
163. Jefferson-Madison, un débat sur la république, *par Annie Lechenet*
164. Hume. L'identité personnelle, *par Franck Salaün*
165. Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein, *par Christiane Chauviré*
166. Éthique de la promesse, *par Mohamed Nachi*
167. Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologique, *par Frédéric Tellier*
168. Kant et Épicure. Le corps, l'âme, l'esprit, *par Alain Boyer*
169. Karl Popper. Langage, falsificationnisme et science objective, *par Emmanuel Malolo Dissakè*
170. Ludwig Wittgenstein. Introduction au « Tractatus logico-philosophicus », *par Mathieu Marion*
171. Wittgenstein et le tournant grammatical, *par Antonia Soulez*
172. Rousseau. Religion et politique, *par Ghislain Waterlot*
173. Adorno. Langage et réification, *par Gilles Moutot*
174. Galilée. Le « Dialogue sur les deux grands systèmes du monde », *par Marta Spranzi*
175. Malebranche. Les « Conversations chrétiennes », *par Frédéric de Buzon*
176. Hume. Probabilité et choix raisonnable, *par Hélène Landemore*
177. Levinas. La responsabilité est sans pourquoi, *par Agata Zielinski*
178. Castoriadis, *par Nicolas Poirier*
179. Lévi-Strauss et la pensée sauvage, *par Frédéric Keck*
180. Le scepticisme de Hume. Les « Dialogues sur la religion naturelle », *par Marianne Groulez*
181. Shaftesbury. Le sens moral, *par Michaël Bixiou*
182. Merleau-Ponty. Le corps et le sens, *par Clara da Silva-Charrak*
183. Kripke. Référence et modalités, *par Filipe Drapeau Vieira Contim et Pascal Ludwig*
184. Les philosophies clandestines à l'âge classique, *par Gianni Paganini*
185. La philosophie stoïcienne, *par Valéry Laurand*
186. Dennett : un naturalisme en chantier, *par John Symons*
187. Simone de Beauvoir philosophe, *par Michel Kail*
188. Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore, *par Jean-Luc Amalric*
189. Le Cercle de Vienne, *par Mélika Ouelbani*
190. Tocqueville et les frontières de la démocratie, *par Nestor Capdevila*
191. Art, connaissance et vérité chez Nietzsche, *par Hubert Vincent*
192. Machiavel et la tradition philosophique, *par Marie Gaille*
193. Sécularisation et laïcité, *par Jean-Claude Monod*
194. Sexe, genre et sexualités, *par Elsa Dorlin*

195. Philosophe et Judaïsme : H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas, *par Sophie Nordmann*

pati

Christian

DATE DE RETOUR

23 [illegible] 2010			
22 OCT. 2010			
11 MAR. 2011			

CENTRALE

CENTRALE

Fruteau

arthæd

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Août 2009 — N° 55 294

IMPRIM'VERT
Votre imprimeur agit pour l'environnement

MD Impressions est titulaire du label Imprim'Vert®

Openmirrors.com