COLLECTION « CRITIQUE »

JACQUES BOUVERESSE

LA PAROLE MALHEUREUSE

DE L'ALCHIMIE LINGUISTIQUE A LA GRAMMAIRE PHILOSOPHIQUE

LES ÉDITIONS DE MINUIT

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DU MÊME AUTEUR



LA PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, 1971.

WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON, *Science, éthique et esthétique*, 1973.

LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ, *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, 1976/1987.

LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES, 1984.

RATIONALITÉ ET CYNISME, 1984.

LA FORCE DE LA RÈGLE. *Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, 1987.

LE PAYS DES POSSIBLES. *Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, 1988.

COLLECTION "CRITIQUE"

JACQUES BOUVERESSE

LA PAROLE MALHEUREUSE

DE L'ALCHIMIE LINGUISTIQUE A LA GRAMMAIRE PHILOSOPHIQUE



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Dicimus haec et audimus haec et intellegimur et intellegimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et nova est inventio eorum. »

SAINT AUGUSTIN,
Confessions, Livre XI, chap. 22.

« Souvent je suis près de la muraille du langage et je ne perçois plus que son écho. Souvent je me heurte de la tête à la muraille du langage. »

« Si je ne peux aller plus loin, c'est que je me suis heurté à la muraille du langage. Alors je me retire, la tête en sang. Et je voudrais aller plus loin. »

KARL KRAUS,
Beim Wort genommen, Kösel-Verlag,
München, 1955, p. 433 et 326.

« Celui qui trouve le langage intéressant en soi est un être différent de celui qui ne reconnaît en lui que le médium d'idées intéressantes. »

« Le langage est la chose la plus quotidienne de toutes : il faut être un philosophe pour être amené à s'en occuper. »

NIETZSCHE,
Gesammelte Werke, Musarion-Verlag,
München, 1922-29, Bd. II, p. 29.

© 1971 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
www.leseditionsdeminuit.fr

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

ISBN 978-2-7073-0244-1

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avant-propos

« La grammaire, a écrit Wittgenstein, donne au langage le degré de liberté nécessaire. » (*Philosophische Bemerkungen,* p. 74). Mais que signifie ici le mot « nécessaire » ? Et qu'est-ce qui nous autorise à penser que notre machinerie linguistique est construite et réglée de façon à pouvoir exécuter exactement les mouvements qu'il faut ? Ou encore, pour poser le problème en termes philosophiques traditionnels, qu'est-ce qui nous garantit que le langage ne travaille pas pour son propre compte ou pour celui de quelque autorité mystérieuse et malintentionnée, qu'il est bien en accord avec la réalité ? « Comme tout ce qui est métaphysique, répond Wittgenstein, l'harmonie entre la pensée et la réalité doit être trouvée dans la grammaire du langage. » (*Zettel,* § 55). Mais — c'est un point sur lequel l'auteur du *Tractatus* est resté fidèle à sa position première — son adéquation à ce qu'il représente n'est pas quelque chose que le langage peut représenter. La grammaire, au sens particulier que Wittgenstein donne à ce mot, nous impose « une certaine manière de » percevoir le monde. Mais s'exprimer ainsi, c'est déjà faire un usage métaphysique du langage, « car il n'y a pas d'antithèse à la forme de notre monde » (*Philosophische Bemerkungen,* p. 80) ; et « c'est seulement ce que nous pouvons également nous représenter d'une autre manière que le langage peut dire » (*ibid.,* p. 84).

C'est pourquoi le langage ne peut exprimer ce qui appartient à l'essence du monde. La démarche philosophique traditionnelle n'est, somme toute, pas autre chose que la tentative indéfiniment reprise « de donner au monde dans le langage une délimitation et un relief — ce qui ne peut se faire ». Car, dira-t-on, où trouver le *fond* sur lequel cette opération pourrait être effectuée ? Que celui-ci n'existe pas, cela tient et se reconnaît justement à ceci que le langage

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne peut pas signifier, même provisoirement, autre chose que le monde : « Que le monde aille de soi (*die Selbstverständlichkeit der Welt*), cela s'exprime précisément dans le fait que le langage ne signifie que lui et ne peut signifier que lui. Car, comme le langage tient sa façon de signifier, avant toute chose, de sa signification, du monde, on ne peut concevoir aucun langage qui ne représente pas ce monde. » (*Ibid.*, p. 80.)

Pour une certaine catégorie de philosophes — en un certain sens, tous les philosophes —, le degré de liberté que la grammaire octroie à notre langage est notoirement insuffisant. La langue naturelle est, en dépit de sa complexité et de son raffinement indiscutables, un instrument en fin de compte rudimentaire, servile et vulgaire. Il faut donner aux mots davantage de « jeu », à la machine une plus grande liberté de mouvements, au risque de faire tourner celle-ci à vide. C'est ainsi que prend naissance ce que Wittgenstein appelle l'usage « philosophique » des mots, le langage du septième jour, où l'outil verbal, apparemment rendu à des fonctions nobles et désintéressées, n'exerce plus en fait aucune fonction et se comporte comme un homme actif, soudainement désœuvré, qui essaie de tromper son oisiveté par une agitation bruyante et incoordonnée.

A l'opposé, nous trouvons une catégorie tout à fait différente de censeurs du langage usuel : ceux qui, comme les néo-positivistes, considèrent que sa réglementation est trop libérale, son administration trop complaisante, son organisation trop lâche et ses possibilités de mouvement excessives. Ces dernières doivent être soumises à des restrictions sévères qui permettent d'éliminer *une fois pour toutes* les risques de confusion et d'illusion verbales. Cela revient, en un certain sens, à proposer de remplacer un mécanisme empirique qui remplit ses fonctions normales à la satisfaction générale par le schéma idéal d'une machine sur le papier, sans voir que l'usage légitime que nous pouvons faire éventuellement du schéma est tout à fait différent de celui que nous faisons de la machine réelle. Le dispositif conçu par les philosophes qui veulent « refaire » le langage n'est pas une machine qui fonctionnerait de façon idéale dans des conditions réelles, mais une machine idéale précisément en ceci qu'elle ne fonctionne pas.

La parole philosophique peut être considérée comme

malheureuse à un double titre : d'une part parce qu'elle est hantée en permanence par la mauvaise conscience et le sentiment de l'échec, jamais assurée de son statut et de ses possibilités et contrainte de parler essentiellement pour établir son droit à la parole ; d'autre part parce qu'elle est peut-être, comme le pense Wittgenstein, constitutivement malencontreuse, maladroite et hors de propos : l'inhabileté du philosophe n'est pas nécessairement celle des enfants de lumière opposée au savoir-faire des enfants du siècle, elle pourrait être aussi bien celle de l'étranger dans son propre pays, de celui qui ne sait plus où il en est ni de quoi il retourne et ne sait pas qu'il ne le sait plus.

Wittgenstein s'en prend en un certain sens au mythe de l'*autre* langage, comme Nietzsche à celui de l'*autre* monde. Ce dont il veut nous convaincre n'est certainement pas que ce langage-ci est parfait, mais que nous sommes fort éloignés de pouvoir en disposer à notre guise, qu'il est notre maître au moins autant que notre instrument et que nous ne pouvons pas vouloir le changer sans changer également beaucoup d'autres choses, en fait tout ce qui nous gouverne à travers lui en profondeur : notre « histoire naturelle » et nos formes de vie. C'est pourquoi le droit de vaine parole que la philosophie exerce sur les espaces abandonnés par l'usage « ordinaire », c'est-à-dire réel et effectif, du langage n'est incontestable que parce qu'il est formel et sans contenu.

Ce livre est consacré à quelques-unes des infortunes philosophiques du langage. Elles ont nom Dieu, la signification, les objets mathématiques, l'infini, l'âme, etc. Parler, à propos de problèmes aussi fondamentaux et aussi graves, de fantaisies ou de malheurs du langage n'est pas du tout une manière de prendre la philosophie à la légère, c'est au contraire lui donner toute l'importance qui convient : celle de notre langage lui-même. Pour Wittgenstein, la philosophie entre en scène lorsque le jeu normal des mots se transforme à notre insu en jeu de mots ; mais les plaisanteries incomprises de notre langage ont ceci de particulier qu'elles doivent être prises beaucoup plus au sérieux que ses productions sérieuses.

Les textes qui suivent ont été rédigés entre 1967 et 1970. Six d'entre eux ont déjà paru antérieurement dans des revues et sont reproduits ici avec quelques corrections et remaniements. Nous remercions les directeurs de revue et les édi-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

teurs qui ont bien voulu nous autoriser à les faire figurer dans ce livre. L'ensemble que nous proposons possède une certaine unité de thème, de méthode et de style qui en fera, nous l'espérons, pour le lecteur, quelque chose de plus qu'un simple recueil d'études spécialisées sur des sujets relativement techniques. Cela ne signifie évidemment pas que notre texte ressemble de près ou de loin à un discours suivi, dont on serait en droit d'exiger une continuité et une cohérence tout à fait strictes. Bien que sa composition s'étende finalement sur une période relativement brève, elle reflète nécessairement, de façon non systématique, certains changements de perspective et d'intérêt qui sont intervenus dans le courant de nos lectures et de notre réflexion. Notre première étude sur la philosophie des mathématiques de Wittgenstein (la partie la plus ancienne de l'ouvrage) nous semble, à la réflexion, assez représentative de ce que peut donner, sur un texte caractéristique comme celui des *Remarques sur les fondements des mathématiques,* une lecture attentive et de bonne foi, mais relativement naïve et insuffisamment rompue à la technique de déchiffrement et de reconstitution tout à fait particulière que requiert l'analyse des notes éparses et sibyllines de Wittgenstein. Nous avons cependant, dans le cas précis comme dans un certain nombre d'autres, renoncé délibérément à corriger ce qui nous a paru constituer moins des erreurs véritables que des appréciations incomplètes, unilatérales ou insuffisamment nuancées.

On ne trouvera dans nos exercices philosophiques rien qui ressemble à *une* philosophie, pas même à proprement parler celle de Wittgenstein, dont la présence constante sera pourtant aisément perçue tout au long de ce livre. Le cas particulier de l'auteur du *Tractatus* étant, pour les raisons indiquées dans notre introduction, intégralement réservé, nous n'avons à aucun moment éprouvé le besoin de faire le choix considéré en général comme obligatoire entre la philosophie analytique du type Russell-Carnap et la philosophie du langage courant ; tellement ces deux philosophies apparaissent finalement peu incompatibles et même, lorsqu'on les considère non plus à travers leurs manifestes théoriques mais dans leurs œuvres concrètes, peu compétitives. Nous avons dans tous les cas subordonné résolument la préoccupation critique au souci de clarification et le désir de juger au devoir de comprendre, estimant que la désinvolture avec

laquelle est traitée en France une certaine catégorie d'auteurs autorise à dire, en reprenant une remarque polémique de Karl Kraus, qu' « une des maladies les plus répandues est aujourd'hui le diagnostic », et qu'il faut y regarder de beaucoup plus près qu'on ne le fait généralement pour tirer parti d'erreurs aussi positives que, par exemple, celles du Cercle de Vienne.

Peut-être est-il bon d'avertir le lecteur, précisément parce que certains des auteurs dont il est le plus souvent question dans ce livre constituent pour beaucoup de philosophes des curiosités inutiles, malsaines ou inaccessibles, que nous ne prétendons à aucune espèce d'originalité et que nous avons voulu simplement, dans un grand nombre de cas, faire connaître ou mieux connaître au public philosophique français des choses qui sont ailleurs tout à fait familières et même, pour certaines, relativement banales. C'est dire que notre but serait entièrement atteint si nous avions pu encourager et faciliter l'approche de certains textes à la fois dédaignés et redoutés, et apporter une contribution de quelque valeur à un secteur malheureusement fort négligé en France de l'histoire de la philosophie contemporaine.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

introduction

I

Wittgenstein passe en général pour avoir successivement inspiré, puis renié deux grands mouvements philosophiques contemporains : le néo-positivisme logique et la philosophie dite « du langage ordinaire ». Carnap reconnaît qu'en ce qui le concerne personnellement, Wittgenstein est peut-être, en dehors de Russell et de Frege, le philosophe qui l'a le plus fortement influencé [1]. Cela n'empêche pas l'histoire des relations de Wittgenstein avec le Cercle de Vienne, telle qu'elle est évoquée par le même Carnap dans son autobiographie, d'apparaître comme étant celle d'un étrange et spectaculaire malentendu, pour ne pas dire d'un *quiproquo* au sens strict, d'une véritable erreur sur la personne. Carnap et le Wittgenstein du *Tractatus* fournissent une illustration particulièrement intéressante du fait qu'à deux discours philosophiques superficiellement analogues peuvent correspondre en profondeur deux philosophies totalement irréconciliables et deux tempéraments intellectuels violemment opposés. Si l'accord se fait aisément (il se maintiendra d'ailleurs en un certain sens) sur une thèse fondamentale : l'impossibilité de la métaphysique comme discours ayant un contenu théorique ou descriptif différent de celui des sciences, la *signification* concrète de cette impossibilité et les conséquences pratiques qu'il convient d'en tirer pour la philosophie sont déterminées, de part et d'autre, de deux manières tout à fait différentes.

Ceux qui s'obstineraient encore à considérer Wittgenstein comme un positiviste feraient bien de ne pas oublier qu'il

1. Cf. R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by P. A. Schilpp, La Salle, Illinois, 1963, p. 25.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a fait, à propos de l'inquiétude religieuse et de la tendance que nous avons à tourner en rond dans la « cage » du langage ou même à donner de la tête contre les murs de notre prison, cet aveu significatif : « Je ne peux que dire ceci : Je ne ris pas de cette tendance en l'homme ; je tire mon chapeau devant elle. Et ici une chose importante est que ce n'est pas une description de sociologie, mais que je parle *de moi-même.*

Les faits sont pour moi dénués d'importance [souligné par nous]. Mais ce qui me tient à cœur, c'est ce que les hommes veulent dire lorsqu'ils disent que « *le monde est là* » (dass « *die Welt da ist* »)[2]. » « Un « Fait », a dit Valéry, est ce qui se passe de signification[3]. » Mais les hommes, qui se passeraient à certains égards si volontiers des faits, ne sauraient se passer de signification. La tendance à se heurter toujours de nouveau, douloureusement et en pure perte, aux faits (en particulier aux faits linguistiques), telle qu'elle se manifeste de façon privilégiée dans la métaphysique, l'éthique et la religion, a un sens, qui doit être élucidé : « Je considère comme indiscutablement important que l'on mette un terme à tout le verbiage sur l'éthique — s'il y a une connaissance, s'il y a des valeurs, si le bien peut se définir, etc. — Dans l'éthique on fait toujours la tentative de dire quelque chose qui ne concerne pas et ne peut jamais concerner l'essence de la chose... Mais la tendance, le fait de se lancer contre [la clôture du langage] *renvoie à quelque chose* (*deutet auf etwas hin*)[4]. » Le positiviste est quelqu'un qui, sur ce point, prétend apporter la guérison sans jamais s'interroger sur ce qu'indiquent les symptômes : il ressemble, du point de vue de Wittgenstein, à un psychiatre qui se contenterait de répéter jour après jour à son malade, sur un ton dogmatique et autoritaire, qu'il est halluciné ou que son discours est délirant.

Que l'on ait pu se méprendre aussi complètement qu'on l'a fait parfois sur la personnalité philosophique réelle de Wittgenstein, ne tient pas seulement au mystère dont elle est restée entourée pour le grand public jusqu'à une date relativement récente. Il est significatif que des gens qui l'ont

2. *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* ed. by B. F. McGuinness, B. Blackwell, Oxford, 1967, p. 118.
3. *Tel Quel,* Gallimard, 1941, p. 97.
4. *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* pp. 68-69.

connu d'aussi près que Russell, Carnap ou Kreisel aient eu à reconnaître que ses préoccupations fondamentales étaient en fait très éloignées de ce que, non seulement ses écrits, mais même éventuellement des discussions privées avec lui pouvaient suggérer. Le jugement extrêmement sévère porté par Kreisel sur les *Remarques sur les fondements des mathématiques* (« a suprisingly insignificant product of a sparkling mind[5] ») est à rapprocher de celui de Russell sur les *Investigations Philosophiques*[6]. Tout comme Carnap lors des discussions que Wittgenstein eut avec certains des membres du Cercle de Vienne à partir de 1927, Russell et Kreisel semblent avoir découvert à un moment donné avec surprise et déception que, même lorsque Wittgenstein travaillait sur des sujets scientifiques (par exemple les mathématiques ou la logique mathématique), il n'était pas réellement préoccupé de science ni de scientificité et se souciait fort peu de contribuer à la solution de problèmes techniques ou épistémologiques. Bien loin de vouloir imposer à la philosophie des intérêts et des méthodes en provenance de la science, Wittgenstein a défendu jusqu'à la limite de l'absurdité la thèse de l'autonomie et de la spécificité absolues de la première : le philosophe ne doit, selon lui, en aucun cas se laisser arrêter par un problème scientifique ni influencer dans sa démarche propre par un résultat scientifique. Aussi paradoxal que cela puisse paraître pour celui qui se représente Wittgenstein à travers certains de ses « disciples » britanniques, il n'y a aucune raison de faire ici *a priori* une exception pour la linguistique.

Pour expliquer que Wittgenstein ait été aussi peu à l'aise qu'on nous le dit dans l'atmosphère intellectuelle de Cambridge, il faut sans doute invoquer autre chose et beaucoup plus qu'une inadaptation foncière à l'institution universitaire et à l'enseignement philosophique conventionnel. Comme le remarque Erich Heller, Wittgenstein est un autrichien qui, en un certain sens, a conquis l'Angleterre à la faveur d'une méprise[7], une méprise qu'il dénonçait lui-même avec une

5. G. Kreisel, *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics,* British Journal for the Philosophy of Science, IX (1958-59), p. 158.
6. Cf. *Histoire de mes idées philosophiques,* trad. française, Gallimard, 1961, p. 271.
7. Cf. *Wittgenstein : Unphilosophical Notes,* in K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein, The Man and His Philosophy,* A Delta Book, New York, 1967, pp. 89-90.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ironie et une violence déconcertantes à une époque où ses idées étaient abondamment répandues, commentées, discutées et, dit-on, plagiées. On sait que les lectures favorites de Wittgenstein, qui en avait peu, n'étaient pas précisément orientées vers la philosophie empiriste anglo-saxonne, mais plutôt vers des auteurs comme saint Augustin, Schopenhauer, Tolstoï, Dostoïevsky et Kierkegaard (ce dernier semble avoir été considéré par l'auteur du *Tractatus,* comme un philosophe tout à fait en dehors de la mesure commune). Viennois d'origine, qui a vécu l'époque caractéristique de la fin de la monarchie austro-hongroise, Wittgenstein est indiscutablement le produit d'un certain milieu et d'un certain moment, et il semble bien être demeuré jusqu'au bout plus ou moins étranger à la tradition et à l'esprit philosophiques de ses compatriotes d'adoption. Qu'il soit devenu en fin de compte un des plus célèbres, sinon le plus célèbre philosophe britannique contemporain, ne change rien à cet état de fait. Les témoignages de ceux qui l'ont connu concordent finalement pour imposer cette conclusion : si l'on s'interroge sur ses amitiés et ses affinités intellectuelles profondes, ce n'est pas à Frege, Russell, Moore ou Carnap qu'il faut songer (Wittgenstein a eu le sentiment de n'être compris par aucun d'eux), mais plutôt à des gens comme Otto Weininger, Adolf Loos, Karl Kraus, Franz Kafka et Robert Musil.

Ce que Wittgenstein a dit, son discours philosophique manifeste s'apparente, si l'on veut, à la philosophie analytique ; mais ce qu'il n'a pas dit, soit parce qu'il le considérait comme intrinsèquement indicible, soit parce qu'il ne parvenait pas à le dire (Wittgenstein était à certains égards convaincu de n'avoir finalement *rien* dit de ce qu'il voulait dire) et qui transparaît néanmoins par endroits dans son œuvre, surtout dans des fragments non destinés à la publication, relève d'un tout autre courant de pensée. L'auteur du *Tractatus,* qui admirait profondément Karl Kraus, partageait, de toute évidence, avec lui une conception proprement *éthique* de la responsabilité fondamentale de l'homme à l'égard du langage. L'affirmation du *Tractatus :* « L'éthique et l'esthétique sont une seule et même chose. » (6.421), est, comme le souligne Heller (cf. *op. cit.,* p. 94), une des meilleures formules que l'on puisse trouver pour caractériser le *credo* artistique de Karl Kraus. On peut dire en un certain sens que, pour ce dernier, le déclin et la ruine des

valeurs morales traditionnelles ne laissent subsister en fin de compte comme ultime obligation éthique — mais d'autant plus impérative — que la défense de l'intégrité du langage contre toutes les menaces de corruption et de décadence.

« Il est certain, note Hermann Broch à propos de ce qu'il considère comme une tendance caractéristique de la philosophie moderne, que le penseur philosophique s'efforce toujours à nouveau de faire retour à la langue, et il le fait avec d'autant plus d'intensité qu'il est plus fanatiquement conscient de sa tâche éthique [8]. » Si l'on songe à l'inspiration éthique qui gouverne en profondeur la vie et l'œuvre de Wittgenstein, à l'intransigeance morale proprement terrifiante dont il faisait preuve dans son comportement normal et dans son activité philosophique, on ne peut sans doute trouver, en dehors de Karl Kraus lui-même, aucun penseur contemporain auquel la remarque précédente s'applique avec plus de pertinence.

La « philosophie » de Karl Kraus et celle de Wittgenstein (surtout dans les *Investigations philosophiques*) pourraient à la rigueur se résumer en une seule phrase : « Prenez soin du langage ; toutes les autres choses prendront soin d'elles-mêmes. » Mais un tel slogan caractérise aussi bien, dira-t-on, les néo-positivistes logiques et, d'une manière générale tous les partisans d'une langue « idéale », ou du moins améliorée, dont le mot d'ordre est au fond quelque chose comme : « Prenez soin de vos expressions, votre pensée prendra soin d'elle-même. » Mais la sollicitude que préconise le second Wittgenstein à l'égard du langage tel qu'il nous est donné n'a rien à voir avec les attentions indiscrètes et intéressées des réformateurs technicistes. Comment pourrions-nous prendre soin de notre pensée si notre langage ne l'avait déjà fait pour nous, et comment pourrions-nous prendre soin de notre langage s'il n'avait déjà pris soin de lui-même ? A la question : « Comment faire confiance au langage ? », Wittgenstein ne répond jamais que par une autre question : « Comment ne pas lui faire confiance ? ».

« Que le langage n'habille pas la pensée, a écrit précisément Karl Kraus, mais que la pensée s'enracine et se développe dans le langage, c'est ce que le créateur humble

8. *Geist und Zeitgeist,* 1934 ; trad. française par Albert Kohn, dans Hermann Broch, *La grandeur inconnue,* Gallimard, 1968, pp. 329-354.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne pourra jamais faire croire aux tailleurs éhontés [9]. » Ou encore : « Je ne maîtrise que le langage d'autrui. Le mien fait de moi ce qu'il veut [10]. » Il n'est certainement pas déplacé de citer aussi, à ce propos, Heidegger : « Quand l'homme parle et quoi qu'il dise, il ne parle qu'après avoir prêté l'oreille à la langue. Même ne pas savoir entendre la langue est une forme d'écoute. L'homme parle à partir de la langue à laquelle son être est voué. Nous nommons cette langue : la langue maternelle.

Considérant le fait que la langue historiquement développée est langue maternelle, nous pouvons dire :

En vérité, c'est la langue qui parle et non l'homme. L'homme ne parle que dans la mesure où il cor-respond à la langue [11]. »

Le positiviste appartient indiscutablement à la race des meurtriers de la mère et des tailleurs éhontés. Il coupe hardiment dans l'étoffe du langage pour vêtir une pensée délibérément rétrécie et enfin sûre de son fait. Mais si, comme le croit Wittgenstein, notre langage est la mesure de toutes choses, où le détracteur-réformateur du langage prend-il ses mesures ? Wittgenstein ne compare pas seulement le langage à une cage ou une prison dans laquelle nous sommes enfermés ; il utilise aussi une autre métaphore significative, celle du *sol* ferme du langage sur lequel nous pouvons nous établir après avoir déblayé les sables mouvants et abattu les constructions croulantes de la philosophie, sur lequel aussi nous pouvons nous déplacer en toute sécurité lorsque nous nous sommes libérés de la tentation de croire que la pesanteur, l'adhérence et le frottement sont de simples obstacles à l'aisance et à la rapidité de nos mouvements. Le langage n'est en fait pas une cage ; mais nous nous y encageons lorsque nous voulons à toute force en sortir. Nous transformons nous-mêmes notre maison en prison en nous frappant obstinément la tête contre les murs, alors que nous pourrions y habiter normalement. Du moins faut-il espérer que nous le pourrions ; car, si notre demeure linguistique naturelle n'est pas habitable, où et comment pourrions-nous en construire une autre ? Et si le langage ne nous fournit

9. *Beim Wort genommen*, pp. 325-326.
10. *Ibid.*, p. 326 ; cf. également p. 134.
11. *Hebel, l'ami de la maison*, trad. française par Julien Hervier, in *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 67.

pas d'emblée une assiette ferme, où pouvons-nous espérer en trouver une ?

« Lorsque je parle sur la langue (le mot, la phrase, etc.), il faut que j'utilise la langue de tous les jours. Cette langue est-elle par hasard trop grossière, trop matérielle pour ce que nous voulons dire ? *Et comment en construit-on une autre ?* — Et comme il est étrange que, dans ces conditions, nous puissions seulement entreprendre quelque chose avec la nôtre ! » (*Investigations philosophiques*, I, § 120). Il ne fait aucun doute que Wittgenstein croit à une sorte de « bonne nature » foncière du langage, peut-être, comme le suggère Heller (cf. *op. cit.*, p. 104), par une sorte de « rousseauisme linguistique » implicite, mais sans doute surtout parce que l'idée d'une sorte de malin génie linguistique, d'une insuffisance ou d'une perversion fondamentales de notre langage est pour lui dénuée de sens, parce que nous ne pouvons tirer d'une hypothèse de ce genre aucune conséquence pratique. Pour reprendre une de ses nombreuses métaphores, c'est un de ces rouages que l'on peut faire tourner à volonté sans qu'il entraîne rien dans le mécanisme. Le discours philosophique relève, selon Wittgenstein, d'un usage parasitaire du langage ; mais, pourrait-on dire en parodiant Mauthner [12], il doit y avoir quelque chose qui tue les punaises sans tuer le pope.

Le tentateur philosophique essaie de nous arracher au jardin d'éden de l'usage linguistique naïf en posant des questions comme : « Comment le langage est-il possible ? » ou « Quel crédit devons-nous lui accorder ? » Il faut se donner beaucoup de mal pour parvenir aux bonnes réponses : « Après tout *nous l'utilisons* » et : « Les justifications ont une fin ». Comme le font remarquer K.T. Fann [13] et W.A. Shibles [14], si le vagabondage philosophique de Wittgenstein rencontre parfois, sans s'y arrêter, une *Weltanschauung* bien définie, c'est à une forme (assez particulière) de pragmatisme qu'il faut songer. On ne peut guère douter que la philosophie des *Investigations* ait été influencée, de façon directe ou indi-

12. Cf. Friedrich Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart, 1901, I, pp. 1-3.
13. Cf. *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, B. Blackwell, Oxford, 1969, p. 91.
14. Cf. *Wittgenstein's Originality*, in *Wittgenstein, Language and Philosophy*, du même auteur, Dubuque, Iowa, 1969, pp. 1-8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

recte, par des auteurs comme Peirce, Dewey et James. Le point de vue du *Tractatus* est hautement théorique et — c'est du moins ainsi que Wittgenstein le considérait à une certaine époque — définitif. Celui des *Investigations* est essentiellement pragmatique et programmatique. Du pragmatisme Wittgenstein semble avoir retenu surtout un principe fondamental : substituer dans tous les cas, en particulier lorsqu'il s'agit du langage, l'analyse des situations concrètes singulières aux généralités et aux *a priori,* tout *a priori* étant une idée fixe en puissance.

Mais il ressort clairement d'un certain nombre de remarques qu'il est résolument hostile à toute forme de pragmatisme, de conventionalisme ou de commodisme comme *théorie*. En témoigne notamment sa prédilection marquée pour ce que W. Mays appelle l' « anthropologie spéculative [15] », c'est-à-dire la technique de l'invention systématique de formes de vie imaginaires, aussi différentes qu'il est possible des nôtres, qui devrait avoir pour effet, entre autres choses, de nous dissuader de croire que nos modes d'existence classiques sont particulièrement « commodes », réussis, « fonctionnels » et plus favorables que d'autres aux intérêts de notre espèce. Il n'y a en un sens pas grand avantage à soutenir qu'il est essentiellement « commode » d'admettre que la somme des angles d'un triangle est égale, plutôt que supérieure ou inférieure, à 180°, si l'on ne peut pas dire en quoi et pourquoi. Car ce qui est effectivement commode, c'est d'abord que nous ayons tous la même géométrie ; et c'est sur cet aspect-là qu'insiste Wittgenstein. Aussi préfère-t-il en fin de compte dire que nos techniques de calcul, par exemple, sont *utilisées* plutôt que de dire qu'elles sont *utiles :* car ce qui est usuel n'est pas forcément utile, mais tout au plus — *a posteriori* — utilisable. Pas plus qu'aucune autre justification le philosophe, tel que le veut Wittgenstein, ne doit cautionner la justification pragmatique, faussement modeste, par le succès.

Wittgenstein compare souvent la question de la « vérité » des mathématiques à celle de la vérité d'un système de mesure. « Que doit-on penser, se demandait avant lui Poincaré, de cette question : La géométrie euclidienne est-elle vraie ? Elle n'a aucun sens. Autant demander si le système

15. Cf. *Recollections of Wittgenstein,* in *Ludwig Wittgenstein : The Man and His Philosophy* (Fann ed.), p. 83.

métrique est vrai et les anciennes mesures fausses ; si les coordonnées cartésiennes sont vraies et les coordonnées polaires fausses. » (*La Science et l'Hypothèse,* Flammarion, 1909, p. 67.) Mais quant à dire que la géométrie euclidienne est plus commode essentiellement parce qu'elle est plus simple, on peut objecter dans une perspective wittgensteinienne que la notion de simplicité n'a aucune signification absolue, que l'on pourrait avoir trouvé *en un certain sens* plus simple d'utiliser une autre géométrie. La simplicité n'est pas une légitimation que l'on puisse invoquer d'une manière générale, parce que, s'il y a lieu effectivement, dans un certain nombre de cas, un objectif précis étant donné, de distinguer des procédures, techniquement parlant, plus ou moins simples permettant de l'atteindre, nous ne disposons pas d'un système de fins universellement valide par rapport auquel nous pourrions interpréter toutes nos institutions comme des moyens plus ou moins adaptés et économiques (*caeteris paribus*).

Ce n'est donc pas exactement, comme le pense Mays (cf. *ibid.*), à Malinowsky que Wittgenstein fait songer, mais plutôt à Lévi-Strauss critiquant le fonctionnalisme et les réductions utilitaires de Malinowsky. Lévi-Strauss énumère, par exemple, dans *La pensée sauvage* (chap. I) de nombreux exemples dont, dit-il, « on inférerait volontiers que les espèces animales et végétales ne sont pas connues, pour autant qu'elles sont utiles : elles sont décrétées utiles ou intéressantes, parce qu'elles sont d'abord connues » (p. 15). Wittgenstein serait sans doute disposé à étendre à toute forme de savoir et d'activité institués (y compris et d'abord aux techniques mathématiques) cette remarque concernant la taxonomie biologique. Mais il est important de noter que les fictions plus ou moins gratuites de l'anthropologie spéculative ne sont en rien comparables à des hypothèses de chercheur dont on pourrait à bon droit se demander jusqu'à quel point elles méritent d'être prises au sérieux : il ne s'agit nullement d'explorer pour lui-même un monde ouvert d'excentricités possibles, mais uniquement de libérer l'entendement *philosophique* de l'emprise d'images obsédantes pour parvenir à une description adéquate de pratiques orthodoxes.

Pourquoi parlons-nous ? Une manière apparemment très efficace de réprimer cette question philosophique est de lui donner la réponse de Mauthner : « Nous devons précisément compter le langage au nombre des autres activités de l'homme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout comme la marche et la respiration » (*op. cit.*, p. 15). Que Wittgenstein s'inspire ici ou non de Mauthner, il répète presque dans les mêmes termes que le langage n'est pas un don des dieux ni un phénomène d'ordre « supérieur », mais une simple donnée caractéristique de notre histoire naturelle. Cependant alors que Mauthner en tirait, comme beaucoup d'autres, la conclusion désabusée que le langage, conçu uniquement pour la satisfaction des besoins et des intérêts de l'homme (cf. *ibid.*, p. 73) n'est absolument pas « sûr », ne nous donne de la réalité aucune représentation digne de foi, Wittgenstein considère de toute évidence cette façon de voir, qui ne manque pas de répondants illustres, comme typiquement philosophique et dénuée de sens.

Si l'agression mauthnerienne contre le langage n'a pas plus de signification que l'idolâtrie qu'elle combat, c'est que nous ne pouvons absolument rien entreprendre avec la question : « A quoi sert le langage ? », ni même, d'une manière générale, avec la question : « A quoi sert tel jeu de langage ? ». Nous pouvons et nous devons nous interroger sur la ou les fonctions des outils dans la boîte ; sur la question de savoir à quoi sert la boîte à outils elle-même nous ne produirons jamais que des affirmations triviales ou fausses. Nous apprenons à utiliser les mots dans des jeux de langage, c'est-à-dire selon certaines règles et dans certaines situations. Mais de nos jeux de langage usuels on ne peut rien dire, sinon que nous les jouons effectivement ; et ce n'est pas parce qu'ils ont un intérêt que nous les jouons, c'est parce que nous les jouons qu'ils ont un intérêt.

La question : « A quoi servent *les* mots ? » est analogue à la question : « Y a-t-il *une* fonction que remplissent tous les outils dans la boîte ? ». Nous dirons peut-être que tous les mots du langage désignent quelque chose, de même que tous les outils servent à modifier quelque chose. Il est sans doute possible de trouver suffisamment de significations diverses et plus ou moins affaiblies aux termes « désigner » et « modifier » pour justifier ces deux affirmations. Mais, cela étant, qu'avons-nous gagné ? Quelle particularité intéressante avons-nous mise en évidence ? Et il est important de remarquer que beaucoup d'autres questions apparemment plus précises et plus pertinentes ont un statut tout à fait analogue et sont pareillement vides de sens : Pourquoi le langage naturel n'est-il pas plus simple, plus régulier, plus

précis ? Pourquoi, est-on tenté de répondre, les mouvements ne se font-ils pas au jeu de billes comme au jeu d'échecs ? Ou : Peut-on jouer aux échecs sans la reine ?

II

On ne peut pas mettre le langage en cause et on ne peut pas non plus le mettre hors de cause. Les mots ont des rôles dans le langage, mais le langage n'a pas de rôle. Heidegger s'inquiète à ce sujet d'une sorte de « dévastation du langage » qui correspond à une mise en péril de l'essence de l'homme et qui consiste dans la priorité accordée aujourd'hui à la fonction *instrumentale* du discours, sa fonction d' « instrument de la compréhension et de l'information ». S'il est vrai que Wittgenstein considère comme dénuée de sens toute question et toute réponse métaphysiques sur la nature et la fonction du langage et qu'il professe, pour des raisons thérapeutiques, une conception instrumentaliste, ce sont les expressions linguistiques qui sont, pour lui, des instruments, et non pas exactement le langage [16]. Personne n'a dénoncé avec autant de vigueur que lui l'erreur, commise par le néo-positivisme et par lui-même dans sa première philosophie, qui nous fait attribuer au langage *une* fonction privilégiée, en l'occurrence précisément la fonction descriptive et informative. Il y a autant de fonctions du langage qu'il y a de jeux de langage et en un certain sens il n'y a pas de langage, mais seulement des jeux de langage. Il n'est pas surprenant que Wittgenstein ait songé à mettre en exergue aux *Investigations philosophiques* une citation du *Roi Lear* : « I'll teach you differences. » (cf. *Ludwig Wittgenstein : The Man and His Philosophy*, p. 67 ; la citation de Shakespeare est extraite de l'Acte I, Scène 4, v. 78.)

Le reproche le plus systématique qu'il fait aux philosophes traditionnels est sans aucun doute d'avoir le plus souvent comparé pour unifier, au lieu de le faire pour mesurer des distances et établir des distinctions. « N'oubliez pas, lit-on dans les *Fiches*, qu'un poème, bien qu'écrit

16. Bien que Wittgenstein le qualifie parfois ainsi (cf. *Investigations philosophiques*, I, § 322) ; mais le point important est que « le langage n'est pas pour nous un dispositif qui remplit une fonction déterminée » (*Zettel*, Basil Blackwell, Oxford, 1967, § 322).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le langage de la communication, n'est pas utilisé dans le jeu de langage de la communication. » (*Zettel,* § 160.) Ce qui nous porte à ignorer des différences importantes (dans des cas évidemment moins clairs que le précédent) c'est avant tout le fait que la forme extérieure des expressions linguistiques ne nous permet pas à elle seule d'identifier le jeu de langage précis qui se joue. Quant à savoir *exactement* ce qu'est un jeu de langage, Wittgenstein insiste sur le fait qu'il est parfaitement vain de vouloir obtenir autre chose qu'une illustration par des exemples, que d'ailleurs nos formes de langage évoluent d'une manière constante avec nos formes de vie, que sans cesse de nouveaux jeux de langage apparaissent, tandis que d'autres tombent en désuétude (cf. *Investigations philosophiques,* I, § 23). L'intersection des divers ensembles de propriétés qui caractérisent chacun des jeux de langage réels ou possibles peut parfaitement être vide ; et c'est au fond le scandale majeur dont le philosophe doit s'accommoder.

Ce n'est en fait rien d'autre que le souci de défendre des différences menacées qui motive l'attitude critique de Wittgenstein à l'égard des *exigences* (et non point des *résultats*) de la logique. Citons ici encore Karl Kraus : « La logique est l'ennemie de l'art. Mais l'art ne doit pas être l'ennemi de la logique. La logique doit avoir été une fois savourée par l'art et entièrement digérée par lui. Pour affirmer que deux fois deux font cinq, on doit savoir que deux fois deux font quatre. Celui qui, bien sûr, ne sait que ceci, dira que cela est faux. » (*Op. cit.,* p. 325.) En d'autres termes il y a des jeux de langage dans lesquels deux fois deux font quatre et d'autres dans lesquels deux fois deux font cinq. Mais la proposition « Deux fois deux font cinq » n'a d'usage que parce que la proposition « Deux fois deux font quatre » en a un et en référence à lui. L'utilisation hétérodoxe qui est faite des mots dans la phrase : « Le cadavre exquis boira le vin nouveau » n'est possible et n'a d'intérêt que parce qu'il y en a d'autres « normales ». Le langage ne cesse de susciter en son sein des agressions contre ses propres normes ; et il n'y a en un certain sens pas plus de raisons de vouloir le rendre logique que de vouloir le rendre illogique, pas plus de raisons d'essayer d'éliminer les combinaisons de mots dénuées de sens (Russell, Carnap) que de les rechercher systématiquement. Ou plutôt, *nous* ne jouons pas seulement

le jeu de langage de la pensée rationnelle et positive ; nous en jouons aussi beaucoup d'autres, dont certains consistent précisément à tourner en dérision la rationalité et les faits.

Le positivisme en philosophie et la « Sachlichkeit » dans l'art sont deux expressions différentes de la même confusion fondamentale : « Adolf Loos et moi, lui au sens strict, moi par l'écrit, n'avons rien fait de plus que montrer qu'entre une urne et un vase de nuit il y a une différence et que c'est seulement dans cette différence que la culture peut jouer. Mais les autres, les positifs se divisent en des gens qui utilisent l'urne comme vase de nuit et des gens qui utilisent le vase de nuit comme urne. » (Karl Kraus, *op. cit.,* p. 341.) Vouloir réconcilier la philosophie avec la science est une entreprise *a priori* aussi suspecte que celle qui consiste à vouloir réconcilier l'art avec la technique ou l'industrie (ils ne peuvent être réconciliés qu'*a posteriori* dans l'œuvre réussie). En philosophie il y a en fait deux catégories de « positifs » : les métaphysiciens, qui utilisent la philosophie comme science et les positivistes, qui utilisent la science comme philosophie. Les premiers prétendent décrire quelque chose qui ne peut être décrit ; les seconds croient qu'il ne reste rien lorsqu'on a décrit tout ce qui peut l'être. Les uns s'efforcent vainement de rompre le silence nécessaire qu'évoquent les dernières propositions du *Tractatus ;* les autres sont convaincus qu'*il n'y a rien* sur quoi nous devions nous considérer comme contraints au silence.

La positivité philosophique et artistique est un essai malheureux de délimitation de l'inexprimable *par l'extérieur.* Si, pour l'auteur du *Tractatus,* le commentaire *sur* la logique, l'éthique ou l'esthétique passe nécessairement à côté de son objet, c'est qu'il est de l'essence de l'inexprimable d'être « inexprimablement *contenu* dans l'exprimé [17] ». L'œuvre d'art réussie est celle qui *montre* quelque chose qu'elle ne s'est pas préoccupée d'*exprimer* et qui le montre avec une clarté incompréhensible et définitive (les esprits positifs qui, comme Russell et Carnap, sont heurtés par le « mysticisme » du *Tractatus* devraient peut-être, au lieu de songer à une forme d'exaltation religieuse, réfléchir sur ce qui se passe lorsqu'on essaie d' « expliquer » un poème). Le choix des moyens d'expression ne peut, dans la création artistique, se subordonner à un but explicite, car il n'y a pas de relation *exprimable* de ce qui est exprimé à ce qui est manifesté.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pas plus que la bonne volonté morale ne fait descendre la valeur dans le monde, la bonne volonté esthétique (qui n'est pas davantage un vouloir empirique) n'y fait descendre la beauté. Ni l'une ni l'autre ne provoquent de changement dans l'être phénoménal du monde, c'est-à-dire dans le domaine du dicible, de ce qui donne matière à proposition. Si elles modifient les limites du monde, ce n'est pas en le complétant par l'adjonction d'une catégorie particulière de phénomènes, des phénomènes d'ordre « supérieur » ; car il est de l'essence du Supérieur (das Höhere) de ne pouvoir se phénoménaliser, de n'ajouter aucun élément nouveau au répertoire des états de choses possibles dans le monde. Si donc la volonté du Bien et du Beau peut en un certain sens transformer le monde en un autre monde, elle ne saurait introduire une autre possibilité de description ou la possibilité de décrire autre chose.

Le monde de l'homme de bien et celui du méchant, celui de l'homme heureux et celui de l'homme malheureux se révèleraient en fin de compte identiques s'ils pouvaient être *décrits* complètement ; et pourtant il s'agit de mondes différents. Les dernières propositions, si laconiques et si impénétrables, du *Tractatus,* se trouvent éclairées dans une certaine mesure par ce que Wittgenstein a dit dans une lettre à Ludwig von Ficker sur l'orientation implicitement éthique de l'ouvrage et le fait que tout ce qui y est dit ne trouve sa raison d'être profonde, contrairement à une interprétation devenue courante, que dans ce qui y est tu : « ...La signification de l'ouvrage est une signification éthique. J'ai eu à un moment donné l'intention de mettre dans la préface une phrase qui en fait n'y figure pas aujourd'hui, mais que je vous communique maintenant ici, parce qu'elle constituera peut-être pour vous une clé : Je voulais en effet écrire que mon livre se compose de deux parties : celle qui est présentée ici, et tout ce que je *n*'ai *pas* écrit. Et c'est précisément cette seconde partie qui est la partie importante. L'élément éthique se trouve en effet délimité grâce à mon livre pour ainsi dire de l'intérieur ; et je suis convaincu que, *rigoureusement,* c'est la SEULE façon de le délimiter. Bref, à ce que je crois : Tout ce sur quoi *beaucoup de gens* aujourd'hui *pérorent dans le vide* (*schwefeln*), je lui ai donné dans mon livre un statut

17. Cf. Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir,* B. Blackwell, Oxford, 1967, p. 6.

ferme en observant le silence à son propos. Et c'est pourquoi ce livre, sauf erreur complète de ma part, dira beaucoup de choses que vous voulez vous-même dire, mais vous ne vous apercevrez peut-être pas que cela y est dit. Je vous recommanderais dans ces conditions de lire la *préface* et la *conclusion,* parce qu'elles expriment de la façon la plus immédiate le sens de l'ouvrage [18]. »

« Ce que Kraus, Loos et Wittgenstein ont en commun, écrit Paul Engelmann, est leur effort pour séparer et diviser correctement. Ce dont des séparateurs créatifs [19]. » La raison décisive de l'hostilité de Wittgenstein contre toute forme de *spéculation* philosophique est sans doute à chercher dans ce qu'exprime cette remarque de Valéry : « Le sûr est que toutes les spéculations ont pour fondement et pour but l'extension de la continuité à l'aide de métaphores, d'abstractions et de langages [20]. » Il est significatif que Wittgenstein qui, par ailleurs, admirait Freud, ait dénoncé — à tort ou à raison — le caractère spéculatif de ses hypothèses [21], que lui-même ait éprouvé une certaine méfiance et Karl Kraus une véritable répulsion à l'égard de la psychanalyse. Lorsque Wittgenstein dit que notre pensée, comme le corps du nageur, tend naturellement vers la surface et qu'il n'est pas possible de l'immerger réellement dans son élément autrement que par un effort concerté, il veut certainement dire, entre autres choses, qu'une impulsion irrésistible la ramène constamment vers la généralité abstraite et le mépris des cas particuliers, l'assimilation hâtive et l'abolition des discontinuités indispensables. Et la séduction inquiétante que la psychanalyse ne peut manquer, selon lui, d'exercer sur des esprits superficiels est précisément celle de l'explication *générale* et de la réduction à l'*unité* [22].

Le tort de la spéculation n'est pas d'exister, mais de

18. Cf. *op. cit.,* p. 144. Les lettres de Wittgenstein à Ludwig von Ficker ont été publiées récemment par G. H. von Wright. Cf. *Briefe an Ludwig Ficker,* Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969.

19. Cf. *Kraus, Loos and Wittgenstein,* in *op. cit.,* p. 131.

20. *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci,* in Œuvres, Pléiade, I, p. 1174.

21. Cf. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief,* ed. by C. Barrett, B. Blackwell, Oxford, 1966, p. 44.

22. Pour un exposé détaillé sur les rapports de Wittgenstein avec le freudisme, cf. Frank Cioffi, *Wittgenstein's Freud,* in P. Winch (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* Routledge & Kegan Paul, London, 1969, pp. 184-210.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prendre le masque de la description scientifique, c'est-à-dire, pour être plus précis, de se satisfaire de la possibilité de métaphores très générales comme garantie de l'existence d'états de choses très généraux. Le mur le plus solide que le langage oppose à notre assaut, l'obstacle le plus provocant qu'il dresse sur notre chemin est sans conteste celui de sa pluralité essentielle, une pluralité d'ailleurs constamment démentie en surface par la surabondance de ses ressources métaphoriques, la possibilité qu'il nous donne et la suggestion qu'il nous fait en permanence d'ignorer la spécialisation constitutive de nos expressions, de les exporter en dehors de leur domaine naturel et de prendre, sciemment ou inconsciemment, une chose pour une autre. Si Wittgenstein prend ses distances par rapport à l'analyse philosophique réductive, c'est parce qu'elle cherche essentiellement à surmonter des différences et à oblitérer des distinctions. S'il manifeste à l'égard des entreprises de la logique mathématique un scepticisme aussi surprenant, c'est avant tout parce qu'il refuse d'introduire dans la géographie des mathématiques une continuité artificielle entre des régions trop éloignées et trop différentes. Max Black cite à ce propos une phrase particulièrement éloquente d'un manuscrit inédit: « For us, in a certain sense — that is to say in grammar — there are no « slight differences » (geringe Unterschiede [23]). »

De ce point de vue les objectifs du savant et ceux du philosophe sont, contrairement à la manière dont les choses se sont passées en fait la plupart du temps dans la tradition, diamétralement opposés. Du point de vue de la science il y a toujours encore trop de différences et de différences entre différences ; du point de vue de la philosophie il n'y en a en certain sens jamais assez. Et c'est ce qui rend *philosophiquement* dangereuses certaines affirmations de savants spécialisés comme, par exemple : (après tout) les mathématiques *sont* de la logique, la géométrie *est* de l'analyse, la syntaxe *est* de l'arithmétique, la sémantique *est* de la théorie des ensembles, etc. (ou, dans un tout autre ordre, le rêve *est* la réalisation déguisée d'un désir). Le philosophe se comporte ici généralement comme une sorte de professionnel de la méprise : son intervention consiste presque toujours à donner à des résultats obtenus ailleurs une *position* et une *fonction* qui n'est pas la leur. C'est pourquoi, en particulier, les mathématiques posent constamment des problèmes philosophiques, bien que l'idée d'une « philosophie des mathématiques » soit un non-sens.

23. Cf. *Verificationism and Wittgenstein's Reflections on Mathematics*, Revue internationale de Philosophie, n° 88-89 (1969), p. 293.

L' « explication » réductive a des charmes fascinants : « L'attrait exercé par certains types d'explication est irrésistible. A un moment donné l'attrait exercé par une certaine espèce d'explication est plus grand que vous ne pouvez le concevoir. En particulier l'explication du type « C'est réellement uniquement cela ». » (*Lectures and Conversations*, p. 24.) Wittgenstein observe que, dans le cas de la psychanalyse, cet attrait est probablement fonction des résistances mêmes qui doivent être combattues : « Il y a du charme dans la destruction du préjugé. » Mais il souligne surtout que nous avons une propension naturelle suspecte à admettre des choses comme le fait que la sexualité est partout à l'œuvre dans notre vie, que le rêve possède une logique, que l'œuvre d'art (nous pourrions dire aussi l'inconscient, les règles du mariage ou le « code » génétique) est une sorte de langage. « Il y a une incitation à dire : « Oui, bien sûr, cela ne peut pas ne pas être comme cela. » Une puissante mythologie. » (*Ibid.*, p. 52.) Pour lutter contre ce genre de mythologie, le philosophe devrait probablement se fixer une règle du type suivant : *se méfier d'autant plus d'une explication qu'elle le satisfait davantage.*

Si l'on considère les différents éléments de réponse que Wittgenstein a proposés à un moment ou à un autre au problème de la nature de la signification linguistique : la proposition signifie en tant que reproduction « picturale » d'un état de choses possible, la signification d'une proposition est sa méthode de vérification, la signification d'un mot est sa « place » dans un « système grammatical », la signification d'un mot est son usage dans le langage, il n'y a aucune raison de supposer qu'il a accepté, puis rejeté successivement plusieurs « définitions » avant de parvenir à *la* bonne. Chacune des assertions précédentes est vraie par ce qu'elle révèle et fausse par ce qu'elle risque de dissimuler, si l'on n'y prend garde. Il y a en fait toujours un enseignement positif à tirer de l'échec d'une caractérisation très générale : c'est une occasion qui nous est donnée indirectement de faire une distinction probablement significative.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Interrogé par G.-F. Stout sur la signification exacte du « principe de vérification », Wittgenstein lui répondit par la parabole suivante : « Imaginez une ville où la police a été chargée de faire une enquête sur chacun des résidents. On note, sur chaque fiche individuelle, le lieu de provenance et la nature de l'occupation. De temps à autre les policiers s'aperçoivent que tel ou tel résident n'a aucune occupation particulière ; et ce fait est alors mentionné avec soin sur la fiche, car il constitue également un important élément d'information [24]. » En d'autres termes, pour autant que le sens de cet apologue soit clair, si notre enquête sur le langage nous révèle l'existence de propositions pour lesquelles nous ne pouvons exhiber aucune méthode de vérification, nous devons enregistrer cela comme un renseignement important, et non pas conclure — comme les néo-positivistes logiques à une certaine époque — que ce ne sont pas réellement des propositions. La « clarté complète » qui constitue l'idéal inaccessible vers lequel tend, selon Wittgenstein, l'activité philosophique consiste à laisser — enfin — les choses (en particulier le langage) être ce qu'elles sont et notamment être aussi diverses qu'elles sont.

III

La philosophie de Wittgenstein appartient à la catégorie des philosophies que nous pouvons appeler « apophtegmatiques » par opposition aux philosophies didactiques et systématiques. L'impossibilité dans laquelle s'est trouvé pratiquement l'auteur du *Tractatus* de produire par la suite autre chose que des « remarques philosophiques » ne provient pas d'une inaptitude regrettable à la synthèse et au système ; elle découle immédiatement de son refus systématique du système. Wittgenstein, qui insiste sur la nécessité de parvenir en philosophie à une représentation *globale* du paysage, ne nous a laissé en fait qu'une accumulation de détails, et selon ses propres termes, une sorte d' « album » auquel on pourrait et devrait ajouter indéfiniment des pages. Par son style essentiellement aphoristique il s'apparente notamment,

24. Cf. Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein : A Memoir*, trad. française à la suite du *Cahier bleu* et du *Cahier brun*, Gallimard, 1965, p. 386. (Malcolm situe l'anecdote autour des années trente.)

comme on l'a souligné, à Lichtenberg, Kraus et Nietzsche [25].

Le propre de l'aphorisme, en tant qu' « aperçu » fragmentaire est de ne pas tendre à l'énoncé d'une vérité, de ne pas enregistrer à proprement parler un fait, mais de nous contraindre en quelque sorte par surprise à regarder les faits d'une certaine manière : « L'aphorisme ne coïncide jamais avec la vérité ; il est ou bien une demie vérité ou bien une et demie. » (Karl Kraus, *op. cit.*, p. 161.) Toujours inexact, par défaut ou par excès, il se distingue de la notation objective comme l'exagération révélatrice du peintre de la reproduction photographique. Or, c'est à la science qu'il appartient de photographier le réel de façon aussi neutre que possible. La tâche de la philosophie est de nous faire apercevoir des choses que nous avons tendance à ne pas remarquer, bien qu'elles soient constamment sous nos yeux, et elle ne peut parvenir à ses fins que par des voies détournées et en usant de manœuvres plus ou moins dolosives.

Wittgenstein, qui a déclaré une fois faire « en un certain sens de la propagande pour un style de pensée en tant qu'opposé à un autre » (*Lectures and Conversations*, p. 28), ne néglige aucune des ressources de l' « art d'agréer » et se révèle, dans les *Investigations philosophiques*, un propagandiste particulièrement efficace. S'il est permis de détourner de sa signification primitive une remarque célèbre concernant l'art, on peut dire que la philosophie, telle que nous sommes invités à la pratiquer, ne reproduit pas le visible : elle rend visible. Mais cela ne signifie pas qu'elle nous découvre quoi que ce soit de caché ; car si, comme le dit Wittgenstein, « tout est étalé sous nos yeux », il n'y a de dissimulé que ce qui est trop évident. Wittgenstein faisait remarquer dans les *Cours* de 1930-33 qu'en philosophie « nous connaissons au départ tous les faits que nous avons besoin de connaître » et que, par conséquent, le but visé ne peut pas être quelque chose comme l'obtention d'une « analyse [26]. »

25. Sur Wittgenstein et Lichtenberg, cf. G. H. von Wright, *Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph*, Theoria, VIII (1942) ; Sur Wittgenstein et Kraus, cf. Werner Kraft, *Ludwig Wittgenstein und Karl Kraus*, Die Neue Rundschau, 72 (1961) ; sur Wittgenstein et Nietzsche, cf. E. Heller, *Wittgenstein : Unphilosophical Notes* (publié d'abord sous le titre « Wittgenstein and Nietzsche », Encounter, 13, n° 3 (1959)).

26. Cf. G. E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, in *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London, 1959, p. 323. Le fait que la solution du problème philosophique consiste uniquement dans un arrangement adéquat

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La philosophie n'analyse donc pas le réel au sens où l'on peut dire que la science et l'art — de deux manières très différentes — le font. Cependant la technique du philosophe fait songer irrésistiblement à celle du peintre en ce que, si elle n'introduit jamais de données proprement nouvelles, elle consiste bel et bien à assembler des données anciennes pour produire un certain « effet » : le philosophe exécute à partir de ce que tout le monde voit une composition destinée à faire apparaître des choses que l'on ne voyait pas. Une idée chère à Wittgenstein est que l'on peut détruire complètement le charme d'une démonstration ou d'une explication séduisantes par un changement de cadre et d'atmosphère approprié (cf. *Lectures and Conversations,* p. 28). Il n'est certainement pas exagéré de dire que, pour lui, la philosophie consiste tout entière dans la mise en bon ordre et en bonne place de toutes les choses que nous savons déjà ; et elle se trouverait achevée sans que nous ayons dû apprendre quoi que ce soit de nouveau si tout était enfin à l'endroit requis dans notre vision des choses.

Ce n'est pas seulement par certains aspects de son style philosophique que Wittgenstein ressemble à Nietzsche. Le rapprochement s'impose en raison de beaucoup d'autres traits communs, parmi lesquels Heller cite l'absence de demeure fixe et l'errance incessante, la recherche perpétuelle des conditions exactement appropriées au travail, la solitude, l'ascétisme, le besoin impérieux d'affection dissimulé sous une certaine méfiance et une certaine rudesse, l'extrémisme intellectuel qui amène la pensée au bord de la folie, l'engagement personnel intégral dans l'aventure philosophique et la certitude douloureuse d'avoir à transmettre un message qui ne peut être reçu.

Wittgenstein et Nietzsche ont vécu l'un et l'autre leur entreprise philosophique comme un destin impitoyable : ils ont décrit presque dans les mêmes termes l'impossibilité dans laquelle ils se trouvaient de philosopher sans se mettre totalement en jeu et en péril, et la nécessité vitale que représentait *pour eux-mêmes* l'aboutissement de leur recherche. Ils ont eu tous les deux le sentiment de ne pouvoir être compris que par un petit nombre de gens dont les pensées étaient

de choses connues justifie le terme de « puzzle », couramment utilisé par les philosophes linguistiques.

préalablement accordées aux leurs. « Un livre pour les hommes qui possèdent la culture la plus étendue, a écrit Nietzsche à propos de *Par delà le bien et le mal,* par exemple Jacob Burckhardt et Hippolyte Taine, que je considère en attendant comme mes seuls lecteurs : et finalement pas même un livre pour eux —, ils n'ont en commun avec moi ni les mêmes soucis ni la même volonté. » (Lettre à Reinhard von Seydlitz du 26 octobre 1886.)

Wittgenstein semble bien avoir été pareillement persuadé de son « inactualité ». Qu'il ait vu croître autour de lui le bruit alors que Nietzsche a vu, comme il le dit, s'étendre le silence, ne l'a pas empêché d'avoir « l'impression d'écrire pour des êtres qui ne respireraient pas le même air et qui penseraient d'une façon toute différente de celle des hommes de son temps, des êtres qui appartiendraient sans doute à une autre forme de civilisation[27] ». Un passage souvent cité des *Remarques sur les fondements des mathématiques* montre bien à quel point il était persuadé de l'impossibilité de changer quelque chose à la vie en changeant quelque chose à la philosophie, en particulier de l'impossibilité pour une entreprise philosophique *individuelle* d'avoir une incidence quelconque sur les manières de vivre et de penser collectives : « La maladie d'une époque se guérit par un changement dans le mode de vie des hommes et la maladie des problèmes philosophiques ne pouvait être guérie que par un mode de pensée et un mode de vie transformés, et non par une médecine inventée par un individu isolé.

Supposez que l'utilisation de la voiture provoque et favorise certaines maladies et que l'humanité soit tourmentée par ce mal, jusqu'à ce que pour des raisons quelconques, comme résultat d'une évolution quelconque, elle perde l'habitude de rouler en voiture. » (P. 57.)

Wittgenstein nous a donné dans la préface des *Philosophische Bemerkungen* une indication précieuse sur les raisons qui justifient son sentiment d'être étranger au « Zeitgeist » contemporain et même, en un certain sens, entièrement à contre-courant. L'esprit de la civilisation actuelle se manifeste, selon lui, essentiellement « dans un progrès, dans une construction de structures toujours plus étendues et plus compliquées », alors que celui de son entreprise personnelle

27. Cf. G. H. von Wright, *Ludwig Wittgenstein, A biographical Sketch,* trad. française à la suite du *Cahier bleu* et du *Cahier brun,* p. 312.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consiste « dans un effort pour parvenir à la clarté et à la transparence des structures quelles qu'elles soient ». Le premier est essentiellement mobile, productif et novateur ; le second est statique improductif et répétitif. Le premier essaie d'embrasser le plus grand nombre possible de choses diverses ; le second s'efforce d'approfondir indéfiniment les mêmes choses. Le premier, nous dit encore Wittgenstein, veut saisir le monde par sa périphérie, le second veut l'appréhender en son centre, son essence.

Ce texte, daté de novembre 1930, s'applique apparemment beaucoup mieux au *Tractatus* qu'aux *Investigations philosophiques,* parce que l'idée de rechercher une essence de la proposition, du langage ou du monde est de celle auxquelles Wittgenstein semble avoir finalement renoncé aussi complètement qu'il est possible. Entre le *Tractatus* et les *Investigations philosophiques* il s'est délibérément exclu du paradis de l'essence pour entrer dans le purgatoire (ou l'enfer) des cas singuliers[28] et, de ce fait, son dernier ouvrage pourrait donner l'impression d'avoir rejoint en partie « le grand courant de la civilisation européenne et américaine au sein duquel nous nous tenons tous ». En réalité, pas plus qu'à l'époque du *Tractatus* il ne s'agit pour la philosophie de rivaliser avec la science dans la mise au point de dispositifs compliqués permettant de décrire plus complètement et plus simplement les apparences dans leur infinie diversité. Entre les buts de la science et ceux de la philosophie Wittgenstein, comme nous l'avons vu, n'établit aucune continuité et ne reconnaît aucune analogie : l'idéal de la philosophie est la claire appréhension du divers, de l'indéfini et de l'inexact ; et, pour s'en rapprocher, elle doit procéder par interrogations ponctuelles sur des choses extrêmement banales, des choses qui se situent très en-deçà de ce que la science et la philosophie traditionnelle considèrent comme problématique. C'est en ce sens que l'on peut maintenir que le (mauvais) esprit de la philosophie wittgensteinienne s'efforce, sans rien découvrir ni inventer, d'aller « au fond des choses ». Mauvais esprit, trouble-fête et tricheur dans la mesure où son objectif essentiel est de troubler la quiétude du *questionneur* philosophique en lui montrant qu'il ne pourrait pas poser ses questions si des choses (trop) élémentaires et (trop) évidentes ne lui avaient échappé.

28. Le mot d'ordre des *Investigations philosophiques* est — en un certain sens : « *Simplex sigillum falsi* »...

Les ressemblances significatives que l'on a notées entre le personnage philosophique de Wittgenstein et celui de Nietzsche ne sont évidemment pas susceptibles de réduire en quoi que ce soit la distance considérable qui sépare leurs philosophies. D'une certaine manière Wittgenstein s'applique à rendre la philosophie aussi inoffensive que Nietzsche veut la rendre dangereuse. Alors que le second philosophe, de son propre aveu, sous l'empire de la haine, du dégoût et du mépris, le premier offre l'exemple déconcertant d'un philosophe exceptionnellement tourmenté et passionné qui s'astreint à un ton uniformément impassible et détaché : on ne trouve pas dans l'œuvre écrite la moindre trace de la tension intellectuelle extrême et du pathos qui caractérisent le penseur. G. Granger observe avec raison que Wittgenstein « est, de tous les philosophes contemporains, le seul auquel pourrait s'appliquer sans faute de goût la qualification de « Spinoza des temps modernes »[29] ». Wittgenstein, qui semble avoir été dans le domaine esthétique d'un classicisme et d'un conservatisme assez remarquables (aussi éloignés que possible, cependant, d'une forme quelconque de « philistinisme »), était profondément convaincu que la philosophie, tout comme l'art, doit éclairer, élever et pacifier les esprits, et non pas contribuer en quoi que ce soit à accroître le trouble, l'inquiétude, la confusion, à épaissir « les ténèbres de notre époque[30] ». On lui appliquerait volontiers ce mot de Clotilde de Vaux cité précisément par Nietzsche : « Il est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu'ils ressentent. » (*Le crépuscule des idoles,* 46.)

Mais la parfaite sérénité de la réflexion chez un homme aussi peu serein n'est peut-être pas encore ce qu'il y a de plus surprenant : si l'on songe au sérieux quasiment pathologique avec lequel Wittgenstein conduisait ses recherches, peut-on considérer le rapprochement qu'il suggère entre le philosophe et le simple faiseur de bons mots comme autre chose qu'une boutade provocatrice ? Pourtant, dans la mesure

29. *Ludwig Wittgenstein,* Ed. Seghers, 1969, p. 5.

30. Dans les *Notebooks 1914-16* (B. Blackwell, Oxford, 1961), Wittgenstein cite Schiller : « Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst » (*Wallensteins Lager,* Prologue), et il écrit, pour sa part : « Und das Schöne ist eben, was glücklich macht » (p. 86).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

où une forme classique d'humour verbal consiste à exploiter des similitudes superficielles entre des expressions ayant en réalité des fonctions très différentes dans le langage, il est logique, du point de vue de Wittgenstein, de considérer le philosophe de style traditionnel comme une sorte d'humoriste involontaire. Et il faut précisément beaucoup de minutie et de sérieux pour lui faire prendre conscience du caractère implicitement humoristique de ses questions et de ses affirmations [31].

La possibilité, évoquée par Wittgenstein, de composer tout un ouvrage de philosophie uniquement avec des questions auxquelles on ne tenterait jamais de donner aucune réponse, mérite également d'être considérée avec quelque attention. Comme le souligne Fann (*Wittgenstein : The Man and His Philosophy,* préface, p. 11), « si la philosophie traditionnelle se caractérise par le fait qu'elle est constituée de différents essais de réponse à différentes questions philosophiques, alors la philosophie de Wittgenstein peut être caractérisée comme un questionnement systématique des questions elles-mêmes ». « En philosophie, nous dit Wittgenstein, il est toujours bon de poser une *question* en lieu et place d'une réponse à une question.

Car une réponse à la question philosophique peut aisément être injuste (ungerecht) ; régler la question au moyen d'une autre question ne l'est pas. » (*Remarques sur les fondements des mathématiques,* II, 5.)

Cette technique qui consiste à répondre à une interrogation par une autre interrogation est fréquemment utilisée par Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* et les *Remarques sur les fondements des mathématiques.* Elle tire précisément sa justification du fait que les questions philosophiques, à la différence des questions scientifiques, sont le plus souvent des questions à questionner. Si la question est dénuée de sens, si elle ne doit pas être résolue, mais dissipée, aucune espèce de réponse ne saurait lui faire droit ; et il n'y a souvent pas d'autre moyen de l'éliminer que de la confronter avec une autre, pertinente ou absurde, qui nous éclaire, par analogie ou par contraste, sur sa nature réelle.

Pour attirer l'attention du philosophe sur une différence

31. Sur l' « explication » freudienne du mot d'esprit, cf. *Lectures and Conversations,* p. 18 ; et Moore, *op. cit.,* pp. 316-317.

qu'il a particulièrement tendance à négliger, celle qui existe entre deux types de possibilité, la possibilité empirique et la possibilité logique ou, comme dit Wittgenstein, « grammaticale », on peut par exemple produire des couples d'interrogations du genre suivant :

— Pourquoi un chien ne peut-il simuler la douleur ? Est-il trop honnête ? (Cf. *Investigations philosophiques,* I, § 250.)

— Pourquoi ma main droite ne peut-elle donner de l'argent à ma main gauche ? Est-elle trop avare ? (Cf. *Investigations philosophiques,* I, § 268.)

— Pourquoi ne puis-je jouer aux échecs sans la reine ? Est-ce parce que je ne sais pas ?

— Puis-je avoir le mal de dent d'autrui ? Puis-je avoir mal à la dent d'autrui ? (Puis-je avoir mal à ma dent en or ?)

— Puis-je observer ce qui se passe dans l'esprit d'autrui ? Puis-je observer ce qui se passe dans l'estomac d'autrui ?

— Pourquoi une machine ne peut-elle calculer de tête ? Est-ce parce qu'elle n'a pas de tête ?

L'humour inconscient de la première question réside à chaque fois dans le fait, brutalement mis en évidence par la seconde, qu'elle a revêtu l'apparence trompeuse d'une question factuelle ordinaire. Il en est ainsi, pour Wittgenstein, d'un grand nombre de questions métaphysiques : elles donnent l'impression d'avoir un sens et une importance parce qu'elles sont formulées comme des questions d'expérience ; de sorte que nous nous imaginons que nous aurions appris quelque chose de nouveau si nous savions y répondre, alors qu'elles peuvent seulement dans le meilleur des cas nous faire prendre conscience de l'existence d'un règle grammaticale implicite. S'il est vrai que les propositions que Wittgenstein appelle « grammaticales » ne sont pas exactement des règles linguistiques [32], elles sont cependant des propositions *a priori* et, comme on l'a dit, « incorrigibles » dont la valeur de vérité dépend uniquement des règles qui gouvernent, dans nos jeux de langage, l'usage de certains mots.

De ce type sont, pour Wittgenstein, des propositions aussi différentes que : « La patience est un jeu auquel on joue seul », « Tout bâton a une longueur », « Tout corps a une

32. Cf. E. K. Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins,* Köln, 1963, p. 128 ; note.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étendue », « Les sensations sont privées », « Le temps ne coule que dans un sens », « Un même objet ne peut être à la fois vert et rouge sur toute sa surface », « Il n'y a pas de nombre cardinal plus grand que tous les autres », « La classe de toutes les classes est une classe », « La classe de tous les lions n'est pas un lion », etc. (Le fait que la théorie wittgensteinienne des énoncés grammaticaux soit neutre par rapport à l'opposition analytique/synthétique montre bien que la philosophie n'est pas, en tant que telle, également intéressée par *toutes* les distinctions.) A la profondeur mystérieuse et illusoire des énoncés pseudo-factuels de la métaphysique correspond en réalité la profondeur évidente et bien réelle de l'implantation de nos formes linguistiques et conceptuelles. C'est pourquoi l'on peut dire que le métaphysicien exprime en langage savant une méconnaissance puérile de nos « façons de parler » usuelles et comparer l'humour involontaire de ses questions à celui de certaines questions enfantines qui révèlent une ignorance plus innocente des règles du jeu.

Il y a cependant, de toute évidence, des perplexités et des problèmes que l'on ne peut traiter, dans cette perspective, autrement que par une forme directe et plus ou moins brutale d'ironie et de dérision. La « réponse » appropriée à une question dénuée de sens est quelquefois de l'ordre du persiflage, du sarcasme ou de la bastonnade. Entre la philosophie de Wittgenstein et le Zen on peut repérer un certain nombre d'analogies qui ont été étudiées de près par W. A. Shibles (cf. *Wittgenstein and Zen,* in *op. cit.,* pp. 84-100). Le moment crucial de la discussion en philosophie est celui où il faut s'arrêter de poser des questions ; et il peut y avoir lieu de réprimer l'insistance du questionneur par des procédés du type de ceux qu'utilise le maître dans le Zen : aveu d'ignorance, ordre de se taire, répétition ironique de la question, réponse à côté, énonciation d'un truisme ou d'une incongruité quelconque, etc. Wisdom rapporte qu'il arrivait à Wittgenstein de conclure, à l'exaspération de ses auditeurs, une discussion philosophique par « Dites ce que vous voulez » et qu'il déclarait : « Je n'ai pas d'opinions en philosophie[33]. » La comparaison avec la Zen ne doit évidemment

33. *Ludwig Wittgenstein,* 1934-37, Mind 61, n° 242 (1952) ; reproduit dans *Ludwig Wittgenstein : The Man and His Philosophy,* pp. 46-48 (cf. p. 47).

pas être poussée trop loin, parce que Wittgenstein insiste sur le fait que, d'une manière générale, les maladies philosophiques doivent être traitées avec la plus grande compréhension. Mais ce n'est certainement pas par goût du paradoxe et de l'excentricité qu'il déclarait, comme on sait, préférer à l'académisme futile de la revue *Mind* le sérieux profond des bonnes histoires policières. Qu'on le veuille ou non, c'est aussi une manière de répondre (ou de refuser de répondre).

Wittgenstein aurait peut-être pu dire de la philosophie elle-même ce qu'il a dit des mathématiques : que le processus et le résultat y sont équivalents. Ou, pour reprendre la métaphore utilisée dans la préface des *Investigations philosophiques :* il ne s'agit pas d'aller quelque part, mais de voyager ; de faire à travers toute la contrée une multitude de trajets entrecroisés, le but de ce parcours compliqué n'étant, dans une certaine mesure, pas autre chose que le parcours lui-même. Wittgenstein répète (mais c'est aussi une des thèses fondamentales du néo-positivisme logique) que la philosophie n'est pas une doctrine, mais une activité. Encore faut-il se garder de croire que la recherche philosophique peut aboutir à des résultats philosophiques au sens où la recherche scientifique aboutit à des résultats scientifiques. Wittgenstein ne se propose pas d'établir ni de réfuter quoi que ce soit (et surtout pas, comme on le croit quelquefois, de « réfuter » certaines doctrines philosophiques traditionnelles) : pour lui il ne saurait y avoir de *conclusions* philosophiques.

Le philosophe ne peut en somme poser ses fameuses questions « radicales » que parce qu'il ne fait pas les distinctions nécessaires entre différents « Pourquoi ? », différents « Qu'est-ce que ? » et différents « Comment ? ». Il a tendance à mettre sur le même plan — bien qu'en un sens il prétende exactement le contraire — des questions comme « Pourquoi suis-je triste ? » et « Pourquoi suis-je moi et non un autre ? » ou « Pourquoi y a-t-il cinq polyèdres réguliers plutôt que six ? » et « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Il donne volontiers à entendre que les interrogations naïves et superficielles de la science et de la pratique sont à réinterpréter en fonction d'interrogations plus fondamentales, sans voir que ces dernières ne tirent leur apparence de signification que de certaines simi-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

litudes formelles avec les premières. L'étonnement devant le fait que quelque chose existe est, pour Wittgenstein, au principe de l'attitude *éthique ;* et il est absolument impossible de le traduire sous la forme d'une *question* signifiante. C'est pourquoi toute « réponse » proposée est *a priori* de l'ordre du non-sens. Mais la non-signifiance n'a ici rien à voir avec l'insignifiance. Wittgenstein ne laissait planer dans le *Tractatus* aucun doute sur le fait que les choses dont on ne peut parler, celles dont s'occupent en particulier l'art, la religion et la morale, sont, de beaucoup, les plus importantes. C'est pourquoi le philosophe peut, de son point de vue, répondre sans se contredire à celui qui lui pose des questions comme « Pourquoi suis-je né et pourquoi dois-je mourir ? », « Pourquoi le monde existe-t-il ? » ou « Quel est le plus grand des biens ? » par : « Je vous comprends parfaitement ; mais quelle question me posez-vous au juste ? » ou encore, plus brutalement : « Je vous ai entendu ; mais cessez donc, si vous le pouvez, de parler pour ne rien dire ! »

IV

« A quoi tend cette volonté de réduction, cette terreur de ce qu'avant moi quelqu'un a appelé le démon Pluriel ? »
André Breton, *Introduction au discours sur le peu de réalité,* Gallimard, 1927, p. 26.

Moore avoue avoir été passablement surpris par ce que disait Wittgenstein, dans les *Cours* de 1930-33, de la différence qu'il convenait de faire entre la philosophie, telle qu'il l'enseignait, et ce qui avait traditionnellement été appelé de ce nom (cf. *op. cit.,* p. 322). Apparemment Wittgenstein avait plutôt tendance à surestimer la nouveauté, l'originalité et la fécondité de sa méthode (à une autre époque il déclarera que les effets de son enseignement pourraient bien se réduire en tout et pour tout à la diffusion d' « un certain jargon »). Selon Moore, il considérait ce qu'il faisait comme une « matière nouvelle », et non pas simplement comme un stade remarquable dans une « évolution continue » ; il avait la conviction d'avoir provoqué une véritable mutation dans le développement des idées, une mutation comparable à celle qui était intervenue lorsque Galilée et ses contemporains avaient créé la dynamique ou encore lorsque l'al-

chimie avait cédé la place à la chimie ; et il en concluait que, la méthodologie philosophique ayant été enfin mise au point, les « grands » philosophes du passé allaient pouvoir être remplacés par des praticiens habiles et entraînés. Ce que l'on peut observer de plus caractéristique dans les propos rapportés par Moore est précisément l'accent mis sur la nécessité d'une formation méthodique acquise par l'exercice, un exercice dans lequel la discussion doit tenir une place essentielle (cf. *ibid*).

Entre sa philosophie et celles qui l'avaient précédée, Wittgenstein suggérait une relation assez semblable à celle qu'établit Kant entre la métaphysique critique et la métaphysique dogmatique. Les philosophies antérieures sont effectivement pour lui dans une position que l'on peut qualifier de précritique : les questions qu'elles ont vainement tenté de résoudre peuvent maintenant être dénoncées comme de pseudo-questions. Le philosophe traditionnel peut avoir le sentiment que ce que fait Wittgenstein est exactement ce qu'il a voulu faire, bien qu'il s'agisse en réalité de quelque chose de totalement différent ; de la même manière qu'un mathématicien qui a essayé vainement d'effectuer la trisection de l'angle avec la règle et le compas peut, lorsqu'on lui a démontré l'impossibilité de cette construction, reconnaître que cette chose impossible est précisément ce qu'il essayait de faire, bien que ce qu'il essayait de faire soit totalement différent de ce qu'essayait de faire celui qui lui a montré qu'il essayait en vain. (Cf. *ibid. ;* et *The Blue and Brown Books,* p. 41.) La nouvelle philosophie n'ambitionne rien de moins que de donner aux questions de l'ancienne le type de réponse donné aux quadrateurs par la démonstration de la transcendance de π. De même que certains problèmes géométriques de construction se trouvent éliminés lorsqu'on explicite les conditions algébriques de l'existence d'une solution, les problèmes philosophiques doivent en principe disparaître lorsqu'on en a décelé les origines linguistiques. Mais Wittgenstein observe également que sa « nouvelle discipline » ressemble à la philosophie au sens traditionnel du terme par trois aspects caractéristiques : (1) elle est tout à fait générale, (2) elle est d'une importance fondamentale à la fois pour la vie courante et pour les sciences, (3) elle est indépendante de tout résultat particulier acquis dans le domaine des sciences.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein a naturellement appliqué en priorité au terme « philosophie » sa critique générale de l'essentialisme. Pour lui il n'existe, de toute évidence, rien que l'on puisse appeler *la* philosophie : à qui veut savoir ce qu'est la philosophie on ne peut faire mieux en fin de compte que de montrer des exemples de philosophie, c'est-à-dire de ce que nous appelons « philosophie ». Et il écrit dans *Le Cahier bleu* : « On peut dire que la matière qui nous occupe est *une des* héritières de la matière que l'on avait coutume d'appeler « philosophie ». » (P. 28, souligné par nous.) Il est intéressant de remarquer à ce propos que la philosophie dite « analytique » peut être considérée en un sens comme l'héritière la plus directe de la philosophie classique. Car elle est pratiquement la seule qui continue à s'occuper activement d'un certain nombre de grands problèmes tout à fait traditionnels comme, par exemple, le problème des universaux, le problème de la vérité logique ou analytique, le problème du dualisme psychophysique (le « mind-body problem ») et celui des « autres esprits » (*other minds*), pour n'en citer que quelques-uns.

De ce que nous avons dit jusqu'ici il devrait ressortir clairement que Wittgenstein est considéré à tort comme un philosophe « analytique » et que ses relations personnelles avec la tradition philosophique sont d'un type tout à fait particulier. Au principe de la philosophie analytique de l'espèce carnapienne, on trouve la conviction caractéristique qu'il peut y avoir et qu'il y a eu effectivement un *progrès* en philosophie, un progrès qui se marque dans le fait que les questions héritées de la tradition ont été réparties en deux catégories : celles qui ont absolument et définitivement perdu toute dignité et celles qui peuvent être reformulées et discutées dans des termes (plus ou moins) scientifiques (par exemple logiques ou linguistiques). Que des problèmes comme ceux que nous évoquions précédemment (par exemple celui des universaux) risquent fort d'être considérés, dans leur version actuelle, comme entièrement méconnaissables pour un philosophe classique, cela ne change absolument rien à l'affaire. La rupture wittgensteinienne est, nous l'avons vu, à la fois beaucoup moins dogmatique et plus radicale. Wittgenstein ne croit, en philosophie, ni à un « progrès » au sens conventionnel du terme, ni au bénéfice d'une retraduction des questions anciennes dans des termes nouveaux ;

il n'essaie pas de montrer que les philosophies antérieures sont « fausses [34] » et il n'a aucune sympathie pour ce qu'il considère comme une des illusions récurrentes de la philosophie : la prétention à la scientificité, le philosophe singe du savant. Quant à la philosophie analytique britannique, dont on attribue à l'auteur des *Investigations philosophiques* la paternité directe, on peut lui reprocher, malgré son refus catégorique de la théorie et du système, de continuer elle-même à concurrencer la science dans sa tâche descriptive en réduisant à l'excès, dans l'analyse des faits de langage en général, la part des motivations proprement philosophiques (Wittgenstein considérait apparemment comme extra-philosophique toute recherche qui n'est pas inspirée directement par une perplexité et une inquiétude *profondes*).

Le dogme réductionniste de l'empirisme, combattu par Quine, est naturellement une des thèses philosophiques traditionnelles que Wittgenstein considère avec la plus grande suspicion [35]. L'idée que le contenu de signification ultime de nos expressions devrait pouvoir être exhibé de façon irrécusable dans une analyse terminale ne mentionnant que des données empiriques irréductibles est en contradiction immédiate avec les faits les plus importants de la pratique linguistique. Wittgenstein fait remarquer avec Moore que comprendre correctement une expression ne signifie pas nécessairement pouvoir fournir une analyse correcte de sa signification. La question de savoir ce que le philosophe nous apprend lorsqu'il nous produit une analyse présumée complète et adéquate d'expressions linguistiques usuelles est des plus

34. Wittgenstein semble bien avoir jugé les philosophies, non pas en termes de vérité et de fausseté, mais, un peu comme Kraus jugeait les productions littéraires, d'après ce qu'on pourrait appeler leur « tonalité » : il y a celles qui « sonnent juste » et celles qui « sonnent faux ». C'est dans cette perspective que Kraus s'efforce d'établir la supériorité absolue de Gœthe sur Heine et celle de Nestroy sur Shaw. Et la distinction rigoureusement tracée dans le *Tractatus* entre ce qui peut se dire et ce qui peut seulement se montrer est à rapprocher jusqu'à un certain point de celle que fait Kraus entre deux catégories d'artistes : les uns préoccupés uniquement de *décrire* quelque chose (les « reporters », pour rester dans le ton de la critique virulente de l'esprit journalistique et feuilletonesque par Kraus), les autres attentifs à laisser passer quelque chose qui doit être *manifesté* ; les uns traitant le langage comme leur valet et les autres comme leur maître.

35. M. Roger Martin a attiré notre attention sur le fait, peu remarqué, que des réserves décisives et, si l'on peut dire, prémonitoires avaient été formulées par Boole sur le réductionnisme radical en matière scientifique : cf. *An Investigation of the Laws of Thought*, chap. XV, § 9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

délicates : « Comment puis-je comprendre *maintenant* la phrase si l'analyse doit pouvoir montrer *ce que* je comprends au juste ? — C'est ici que s'introduit furtivement l'idée de la compréhension comme processus spirituel singulier. » (*Zettel,* § 445.) A un certain moment Monsieur Jourdain ne peut plus admettre qu'il parle le langage des *Principia Mathematica* sans le savoir [36] et, d'une manière générale, qu'il parle à son insu un tout autre langage que le sien. Comment persuader, par exemple, le mathématicien que, lorsqu'il fait de l'arithmétique, il fait en réalité de la théorie des ensembles ou du calcul des prédicats ?

Le projet de réduction régional des mathématiciens logicistes et le programme réductionniste global des philosophes empiristes posent, en dépit de leur totale hétérogénéité, le même type de problème philosophique, qui n'est pas de savoir s'ils peuvent être menés à bien, mais d'apprécier exactement le résultat qui serait obtenu s'ils l'étaient. Hao Wang propose de distinguer, en ce qui concerne les mathématiques, au moins trois types de réduction : (1) la réduction locale (qui consiste à ramener tous les concepts et toutes les propositions d'une théorie à un petit nombre de concepts primitifs et de propositions non démontrées, par une présentation axiomatique), (2) la réduction totale (par exemple celle des nombres complexes aux nombres réels), (3) la réduction locale uniforme (par exemple l'interprétation du calcul des prédicats au moyen du calcul des propositions par Herbrand) [37]. Wittgenstein, qui s'est naturellement surtout intéressé aux deux premières, fait preuve à leur égard, en tant que philosophe, d'une méfiance surprenante. Mais ce que dit le même Hao Wang de la réduction totale — celle qui, précisément, a le plus impressionné les philosophes — lui donne en un sens entièrement raison : « Les réductions totales se heurtent souvent contre le grain de vérité contenu dans le slogan : « Toute chose est ce qu'elle est et non autre chose. » D'un côté, lorsqu'une réduction est réussie, l'affaire est terminée et nous n'avons plus besoin de nous tracasser au sujet du concept qui a été éliminé. C'est la raison pour laquelle, par exemple, la logique mathématique s'occupe peu des fractions et des nombres complexes. De l'autre, lorsqu'une réduction donne l'impression d'être d'un intérêt philosophique profond, il y a des raisons de soupçonner quelque tricherie. Par exemple, Dedekind et Frege parlent de réduire les mathématiques à la logique et une grande importance philosophique a été attribuée à cette entreprise réussie. Alors que leur définition du nombre en termes d'ensembles est mathématiquement intéressante en ce qu'elle relie deux disciplines mathématiques différentes, elle n'est pas assez puissante pour fournir un fondement aux mathématiques. Au lieu de « réduction », qui suggère une orientation allant du plus complexe au plus simple, le mot plus neutre de « traduction » décrirait l'état des choses de façon moins trompeuse. » (*Ibid.*, pp. 36-37.)

36. Cf. Ernest Gellner, *Words and Things,* London, 1959, p. 108.
37. Cf. *A Survey of Mathematical Logic,* Science Press, Pékin, et North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1963, pp. 35-36.

Quels services, se demandait pour sa part Wittgenstein, la formalisation russellienne de la logique était-elle censée rendre ? « La question « à quoi était-elle bonne ? » était une question tout à fait essentielle. Car le calcul n'avait pas été inventé dans un but pratique, mais pour « fonder l'arithmétique ». Mais qui dit que l'arithmétique est de la logique ; ou ce que l'on doit entreprendre avec la logique pour en faire en un sens quelconque un soubassement de l'arithmétique ? Si par hasard nous étions conduits par des considérations esthétiques à faire cette tentative, qui dit que nous pouvons y réussir ? (Qui dit que ce poème anglais peut être traduit en allemand à notre satisfaction ?)

(Même *si* il est clair que pour toute phrase anglaise il existe en *un* sens une traduction en allemand.) » (*Remarques sur les fondements des mathématiques,* II, 85.)

Peu importe d'ailleurs que la traduction cherchée ne soit rendue possible que par l'introduction de restrictions et de complications *ad hoc* dans le système de la logique « naturelle » : le point important est que la traductibilité des mathématiques dans un langage logique ne peut pas être interprétée comme une preuve du fait que les mathématiques sont « fondées » dans la logique ou qu'elles *sont* de la logique. « Le fait de parler de fondements logiques induit en erreur au moins à deux points de vue : il donne l'impression que la théorie des nombres et la théorie des ensembles ne pourvoient pas à leurs propres fondements et que nous devons chercher des fondements ailleurs, à savoir en logique ; il implique que la majestueuse structure des mathématiques

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'effondrerait si l'on ne remplaçait pas rapidement le sable qui est en dessous par une fondation solide. Aucune de ces deux idées ne correspond à la situation actuelle. » (Hao Wang, *op. cit.*, p. 37.) Wittgenstein souligne précisément que, non pas seulement la théorie des nombres ou la théorie des ensembles, mais, même en un certain sens, chaque branche des mathématiques « veille sur elle-même » : aucune ne saurait à proprement parler en « expliquer » ou « justifier » une autre. Si nous considérons, par exemple, les différentes espèces de nombres, nous pourrons dire qu'elles se ressemblent entre elles comme les différents enfants d'une même famille ; mais aucune n'est par rapport aux autres dans la situation de la mère.

Wittgenstein se montre particulièrement soucieux, à ce propos, d'appliquer le principe fondamental qui demande d'accorder la même considération aux dissemblances qu'aux analogies : « Car pourquoi ce que les nombres finis et les nombres transfinis ont en commun devrait-il être plus intéressant pour nous que ce qui les distingue ? Ou plutôt je n'aurais pas dû dire « pourquoi devrait-il être plus intéressant ? » — il *ne l'est pas ;* et c'est ce qui caractérise notre mode de pensée. » (*The Blue and Brown Books,* pp. 18-19.) A la différence des mathématiques et, plus encore, de la logique mathématique, la philosophie ne recherche pas du tout l'uniformité, l'économie et l'élégance.

Mais précisément une traduction réussie peut nous conduire indirectement à une conclusion du type : x diffère plus fondamentalement de y que de z ou que z de t, qui, du point de vue diversificationniste de Wittgenstein, présente un intérêt philosophique indiscutable. Comme le remarque Hao Wang, le fait que la théorie des ensembles finis et celle des nombres naturels soient réciproquement traduisibles l'une dans l'autre suggère une structure commune sous-jacente aux deux théories qui est encore plus fondamentale que les caractéristiques communes aux ensembles finis et aux ensembles infinis, de sorte que la distinction entre les ensembles finis et les ensembles infinis est plus radicale que celle qui existe entre les entiers et les ensembles finis (cf. *ibid.*). Mais le fait le plus remarquable, du point de vue philosophique, est certainement le degré d'indétermination considérable qui peut affecter la traduction d'une théorie dans une autre. Le problème qui se pose ici ne

ressemble que de façon très superficielle à celui, qu'évoque Wittgenstein, de la traduction d'un poème d'une langue dans une autre.

Dans ce dernier cas, le traducteur modeste considérera vraisemblablement que plusieurs traductions sont possibles et qu'aucune n'est tout à fait satisfaisante, encore que, selon certains critères, l'une puisse éventuellement être jugée meilleure que d'autres. Dans le premier, plusieurs traductions parfaitement satisfaisantes peuvent quelquefois être données, qui ont entre elles un type d'équivalence très différent de celui que présentent deux traductions, même assez éloignées l'une de l'autre, d'un même poème, et dont il n'y a pas lieu de considérer que l'une soit la bonne ou même qu'elle soit supérieure aux autres. En exploitant de trois manières différentes l'idée de la coupure dedekindienne, on peut définir les nombres réels soit comme des classes particulières de nombres rationnels, soit comme des relations particulières entre nombres naturels, soit comme des classes particulières de nombres naturels [38].

Mais les différentes manières d'opérer la réduction ontologique des nombres naturels aux ensembles fournissent un exemple à certains égards encore plus significatif parce qu'il porte sur les entités mathématiques apparemment les plus familières qui soient : la solution de Frege-Russell consiste à identifier le nombre naturel n avec la classe de toutes les classes à n éléments ; celle de von Neumann identifie le nombre naturel n avec la classe des nombres naturels plus petits que n ; quant à Zermelo, il identifie o avec la classe vide et tout autre nombre naturel n avec le singleton dont l'élément unique est n — 1. Dans ces deux dernières traductions o peut être identifié avec l'ensemble vide, mais le successeur d'un nombre naturel quelconque x est, chez Zermelo, $\{x\}$ et, chez von Neumann, $x \cup \{x\}$

De plus, si chacune des trois traductions est conçue de manière à transformer toute proposition arithmétique en une proposition réduite ayant même valeur de vérité, on peut aisément formuler des propositions dont les différentes traductions recevront des valeurs de vérité opposées. Il en est

38. Cf. sur ce point Quine, *Ontological Reduction and the World of Numbers,* in *The Ways of Paradox, and Other Essays,* Random House, Inc., New York, 1966, pp. 199-207.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ainsi, par exemple, de la proposition : « Trois est un élément de cinq », qui n'a pas de valeur de vérité ni même de signification dans l'arithmétique naturelle, et qui devient une proposition vraie dans la transcription de von Neumann, fausse dans celle de Zermelo [39]. Le succès de ces diverses tentatives de réduction ne peut manquer de déconcerter quelque peu le philosophe préoccupé de répondre à la question, tout à fait suspecte selon Wittgenstein : « Qu'est-ce que le nombre 2 ? ». En un certain sens il le sait mieux qu'avant, mais en un autre beaucoup moins.

C'est qu'à vrai dire il aurait souhaité qu'on lui exhibât en fin de compte, pour chaque nombre naturel x, une entité abstraite bien déterminée dont il puisse dire : « C'est cela le nombre x. » Et on lui a simplement proposé différents systèmes d'objets qui, pour parler comme Quine, « simulent le comportement des nombres naturels » d'une manière suffisamment fidèle pour qu'on ait de bonnes raisons de les appeler des nombres naturels (au lieu de dire, comme on le fait souvent, que les nombres naturels ont été « éliminés » à leur profit). Il va de soi que la réduction ontologique est souvent inspirée par le besoin de remplacer certaines entités ayant un statut plus ou moins problématique par des entités plus « sûres » ; et, à cet égard, il est relativement satisfaisant de découvrir que tout ce que l'on peut vouloir faire avec les nombres complexes peut aussi bien être fait avec des couples de nombres réels.

Comme le fait remarquer Quine, on peut dire indifféremment, en pareil cas, que l'on a *éliminé* les nombres complexes au profit de couples de réels ou que l'on a *expliqué* les nombres complexes en termes de nombres réels. Mais celui qui considère avant tout que quelque chose doit être éliminé ne sera vraisemblablement pas gêné si on lui propose des moyens divers d'obtenir le résultat cherché ; alors que celui qui est en quête d'une explication pourrait être, en pareil cas, tourmenté par la question (philosophique) de savoir quelle est la « bonne » explication.

La réunification conceptuelle (ou notationnelle) rendue possible pour le corps tout entier des mathématiques par

39. J'emprunte cet exemple à G. Harman, *An Introduction to « Translation and Meaning », Chapter two of « Word and Object »*, in *Words and Objections*, Essays on the Work of W. V. Quine, ed. by D. Davidson and J. Hintikka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1969 (cf. p. 14).

les ressources expressives de la théorie des ensembles est en fait bien loin de fournir une réponse aux questions d'essence formulées par le philosophe. A aucun moment la question de savoir *ce que sont* exactement les objets mathématiques en cause n'intervient directement dans le processus de réduction : on ne s'intéresse pas à ce qu'ils sont, mais uniquement à ce qu'ils font et, plus exactement, à ce que l'on fait avec eux. Wittgenstein nous met d'ailleurs en garde à ce propos contre la tentation d'oublier que l'élimination est en fait une simple fiction théorique, parce qu'il s'en faut de beaucoup, d'une manière générale, que l'on puisse *en pratique* faire avec les nouvelles entités (c'est-à-dire essentiellement avec les nouvelles expressions) tout ce que l'on pouvait faire avec les anciennes.

Il faut remarquer enfin que, pas plus que les différentes définitions ensemblistes du nombre naturel ne nous éclairent sur *ce qu'est,* au sens fort, un nombre naturel, les différentes théories des ensembles ne nous éclairent sur *ce qu'est* un ensemble. La notion intuitive d'ensemble n'est pas sûre ; et il n'y a pas *une* notion axiomatique, mais toutes celles qui sont définies implicitement par les diverses axiomatisations possibles. D'une part, comme l'observe J. van Heijenoort, « la définition de l'ensemble par Cantor n'entre pas beaucoup plus en ligne de compte dans le développement de la théorie des ensembles que la définition du point par Euclide dans celui de la géométrie [40] ». D'autre part, l'existence de théories mathématiques rivales interdit toute réponse simple à la question de savoir de quoi il est exactement question dans la théorie des ensembles. S. Körner caractérise ainsi la situation du point de vue philosophique : « Le problème posé par des théories mathématiques à première vue opposées, qui a surgi d'abord pour les géométries euclidiennes et non-euclidiennes et plus tard pour les mathématiques classiques et intuitionnistes ne peut, par suite de développement récents, être ignoré plus longtemps même pour la théorie des ensembles et l'arithmétique classiques. Si les nombres sont construits comme des classes de classes, alors les différences dans les axiomes de compréhension de deux théories des ensembles quelconques impliquent des

40. Cf. *From Frege to Gödel,* A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931, Cambridge, Mass., 1967, p. 198.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

différences dans leur concept de classe et celles-ci à leur tour impliquent des différences dans leur concept de nombre. Le problème ou l'embarras qui naissent à propos de telles théories peuvent être formulés en gros de la manière suivante : Si elles décrivent le même objet elles sont toutes incompatibles l'une avec l'autre et si elles décrivent un objet différent elles sont toutes compatibles l'une avec l'autre. Or ni leur incompatibilité dans la première interprétation, ni leur compatibilité dans la seconde ne semblent faire justice aux aspects sous lesquels elles concordent et aux aspects sous lesquels elles s'opposent [41]. » (On remarquera que, pour Quine, dont la thèse, passablement hétérodoxe, sur le problème ontologique est qu'en tant qu'entités théoriques les nombres et les classes sont postulés au même titre et de la même manière que les électrons ou les neutrinos, par exemple, il n'y a en principe pas de différence fondamentale entre l'existence de différentes théories physiques et celle de différentes théories mathématiques compétitives.)

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'évolution caractéristique de la « question des fondements » en mathématiques est allée au fond dans le sens des préoccupations wittgensteiniennes à trois points de vue principaux : (1) Le besoin de réduction et de justification a largement cédé la place au souci de clarification. Ce déplacement est, remarque Hao Wang, parallèle à celui qui s'est effectué en philosophie (disons dans une certaine philosophie), où l'intérêt a été transféré, d'une manière générale, de la question « how we know » (et également « what we know ») à la question « what we mean » (cf. *op. cit.*, p. 39). (2) Il n'est certainement pas scandaleux d'appliquer jusqu'à un certain point à l'univers mathématique actuel la méthode de description favorite de Wittgenstein : il ressemble après tout beaucoup moins à un édifice muni d'un soubassement ferme sur lequel reposent des superstructures étagées et à un discours sur des entités bien définies qu'à un système polymorphe de jeux de langage entre lesquels ont été établis des systèmes d'interrelations complexes, une relative neutralité étant en fin de compte observée sur le problème, autrefois si vivement débattu, de la nature des « êtres » mathématiques. (3) Parler de « traduction » plutôt que de « réduction » est, qu'on le veuille ou non, une manière de donner raison à Wittgenstein lorsqu'il nous met en garde contre la tentation de rechercher une signification terminale (la polémique contre les « objets » mathématiques n'est, chez lui, qu'un aspect particulier de la dénonciation du mythe philosophique de la signification). La recommandation qui nous est faite est, sur ce point, la suivante : Ne cherchez pas la signification ; car vous ne pourrez jamais produire, en guise de signification, que d'autres signes qui ont eux-mêmes une signification (Wittgenstein souligne, par exemple, que l'image mentale, proposée par certains empiristes pour le rôle de la signification est encore, comme le mot, un symbole). C'est bien pourquoi, pas plus en mathématiques qu'ailleurs, on ne peut compter sur un changement de notation ou de langage pour se rapprocher réellement *du* sens.

41. Cf. *Post-gödelian Mathematics and Philosophy*, in Imre Lakatos (ed.), *Problems in the Philosophy of Mathematics*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1967, p. 129.

V

Pour reprendre l'analogie développée par G. Harman, la thèse quinienne de l'indétermination de la traduction radicale consiste à soutenir que, lorsque nous entreprenons de traduire un langage totalement inconnu dans le nôtre, nous sommes dans une situation comparable (jusqu'à un certain point) à celle du mathématicien qui cherche à réduire la théorie des nombres à la théorie des ensembles : de même que plusieurs systèmes de traduction non-équivalents sont compatibles dans le deuxième cas avec la praxis arithmétique effective, plusieurs reconstructions non-équivalentes du langage utilisé sont compatibles dans le deuxième, avec le comportement linguistique observable : deux traducteurs français pourront proposer pour la traduction de la même phrase indigène deux phrases françaises qui ne sont pas (même faiblement) équivalentes ; ou plutôt, comme Quine préfère finalement dire (cf. *Words and Objections*, p. 297), la traduction de chacun d'entre eux sera considérée comme inacceptable par l'autre.

Quine reproche, non sans quelque raison, à Chomsky de s'être mépris, à ce propos, sur l'analogie qui existe entre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux types d'indétermination : celle de la traduction radicale et celle de nos théories physiques, par exemple. De même que la totalité des observations possibles, faites ou non faites, d'événements naturels est compatible avec des théories physiques incompatibles entre elles, la totalité des observations possibles, faites ou non faites, du comportement linguistique est compatible avec des systèmes d'hypothèses analytiques de traduction incompatibles entre eux. Mais, pour Quine, l'indétermination de la traduction n'est pas simplement un cas particulier de la sous-détermination de notre théorie de la nature en général. Elle représente une sous-détermination additionnelle qui persiste lorsque l'on fait abstraction du caractère sous-déterminé de notre connaissance de la nature en général.

A l'intérieur de notre reconstruction sous-déterminée et changeante du monde des phénomènes naturels, nous pouvons raisonner et affirmer avec une relative sécurité, sans qu'il y ait lieu de mentionner, comme paramètre restrictif, le référentiel théorique, parce que nous ne pouvons en appeler à aucune instance supérieure par-dessus la tête du physicien. Mais les hypothèses analytiques, en tant que paramètre de traduction, ont un statut différent de celui de nos présupposés théoriques en général, parce que deux systèmes compétitifs d'hypothèses analytiques également en accord avec le comportement linguistique peuvent donner deux réponses contraires et également fondées à la question de savoir comment on doit interpréter une remarque du locuteur étranger, sauf si celle-ci appartient à la catégorie restreinte de celles qui peuvent être traduites sans recours à des hypothèses analytiques [42].

C'est pourquoi l'on ne peut comparer exactement à la « vérité sous condition » d'une assertion formulée dans un langage donné en référence à une théorie bien établie la « signification sous condition » d'une expression d'un langage étranger, en tant qu'elle est subordonnée au choix d'un certain schéma général de traduction, choix à propos duquel nous ne pouvons pas poser réellement la question de savoir s'il est le bon. Le cas (en un sens tout à fait théorique) de la traduction interlinguistique radicale est peut-être après tout une invention de philosophe qui relève de ce que nous avons appelé, à propos de Wittgenstein, l' « anthropologie

42. Cf. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., p. 76.

spéculative ». Nous n'avons personnellement pas la moindre compétence pour discuter ce point. Il nous suffira de remarquer que, dans l'esprit de Quine, il ne s'agit nullement de poser un problème embarrassant et en fin de compte, comme le remarque Chomsky, assez futile, aux ethnologues et aux linguistes, qui, après tout, prouvent constamment le mouvement en marchant (encore que, précisément, il n'y ait pas, pour le problème de Quine, de *solvitur traducendo*).

L'objectif de Quine est avant tout théorique et philosophique : la thèse de l'indétermination de la traduction radicale est destinée à dépouiller de toute vertu explicative une famille de notions effectivement sujettes à caution : celles de signification, d'idée, de proposition (en tant qu'entité abstraite) et d'attitude propositionnelle (Quine refuse, par exemple, de considérer que l'assentiment donné à une phrase déclarative traduit l'assentiment donné à une proposition qu'elle exprime). « Une conviction persiste souvent sans être reconnue, que nos phrases expriment des idées et expriment telles idées plutôt que telles autres, même si des critères comportementaux ne peuvent jamais dire lesquelles. Selon une conception tenace, nous pouvons dire intuitivement quelle idée exprime la phrase de quelqu'un, notre phrase en tous cas, même si l'intuition est irréductible à des critères comportementaux. C'est pourquoi vous pensez que votre question « Que dit l'indigène ? » a une réponse correcte indépendante de choix à faire entre des manuels de traduction incompatibles. » (*Words and Objections*, p. 304.)

L'idée que le langage sert à exprimer ou, comme nous disons quelquefois, à « traduire » des idées a été combattue avec brio par Wittgenstein, qui refuse, comme Quine, tout pouvoir explicatif à l'invocation de processus internes non subordonnés à des critères extérieurs. Or seule l'existence d'une sorte de pré-langage universel des « pensées » susceptible de différentes traductions verbales pourrait garantir *a priori* l'intertraductibilité univoque de toutes les traductions. Wittgenstein et Quine s'efforcent de ruiner, chacun dans leur perspective propre, une prénotion extrêmement résistante, encore que maintes fois critiquée : l'idée que la parole est en quelque sorte traduite de la pensée ; que le langage renvoie à un monde de significations préexistantes qui sont des entités linguistiquement neutres et que comprendre un langage

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consiste essentiellement à expérimenter lesdites significations à travers ce langage.

La théorie wittgensteinienne des jeux de langage et sa conception « grammaticale » de l'*a priori* vont évidemment implicitement, et quelquefois explicitement, dans le sens du principe de relativité linguistique au sens de Sapir-Whorf. Quant à la position de Quine, elle est, du fait de sa croyance à une indétermination irréductible de la traduction radicale, assez particulière. Il est clair, en effet, que, pour donner à la thèse de la relativité linguistique un commencement de preuve empirique, il faudrait avoir établi dans un certain nombre de cas concrets que des différences fondamentales entre langages entraînent avec elles des différences fondamentales entre les *Weltanschauungen* correspondantes. Mais nous ne pouvons accéder à la métaphysique implicite d'une langue que nous ignorons totalement que dans la mesure où nous disposons de *la* traduction de certains énoncés éloignés de l'observation immédiate et dont l'interprétation dépend nécessairement, par conséquent, d'un certain système d'hypothèses analytiques.

Si la corrélation que nous essayons d'établir entre les phrases du parler indigène et certaines de nos phrases s'effectue sur la base de l'assentiment donné ou refusé par notre informateur à des *phrases* et non à des *propositions,* plusieurs reconstructions de son univers « mental » sont en principe compatibles, du point de vue de Quine, avec la totalité de son comportement linguistique et de ses dispositions de parole. G. Harman souligne très justement que le débat autour de la thèse de l'indétermination de la traduction radicale se ramène exactement à la question de savoir si nous pouvons reconnaître les attitudes *propositionnelles* du locuteur étranger ; car si son attitude envers une phrase donnée peut être décrite avec une évidence suffisante comme une attitude envers une proposition, la traduction correcte existe : elle est donnée par la phrase dont nous nous servons pour exprimer la même proposition ; et inversement, si la traduction est déterminée, les attitudes propositionnelles du parleur le sont également. Or il faudrait que nous puissions découvrir ses attitudes propositionnelles pour avoir une idée exacte de sa métaphysique, naïve ou élaborée.

Comment pouvons-nous acquérir la certitude scientifique que quelqu'un qui parle tout à fait autrement que nous *pense*

également tout à fait autrement ? Après tout, remarque Whorf, la langue Hopi, qui ne comporte pas de référence explicite ou implicite au « temps », « est à même d'expliquer et de décrire correctement, dans un sens pragmatique ou opérationnel, tous les phénomènes observables[43] ». De même, explique-t-il, que différentes géométries autres que l'euclidienne sont susceptibles de fournir différentes descriptions également adéquates des configurations spatiales, il peut y avoir différentes descriptions de l'univers, également adéquates, qui ne comportent pas les contrastes qui nous sont familiers entre le temps et l'espace (la théorie de la relativité en est un exemple mathématique et la vision du monde des Hopi un exemple naïf). Mais ce que veut dire Quine (d'un point de vue tout à fait théorique et général), c'est que le système conceptuel Hopi peut précisément être sous-déterminé pour nous par le comportement (en particulier par le comportement linguistique) des Hopi d'une manière (superficiellement) analogue à celle dont le choix d'une géométrie est sous-déterminé dans notre propre culture par le comportement des objets spatiaux.

Quant à la polémique Quine-Chomsky sur le problème de l' « explication » du comportement linguistique, elle est de celles à propos desquelles il est assez difficile de faire la part entre un désaccord scientifique sur une question de fait et un désaccord philosophique sur une question de mots. Et cela signifie, qu'on le veuille ou non, qu'elle pose avant tout un problème *philosophique,* au sens wittgensteinien du terme. Le behavioriste est ici, curieusement, dans une position comparable à celle du solipsiste, telle que la décrit Wittgenstein : les propos de ses adversaires tendent à le faire apparaître comme quelqu'un à qui échappent des choses que tout le monde voit et qui se pose délibérément en adversaire du sens commun (c'est-à-dire, en l'occurrence, de certaines évidences que l'on peut qualifier précisément de « cartésiennes »), alors qu'il manifeste avant tout son attachement indéfectible à une certaine forme de discours, sa conviction inébranlable que, si nous connaissions toute l'histoire, nous pourrions et devrions la raconter dans un certain langage. Il est hors de doute que certaines formes particulièrement frustes de behaviorisme sont susceptibles d'entraîner une cécité

43. *Language, Thought and Reality,* Selected Writings of B. L. Whorf, ed. by J. B. Carroll, Cambridge, Mass., 1956, p. 58.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

regrettable à l'égard des faits linguistiques eux-mêmes. Mais le behaviorisme de Quine n'est certainement pas de ce type-là. Et c'est à bon bon droit que l'auteur de *Word and Object* demande qu'on veuille bien lui appliquer son propre principe de « charité » : Plus les thèses attribuées à quelqu'un sont absurdes, toutes choses égales d'ailleurs, plus il est vraisemblable que nous avons mal reconstruit son langage [44].

Dans ce débat exemplaire les positions ont été maintenant suffisamment clarifiées et précisées de part et d'autre pour que le profane ne puisse se défendre de l'impression déconcertante que deux formes de description obsédantes s'opposent avec une virulence toute philosophique, sans que le désaccord sur l'analyse des faits puisse être clairement localisé. Quine et Chomsky sont, semble-t-il, en fin de compte tout à fait d'accord sur ce que nous savons et ce que nous ignorons en matière d'explication des phénomènes de langage ; mais ils ne parviennent pas à s'entendre sur la manière de formuler et d'articuler ce savoir et cette ignorance.

On remarquera d'abord que le conflit ne porte pas réellement, contrairement à ce qui a été dit et répété, sur l'aspect « créateur » de l'utilisation du langage ; car le caractère projectif de la compétence linguistique, qui représente un phénomène d'émergence spectaculaire par rapport aux systèmes de communication infra-humains, est une chose que, de toute évidence, Quine n'a jamais songé à nier. Comme il le rappelle lui-même à Chomsky (cf. *Words and Objections,* pp. 304-306), Quine a toujours considéré que le grammairien avait à décrire en termes de règles récurrentes un mécanisme de production indéfinie de phrases à partir d'un nombre fini de morphèmes ou de mots [45]. On voit par conséquent mal ce qui a pu autoriser Chomsky à lui attribuer l'idée assez aberrante que le répertoire linguistique d'un individu est constitué d'un nombre fini de phrases généralement apprises comme des totalités non structurées. Quine précise dans sa réponse que,

44. Le terme de « principe de charité » est emprunté par Quine à N. L. Wilson. Cf. *Substances without Substrata,* Review of Metaphysics, 12 (1959), p. 532.

45. Cf. *The Problem of Meaning in Linguistics* (*From a Logical Point of View,* 2e éd. 1961, pp. 47-64), où la nature « infinie » du langage est reconnue et affirmée sans aucune ambiguïté possible. On remarquera que, chez Chomsky, l'infinité est présentée tantôt comme une propriété observable du langage, tantôt comme une simplification nécessaire que nous introduisons dans sa description.

lorsqu'il a parlé d'un « apprentissage des phrases » par conditionnement non-verbal direct ou par association, il n'a jamais songé uniquement à des séquences non-analysées (cela signifie qu'en tout état de cause le mécanisme de réponse conditionnée n'a pas à s'appliquer individuellement à chacune des phrases, qui sont effectivement en nombre infini).

La querelle de l'innéisme a également donné lieu, de la part de commentateurs manichéens, à un curieux malentendu. Ce n'est pas sur la préexistence d'un dispositif inné d'acquisition du langage ni sur l'importance de cette dotation originaire qu'il peut y avoir une opposition réelle, mais sur son mode de préexistence, les uns préférant parler d' « idées » ou de « concepts » innés, les autres de dispositions comportementales innées [46]. Autant un empirisme mentaliste comme celui de Locke est logiquement hostile à l'innéisme, autant un empirisme behavioriste comme celui de Quine, qui se désintéresse des « idées » pour ne considérer que le langage en tant que comportement interindividuel et institution sociale, lui est *a priori* favorable. La polémique sur l'hypothèse innéiste ne pourrait avoir sa raison d'être que si le mentalisme si vigoureusement combattu par Quine avait quelque chose à voir avec le mentalisme professé, d'une manière générale, par les linguistes transformationnistes. Mais tel n'est précisément pas le cas, puisqu'après tout les termes mentalistes utilisés par ces derniers sont simplement des termes théoriques non-interprétés ou sous-interprétés, et non pas des termes qui se réfèrent à des entités et à des états « mentaux » au sens traditionnel du terme.

Ceux qui attribuent à Quine — qui s'exprime effectivement d'une manière particulièrement propre à tromper sur ce point un lecteur superficiel ou prévenu — une forme tout à fait archaïque et absurde de behaviorisme, ne semblent pas avoir remarqué qu'une telle position philosophique serait en contradiction absolue avec sa critique du réductionnisme radical et sa réaffirmation insistante du fait que le langage, au niveau le plus immédiatement descriptif, renferme déjà une part considérable (et non séparable) de théorie. Si ce qui caractérise le behavioriste est le refus d'introduire dans son langage descriptif d'autres prédicats que des prédicats d'obser-

46. Cf. sur ce point N. Goodman, *The Epistemological Argument,* Synthese, vol. 17, n° 1 (mars 1967), pp. 23-28.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vation et des prédicats de disposition réductibles à des prédicats d'observation, alors Quine n'est pas behavioriste. Comme le fait remarquer très justement Harman, il ne fait pas de distinction tranchée entre les concepts théoriques et les concepts dispositionnels : en un certain sens tous les concepts sont pour lui théoriques (cf. *Word and Object*, § 46)[47]. Et s'il est vrai, comme le suggère Chomsky lui-même, que l'attitude behavioriste « est simplement une expression du manque d'intérêt pour la théorie et l'explication[48] », Quine est en un sens aussi anti-behavioriste qu'il est possible.

Pour rester fidèle à une formulation wittgensteinienne du problème, on peut considérer que la tâche spécifique du philosophe — qui n'a rien à voir avec celle du linguiste — serait ici de se demander pourquoi la représentation, suggérée par la linguistique générative, d'un sujet exerçant des pouvoirs virtuellement infinis a un charme aussi étrange (et, jusqu'à un certain point, pervers), alors que l'idée quinienne d'interpréter le comportement linguistique comme étant en fin de compte un certain type de réponse à des phénomènes d'irradiation oculaire (c'est ce qu'on peut être tenté de conclure d'une lecture superficielle de *Word and Object*), a quelque chose d'intrinsèquement inadmissible. Le linguiste cartésien admet naturellement sans difficulté que nous ignorons à peu près tout sur la manière dont les données hypothétiques de la compétence linguistique se combinent avec les influences extérieures pour donner naissance à la performance verbale singulière. Cela étant, le behavioriste s'obstine à considérer comme possible une explication causale du comportement linguistique en termes de conditionnement extrinsèque et à proposer des concepts théoriques qui vont dans ce sens, alors que son adversaire estime avoir beaucoup mieux à faire, parce qu'il est avant tout sensible au fait qu'entre l'action exercée par le monde extérieur sur nos récepteurs sensoriels et l'effet linguistique résultant s'interposent, même dans les cas les plus favorables à la description behavioriste, des mécanismes d'élaboration extrêmement complexes. Le premier

47. En particulier le concept de « signification stimulus », proposé dans *Word and Object*, est un concept théorique. Il n'en est évidemment pas meilleur pour autant, et Ziff le critique sévèrement dans un article récent. Cf. Paul Ziff, *A Response to « Stimulus Meaning »*, The Philosophical Review, vol. 79 (1970), n° 1.

48. Cf. *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass., 1965, p. 193.

insiste sur l'importance de l'*information* fournie par les stimuli externes, en tant que donnée immédiatement accessible, le second sur le *traitement* interne de cette information.

Mais c'est une chose de dire que la performance linguistique représente un type de réponse tellement élaboré qu'il n'y a pour le présent aucun intérêt à la traiter comme une réponse[49] ; c'en est une autre de dire qu'elle n'*est* pas du tout une réponse, mais une initiative au sens strict, affirmation qui excède nettement les limites de ce que peut se permettre un mentalisme purement méthodologique. Les rapports ambigus que la linguistique transformationnelle entretient avec le cartésianisme posent avant tout la question de savoir si l'on peut se flatter de conserver les bénéfices les plus substantiels d'une explication métaphysique lorsqu'on l'a préalablement vidée de sa substance même. Comme nous essayons de le montrer dans *Le fantôme dans la machine*, il n'est pas possible, en un certain sens, de prétendre passer une frontière sans la passer réellement.

Plus le linguiste chomskyen met l'accent sur le fait que la grammaire transformationnelle constitue un modèle *abstrait* de la compétence linguistique et non une théorie de la production des phrases, plus les possibilités de désaccord effectif avec un behavioriste raisonnable s'amenuisent en fait. Car on ne voit pas très bien ce que, dans cette perspective, le second pourrait légitimement refuser au premier. Le fait d'invoquer une « compétence mentale sous-jacente » ne peut encore une fois provoquer de conflit réel, puisqu'en réalité, si l'on en croit Katz[50], les processus mentaux dont il s'agit ici n'introduisent aucune rupture dans l'enchaînement des causes et des effets physiques et que la théorie décrit vraisemblablement au bout du compte un mécanisme neurologique, bien qu'il soit, de toute évidence, actuellement impossible de traduire cette description théorique en termes neurologiques. Dans la mesure où Quine déclare lui-même accorder aux états mentaux « le statut d'états hypothétiques du système nerveux » et à une disposition celui d' « un état hypo-

49. Comme le souligne Ziff, la seule chose raisonnable que nous puissions actuellement faire consiste à formuler des *régularités* non pas du type : Si α est donné, alors un locuteur fait β, mais du type : Si un locuteur fait β, alors généralement α est donné (« from speakers to conditions » au lieu de « from conditions to speakers »). Cf. *op. cit.*, p. 73.

50. Cf. J. J. Katz, *Mentalism in Linguistics*, *Language*, 40 (1964), pp. 124-137.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

thétique du mécanisme interne » (cf. *Words and Objections,* p. 296), on ne voit pas très bien quel désaccord il peut y avoir sur ce point entre son « behaviorisme » et le « mentalisme » de Katz.

En réalité la théorie de la compétence linguistique ressemble quelque peu, par un de ses aspects les plus significatifs, à la théologie rationnelle. Dans les deux cas il s'agit de reconstruire à partir de ses effets observables une cause inaccessible. C'est, pour parler comme Quine, un problème du type *Ex pede Herculem.* A ceci près que nous ne devons surtout pas nous imaginer qu'Hercule a des pieds et marche comme tout le monde. En d'autres termes : quelles propriétés intéressantes pouvons-nous attribuer à la cause si nous ne savons rien sur elle, sinon qu'elle doit être de nature à produire ses effets ? Tout comme les descriptions de la théologie rationnelle nous renseignent à tout prendre davantage sur le créé que sur son hypothétique créateur, celles de la théorie de la compétence nous éclairent davantage sur certains aspects importants de la performance que sur la compétence elle-même. Il est en un sens parfaitement légitime de concevoir les actes linguistiques comme des conséquences causales d'un mécanisme interne extrêmement complexe, dont nous pouvons seulement, pour l'instant, inférer certaines propriétés abstraites à partir de ses effets observables. Ce n'est évidemment pas une explication scientifique, mais un simple postulat théorique concernant la forme de toute explication possible en la matière.

La théorie de la compétence linguistique est cependant dans une situation ambiguë, parce que, bien qu'elle ne fasse aucune hypothèse sur le mode de réalisation physique du mécanisme qu'elle décrit et qu'elle déclare ignorer à peu près tout de la manière dont il produit ses effets, elle ne renonce évidemment pas tout à fait à l'idée de mettre les neurophysiologues (cf. Chomsky, *ibid.*) et les psycholinguistes sur la bonne voie. Mais elle peut aussi bien, après tout, les engager dans des voies sans issue, celles qui consisteraient, par exemple, à rechercher des processus mentaux ou cérébraux correspondant de façon précise à la formation de phrases grammaticales par récurrence, aux transformations, à l'encodage et au décodage sémantiques, etc. Qu'est-ce qui nous fait penser, se demanderait ici probablement Wittgenstein, que nous *devons* nécessairement en trouver et comment pouvons-nous être assurés de les reconnaître ? (Cf. par exemple *The Blue and Brown Books,* pp. 117-118.)

La situation est en fait assez comparable à celle qui est décrite dans les *Investigations philosophiques :* « Comment en arrive-t-on au problème philosophique des processus et des états mentaux et du behaviorisme ? — Le premier pas est celui que l'on ne remarque pas du tout. Nous parlons de processus et d'états, et nous laissons leur nature en suspens ! Nous en saurons peut-être un jour davantage sur eux — pensons-nous. Mais ce faisant précisément nous nous sommes immobilisés dans une certaine manière de considérer les choses. » (I, § 308.) Cependant le problème de la nature de la « compétence » linguistique peut aussi bien servir à montrer à quel point la position de Wittgenstein concernant les rapports de la philosophie et de la science est difficile et étrange. Les interventions du philosophe ne concernent en aucun cas les prestations du savant en tant que tel, mais uniquement ses préjugés philosophiques. Et ce n'est pas parce que l'on a adopté une *théorie,* mais parce que l'on a adopté *une* théorie, que l'on s'expose aux maladies philosophiques. Or le patient en puissance peut ici objecter que les dangers d'une théorie sont précisément en proportion de ses vertus heuristiques et que ce n'est jamais que parce que l'on a postulé à ses risques et périls que quelque chose *devait* se trouver là que, le cas échéant, on le trouve. Mais c'est au fond à peu près ce que dit Wittgenstein : l'on n'a jamais tort de s'exposer à des déceptions, mais toujours d'être déçu ; et l'on ne se guérit pas de sa déception en voyant d'autres choses, mais en voyant les choses autrement, ou du moins en se persuadant qu'on *peut* les voir autrement (*).

(*) Pour faire le point de la question, en ce qui concerne la problématique philosophique réouverte par les prises de position néo-rationalistes et innéistes de Chomsky et de ses disciples, le lecteur pourra se reporter au symposium dont les communications ont été rassemblées dans un ouvrage paru récemment sous le titre *Language and Philosophy* (Sidney Hook, ed., New York University Press, 1969), et dont nous n'avons malheureusement pas pu disposer lorsque nous avons rédigé cette introduction.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1. La théologie rationnelle et l'analyse logique du langage (*)

« ... Magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur. »

Saint AUGUSTIN,
De Magistro, chap. X.

« Le discours est-il essentiel pour la religion ? Je peux parfaitement me représenter une religion dans laquelle il n'y a pas de thèses, dans laquelle, par conséquent, on ne parle pas. L'essence de la religion ne peut manifestement rien avoir à faire avec le fait que l'on tient un discours, ou plutôt : si l'on tient un discours, cela même est un élément constituant de l'action religieuse et non une théorie. Il n'importe donc pas du tout non plus que les paroles soient vraies ou fausses ou dénuées de sens. »

LUDWIG WITTGENSTEIN,
in *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis,*
Basil Blackwell, Oxford, 1967, p. 117.

Les disputes ontologiques ont, comme le remarque Quine [1], ceci de particulier et de déconcertant que le négateur s'y trouve d'une certaine manière dans l'impossibilité de formuler sa position et son désaccord. Supposons en effet que deux philosophes entrent en contestation directe sur le chapitre de l'ontologie : le tenant de l'ontologie la plus riche rendra compte de leur divergence d'opinion en disant que son adversaire refuse de reconnaître certaines entités. Mais celui-ci ne peut évidemment admettre cette formulation de son point de vue, puisque, reprochant à son interlocuteur

(*) Ce texte, paru dans Critique, n° 254 (juillet 1968), devait être un commentaire du livre de Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie,* Cinq études sur Aristote, Flammarion, 1967 ; mais il a pris finalement une allure assez différente.

1. Cf. *On what there is,* in *From a logical point of view,* 9. Logico-Philosophical Essays, Harvard University Press, 2e édition revue, 1961.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une entification abusive, il conteste précisément qu'il y ait quoi que ce soit qu'on puisse l'accuser, en l'occurrence, de ne pas reconnaître. Dans la mesure où le dissentiment ne peut être exprimé autrement qu'en termes de privation et d'exclusion, la situation des deux parties en présence est fondamentalement dissymétrique et l'une d'entre elles se trouve nécessairement exposée à devoir renier sa propre thèse au moment même où elle l'énonce, puisqu'il lui faudra reconnaître qu' « il y a » des choses admises par d'autres et rejetées par elle. Si notre nomenclature définit notre ontologie, et si nous devons nécessairement nommer les « *entia non grata* » pour les déclarer tels, les limites de notre univers sont indiquées de façon implicite dans notre langage et ne peuvent s'y formuler explicitement sans contradiction.

Cette difficulté, qui a trait à l'impossibilité de dire quoi que ce soit du non-être, et, en particulier, de dire la seule chose que l'on voudrait pouvoir dire, à savoir qu'il n'est pas, est, depuis *Le sophiste,* une source constante de perplexité philosophique. C'est elle qui contraint Platon au fameux « parricide » et à la reconnaissance d'un certain être du non-être, en même temps que d'un certain non-être de l'être [2]. Cette théorie du non-être relatif, à laquelle conduit l'abandon de la thèse éléatique, est surnommée irrespectueusement par Quine *Plato's beard* [3] : sous des formes diverses, elle ne cesse, selon lui, de faire échec à l'action du rasoir d'Occam et d'assurer la survie douteuse d'entités semi-existantes [4].

2. Cf. *Le sophiste,* 241 *d.*

3. *Op. cit.,* p. 2.

4. L'empirisme en général (et l'empirisme logique en particulier) se présente avant tout comme une réaction de défense contre la luxuriance ontique de certains univers métaphysiques. Alors que la métaphysique occidentale n'a guère cessé, pour l'essentiel, de se poser, sous une forme ou sous une autre, le problème de l'existence du moindre-être (apparence) dans ses rapports de filiation avec l'être véritable, les empiristes ont en général essayé de rendre compte de l'apparence en postulant le minimum d'être indispensable. Le programme réductionniste de l'empirisme moderne impliquait le remplacement du plus grand nombre possible d'entités par des constructions logiques effectuées à partir de données fondamentales de l'expérience. Comme le souligne Jules Vuillemin dans la conclusion de son livre (cf. p. 228), il s'agissait de simplifier le plus possible la morphologie du monde pour supprimer, du même coup, les ambiguïtés de la syntaxe, que la théorie de l'analogie ne réussit pas à lever. L'utilisation systématique du principe d'économie ne se fonde pas seulement, en effet, sur un agnosticisme plus ou moins généralisé touchant les problèmes d'existence métaphysiques (« Je crois encore impossible de réfuter l'existence des nombres entiers, des points ou des instants ou des dieux de l'Olympe. Pour autant que je sache, ils peuvent tous être réels, mais il n'y a pas la moindre raison de le penser. » (RUSSELL, *Histoire de mes idées philosophiques,* trad. française, Gallimard, 1961, p. 79), et sur le choix « esthétique » de la parcimonie de préférence à la profusion des moyens, mais sur l'impossibilité avérée de constituer une métaphysique scientifique à partir de la logique de l'inhérence et du pluralisme morphologique. On notera cependant que, pour Quine, le « dogme » du réductionnisme, de même que celui de la distinction tranchée de toutes les vérités en analytiques et synthétiques dont il est solidaire, est en fait un article de foi métaphysique dont un empirisme conséquent peut et doit se passer. (Cf. *Two dogmas of empiricism,* in *From a logical point of view,* pp. 20-46.)

Elle a en effet, l'inconvénient majeur de revendiquer une certaine forme d' « être », en pratique à peu près impossible à définir, non seulement pour Pégase ou pour la fontaine de Jouvence, mais également pour la coupole carrée ronde du Panthéon ou le nombre premier compris entre 2 et 3. L'aporie du *Sophiste* trouve en fait sa solution la plus naturelle et la plus satisfaisante dans la distinction du sens (*meaning*) et de la dénomination (*naming*), trop souvent négligée dans le cas des termes singuliers, et, plus généralement, dans la distinction entre la fonction expressive et la fonction désignative du langage, distinctions dont l'avantage le plus immédiat est précisément de rendre possibles des énonciations douées de sens sur des objets inexistants ou impossibles. Il pourrait sembler toutefois que la difficulté n'a pas été résolue, mais seulement baptisée, par l'attribution d'un nom générique à une forme de semi-être qui reste problématique ; et tel serait effectivement le cas si les distinctions qui viennent d'être évoquées impliquaient en elles-mêmes l'hypostase des contenus intensionnels [5] de signification et l'adhésion à une sorte de réalisme platonicien du « sens ». Parmi les logiciens actuels, Quine représente précisément le cas le plus typique d'un refus radical de toute hypostase de ce genre, aussi bien sous sa forme naïve que dans la version sophistiquée qu'en ont donnée, chez les Modernes, des auteurs aussi différents que Bolzano, Frege, Husserl, Church et, toutes proportions gardées, le Carnap de *Meaning and Necessity* [6].

Selon Quine, nous pouvons non seulement utiliser dans des énoncés doués de sens des termes singuliers sans devoir

5. Nous opposons ce mot à « extensionnel », suivant en cela l'usage habituel des logiciens de langue anglaise.

6. *Meaning and Necessity,* A Study in Semantics and Modal Logic, The University of Chicago, 1947 and 1956 ; enlarged edition 1956 ; 4th ed. 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

admettre des entités correspondantes dont ils seraient les noms, mais également des termes généraux, par exemple des prédicats, sans les considérer comme des noms d'entités abstraites, et nous pouvons porter un jugement sur le fait qu'un énoncé est doué de sens, que deux énoncés sont synonymes ou hétéronymes sans donner du même coup notre adhésion à un domaine particulier de l'être peuplé d'entités obscures appelées « sens [7] ». L'élimination des entités litigieuses (« représentation en soi » et « proposition en soi » de Bolzano, « Sinn » et « Gedanke » de Frege, « sense » ou « concept » et « proposition » de Church [8], etc.) est rendue possible, dans le cas des noms, par la théorie russellienne des descriptions définies et, de façon plus générale, par la théorie des symboles linguistiques incomplets.

L' « univers surpeuplé [9] » de certaines ontologies, dont Quine dit qu'il heurte son « sens esthétique », est fondé avant tout sur une erreur de grammaire : la méconnaissance désastreuse du caractère pseudo-nominal de certaines expressions, en réalité syncatégorématiques et susceptibles d'être utilisées dans des contextes doués de sens sans avoir, pour leur part, à désigner isolément quoi que ce soit. Le point important de la théorie des descriptions est que, bien que « Pégase » puisse fonctionner comme sujet grammatical dans la proposition « Pégase existe », celle-ci peut et doit être analysée logiquement d'une manière telle que ce sujet apparent cesse d'y figurer. En fait, comme le remarque Quine, la théorie russellienne ne s'applique immédiatement qu'à des expressions désignatives complexes comme « l'auteur de *Waverley* », « le présent roi de France » ou « la coupole carrée ronde du Panthéon » [10]. Celles-ci, en tant que symboles incomplets, ne peuvent être analysées pour elles-mêmes, mais seulement paraphrasées de façon contextuelle dans une analyse des propositions globales où elles figurent comme pseudo-noms apparemment en quête de référence.

7. Cf. *op. cit.*, p. 12.
8. Cf. *The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis,* American Academy of Arts and Sciences Proceedings, Vol. 80, 1951, pp. 100-112 ; reproduit dans Copi and Gould (editors), *Contemporary Readings in Logical Theory,* The Macmillan Company, New York, 1967, pp. 194-203.
9. *On what there is,* p. 4.
10. Cf. RUSSELL, *Principia Mathematica,* Introduction, chap. III ; *On Denoting,* Mind, 1905 (reproduit dans *Logic and Knowledge,* Essays 1901-1950, George Allen and Unwin, 1956, 2nd ed. 1964, pp. 39-56) ; *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919 chap. XVI.

Ainsi la proposition « L'auteur de *Waverley* était écossais » devient, dans la traduction russellienne : « Quelqu'un (ou mieux : quelque chose) a écrit *Waverley,* était écossais et rien d'autre n'a écrit *Waverley* ». Lorsqu'un énoncé affirmant ou niant une existence est analysé dans les termes de la théorie des descriptions, il ne contient plus aucune expression qui ait l'air de « nommer » l'entité dont l'être est en question, de telle sorte que cet être n'est nullement requis pour que l'énoncé ait un sens. L'énoncé « L'auteur de *Waverley* existe » signifie : « Il y a une chose et une seule qui satisfait la fonction " *x* a écrit *Waverley* " », c'est-à-dire : « Quelque chose a écrit *Waverley* et rien d'autre n'a écrit *Waverley.* » Nier l'existence de *l'*auteur de *Waverley* revient à poser la disjonction : « Ou bien toute chose a la propriété de n'avoir pas écrit *Waverley,* ou bien deux choses ou plus ont écrit *Waverley* ». Cette affirmation est fausse, mais parfaitement douée de sens, et elle ne contient rien qui se réfère directement à un hypothétique objet que l'expression « l'auteur de *Waverley* » aurait servi à désigner.

C'est que, comme le souligne Quine, l'analyse russellienne a pour effet de transférer aux variables liées qui fonctionnent comme sujets réels dans la traduction, c'est-à-dire à des mots comme « quelque chose », « rien », « tout », etc., la charge de la référence qui semblait incomber dans les énoncés primitifs aux expressions descriptives. Les mots en question ne sont évidemment pas des noms, ils se réfèrent de façon ambiguë à des entités en général, et seul l'usage que nous en faisons définit notre ontologie. « En fait, écrit Quine, la question des présupposés ontologiques se réduit entièrement à la question du domaine d'objets recouvert par le quantificateur [11]. » En termes grammaticaux ordinaires, cela signifie que notre « confession » ontologique s'exprime uniquement dans notre emploi des pronoms et jamais, à proprement parler, dans celui des noms : « ... être, c'est être dans le domaine de référence d'un pronom. Les pronoms sont les instruments de base de la référence ; les noms auraient pu être appelés plutôt propronoms [12]. » Il s'ensuit évidemment

11. *Notes on Existence and Necessity,* The Journal of Philosophy, 40, 1943 ; reproduit dans Linsky (editor), *Semantics and the Philosophy of Language,* The University of Illinois Press at Urbana, 1952, pp. 75-91 ; cf. p. 89.
12. *On what there is,* p. 13.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que nous pouvons utiliser des termes généraux comme « homme » ou « bleu », ou des termes abstraits comme « justice » ou « 9 » [13] sans nous condamner, de ce fait, à admettre l'existence d'entités abstraites. Nous ne pouvons être soupçonnés de le faire que si nous disons, par exemple : *il y a quelque chose* (variable liée) que Socrate et Platon, en tant qu'hommes, *quelque chose* que le ciel et la mer bleus, *quelque chose* que les neuf planètes et les neuf symphonies de Beethoven ont en commun.

Mais ce qui est plus important ici, en fin de compte, c'est que l'existence ne peut être affirmée ou niée en toute rigueur que dans le cas d'une description, et jamais d'un nom. La proposition « Le tel et tel existe » a un sens, qu'elle soit vraie ou fausse ; mais la suite de mots « *a existe* » n'en *a* pas, si « *a* » est un nom, parce qu'un nom qui ne dénommerait rien serait un simple bruit articulé. « Chaque fois, écrit Russell, qu'un nom est employé comme nom, c'est de la mauvaise grammaire que de dire : " cela existe " [14]. » Lorsque nous nous demandons si Homère a existé, nous utilisons le mot « Homère », non pas comme un nom, mais comme une description abrégée. Il en va de même lorsque nous croyons devoir refuser l'existence à Pégase. Il suffit de remplacer « Homère » et « Pégase » respectivement par « l'auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* » et « le cheval ailé qui fut capturé par Bellérophon », pour pouvoir procéder comme dans le cas exemplaire de « l'auteur de *Waverley* ». A la limite, si l'on se trouvait dans l'impossibilité absolue de paraphraser adéquatement un terme singulier comme, par exemple, « Pégase », on pourrait toujours utiliser au besoin le prédicat, par hypothèse inanalysable et irréductible, d' « être-Pégase » et identifier le nom « Pégase » lui-même à une description comme : « la chose qui est-Pégase », « la chose pégasante [15] ».

C'est donc la grammaire empirique qui suggère, et c'est la grammaire logique qui interdit l'utilisation d'un nom véritable comme sujet dans un énoncé d'existence, l'ignorance de ce principe étant finalement, pour une part essentielle, responsable de la prolifération des entités indésirables [16]. Kant avait, selon toute apparence, déjà remarqué l'impropriété philosophique de la tournure grammaticale en question, puisqu'il observe, par exemple, dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu,* qu'il n'est pas tout à fait exact de dire : « le narval est un animal existant », et qu'il conviendrait plutôt de s'exprimer de la façon suivante : « à un certain animal marin existant conviennent les attributs dont, par la pensée, je compose le narval [17] », et, de même, que nous ne devrions pas dire : « Dieu est une chose existante », mais « quelque chose qui existe est Dieu [18] ». En fait, plutôt que sur l'impossibilité pour un substantif proprement dit d'être le sujet d'une affirmation d'existence, Kant insiste surtout, comme on sait, sur l'impossibilité pour l'existence de faire fonction d'attribut.

Frege fait remarquer, dans le même ordre d'idées, que « dans le cas d'un concept se pose toujours la question de savoir si quelque chose tombe et ce qui tombe éventuellement sous lui. Dans le cas d'un nom propre, les questions de ce genre sont dénuées de sens [19] ». La raison en est que l'existence (comme le nombre) n'est pas un caractère (*Merkmal*), mais une propriété (*Eigenschaft*) du concept. Les caractères qui composent un concept sont des propriétés des choses qui tombent sous le concept, et non du concept lui-même. Ainsi « rectangle » n'est pas une propriété du concept « triangle rectangle » ; mais la proposition qui énonce qu'il n'y a pas de triangle rectangle, rectiligne, équilatéral, exprime une propriété du concept « triangle rectangle, rectiligne, équilatéral » : elle lui attribue le nombre zéro. L'existence étant la propriété, et non le caractère d'un concept, l'argument ontologique est irrémédiablement voué à l'échec [20].

Il faut, d'une manière générale, souligne Frege, préserver

13. Cf. *Notes on Existence and Necessity,* p. 89.
14. *Histoire de mes idées philosophiques,* p. 106 ; cf. *Introduction to Mathematical Philosophy,* chap. XVI, pp. 178-179.
15. Cf. *On what there is,* p. 8 ; sur la possibilité de principe d'éliminer tous les termes singuliers au profit de descriptions, cf. RUSSELL, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description,* in *Mysticism and Logic,* Chap. X, et QUINE, *Mathematical Logic,* Harvard University Press, 1940, 2e éd. revue, 1951, § 27.

16. La théorie des descriptions ne démontre évidemment pas leur irréalité, mais simplement l'absence d'arguments décisifs en faveur de leur existence autonome.
17. Cf. *Pensées successives d'Emmanuel Kant sur la Théodicée et la Religion,* trad. Festugière, Vrin, 1931, pp. 24 et 26.
18. C'est-à-dire : « il y a quelque chose (variable liée) qui est Dieu ».
19. *Grundlagen der Arithmetik,* § 51.
20. Cf. *op. cit.,* § 53.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soigneusement la distinction entre les « concepts » (*Begriffe*) et les « objets » (*Gegenständen*), et entre leurs corrélats linguistiques : les « termes notionnels » (ou fonctionnels) (*Begriffswörter*) et les « noms propres » (*Eigennamen*). La distinction consiste en ceci qu'un concept ne peut jamais tenir lieu d'un objet, ni un objet d'un concept. Ce qui caractérise les concepts, c'est le fait qu'ils ont une nature prédicative, alors qu'un objet ne peut jamais être énoncé de quelque chose. Lorsque nous disons : « L'étoile du soir est Vénus », nous n'attribuons évidemment pas à l'étoile du soir la planète Vénus, mais la propriété de coïncider avec cette planète. Malheureusement, la distinction est souvent obscurcie dans le langage courant par le fait que ce qui était originairement un nom propre (par exemple « lune ») peut désigner un concept, et que ce qui désignait primitivement un concept (par exemple « Dieu ») peut être utilisé finalement comme nom propre [21].

A bien des égards c'est sur ce simple fait grammatical que reposent tous les paralogismes de la théologie rationnelle et l'impossibilité d'un dialogue véritable entre le croyant et l'athée : ce qui fonctionne d'un côté comme nom propre et terme singulier fonctionne de l'autre comme prédicat et terme général.

Assurément, lorsque nous disons que l'affirmation : « Dieu est unique » n'a *a priori* rien à voir avec l'essence de Dieu, mais concerne le nombre cardinal de l'ensemble des dieux ou la manière dont la fonction propositionnelle « x est Dieu » est satisfaite, ou que l'affirmation : « Il y a un Dieu » signifie : « L'ensemble des Dieux est différent de l'ensemble vide », nous sommes, du point de vue de l'homme religieux, tout à fait à côté de la question. Mais seuls l'excellence présumée de l'objet et le rapport particulier qu'il entretient avec le langage rendent *a priori* ces traductions plus scandaleuses que celle de « César est mort » en : « Il y a un élément commun entre la classe des événements que fut César et la

21. Cf. Brief an Heinrich Liebmann vom 25.8.1900, in *Unbekannte Briefe Frege's über die Grundlagen der Geometrie und Antwortbrief Hilbert's an Frege*, Heidelberg, 1941, p. 9.

classe des décès [22]. » On ne doit pas oublier que le théologien ne se soumet à la censure logico-grammaticale que du moment où il veut « démontrer » quelque chose et que les preuves de l'existence de Dieu sont par excellence « acroamatiques », au sens kantien du mot, autrement dit qu'elles s'efforcent finalement toujours de nous imputer une certaine ontologie (ou ontothéologie) à partir d'un certain usage que nous acceptons de faire du langage. Une apologétique rationnelle n'est conçue comme possible que dans la mesure où, les possibilités d'expression du langage étant reconnues d'emblée comme radicalement insuffisantes, ses moyens d'indication sont néanmoins assez développés pour lui permettre de désigner, en l'occurrence, quelque chose de précis. Il est clair, en tous cas, que le logicien n'a pas grand-chose à dire sur la preuve anselmienne de l'existence de Dieu, si elle est, comme le veut Karl Barth, non pas un argument rationnel, mais une déduction à partir d'un article de foi axiomatique.

Le critère sémantique de Quine : « être, c'est être la valeur d'une variable », ne permet évidemment en aucun cas d'établir la supériorité d'une ontologie sur une autre, il ne peut servir qu'à éprouver la conformité d'un énoncé ou d'une doctrine à une ontologie donnée. Or, en dépit du discrédit qui pèse depuis Kant sur l'argument ontologique, l' « insensé » conserve quelques bonnes raisons de se méfier d'énonciations négatives ou dubitatives comme : « *Non est Deus* » (Psaume 13), « *Ubi est Deus tuus ?* » (Psaume 41-42), « *Idolum est Deus* [23] », et même d'une métaphore anodine

22. Cf. RUSSELL, *Signification et vérité*, trad. française, Flammarion, 1959, chap. II, p. 37. On peut soutenir de façon très légitime qu'il est ridicule de vouloir imposer à la question de l'existence de Dieu la forme générale de la question de l'existence (ce dont se sont rendus coupables, de Gaunilon à Frege et Russell, tous les adversaires de l'argument ontologique). Cela permet de traiter par le mépris (ou la commisération) toutes les critiques de type kantien ou russellien, comme le fait, par exemple, Karl Barth : « On ne peut que jeter charitablement un voile sur ceux qui ont pris part plus tard à la discussion et qui, à ce propos, ont parlé de Pégase, ou même de " cent thalers " ! » (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, Kaiser Verlag, 1931 ; trad. française, Neuchâtel, 1958, p. 85, note 1). Mais cela revient finalement à dire que, pas plus que de son essence, nous n'avons d'idée de l'existence de Dieu, de ce que peut signifier pour lui le fait d'exister et que, par conséquent, les preuves spéculatives sont absolument sans objet.

23. Enoncé dont saint Thomas étudie la « grammaire » dans un article de la *Somme théologique*, article « de pure logique » que le père Sertillanges ne croit pas utile de traduire, et qui n'est pourtant pas totalement dénué

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme « *Dieu est mort* », ce genre de discours le contraignant en apparence à attribuer une certaine « réalité » au concept de Dieu, et, de là, bientôt à Dieu lui-même. La théorie des descriptions permet en fait, si on le veut, d'éviter l'un et l'autre. Pour pouvoir dire, par exemple, que l' « *ens quo majus cogitari nequit* » n'existe pas, il faut évidemment penser la propriété d'être un « *ens quo...* » ; mais cela n'implique pas que l'on confère à cette propriété une « réalité » quelconque, ni à cette réalité le support d'une existence suprême.

Par rapport au théiste, l'athée est dans la position désavantageuse de celui qui soutient la thèse négative dans le débat ontologique, puisque son univers est amputé d'un élément essentiel. Il ne peut en effet à première vue se définir autrement que par soustraction comme un être qui ne reconnaît pas l'existence de Dieu (*Gottesleugner*) et, ayant ainsi fait usage du nom apparent « Dieu » dans sa formule impie, il aura, comme dans le cas de Pégase, mentionné et donc admis, d'une manière ou d'une autre, une entité de ce nom. Ici encore, le rasoir d'Occam se heurte à une résistance absolue que nous pouvons appeler, abritant notre irrévérence derrière celle de Quine, « Anselm's beard ».

La difficulté se résout en fait très simplement dès qu'on admet la possibilité pour le langage de signifier autrement que sur le mode de la dénomination et, à vrai dire, ce n'est pas là que se situe le *nervus probandi* de la preuve anselmienne, qui semble au contraire bel et bien impliquer la possibilité d'utiliser un terme dépourvu non seulement de référence, mais également de sens. Dieu est en effet l'être dont la non-existence ne peut être pensée par personne, ni par le croyant, parce que, possédant le véritable concept de Dieu, il sait que celui-ci, en vertu de son essence même, ne peut pas ne pas être, ni par l'impie, parce qu'il peut bien « dire » (*dicere in corde suo*), mais non pas « penser » (cogitare) que Dieu n'est pas, et que, dans la mesure où il le dit effectivement, il dit autre chose que ce qu'il veut dire ou ne dit rien du tout [24]. Le mouvement de la preuve consiste à le contraindre, pour donner un sens à son énoncé, à substituer au « nom » Dieu, la description définie [25] « l'être par rapport auquel on ne peut en penser de plus grand », et à lui faire constater ensuite que son affirmation implique contradiction : d'où il suit nécessairement, par *reductio ad absurdum*, que Dieu existe.

d'intérêt, parce que saint Thomas s'y trouve à son tour confronté avec la question de savoir comment il est possible de dire que Dieu n'est pas ou n'est pas ce qu'il est. Le problème est le suivant : comment le catholique qui dit : *idolum non est Deus*, et le païen qui dit : *idolum est Deus*, peuvent-ils se contredire, puisqu'il est douteux qu'ils parlent du même être ? La réponse est qu'ils utilisent le même nom, non pas de façon univoque ni équivoque, mais de façon « analogique ». Cf. *Summa Theologica*, Ia, quaest. 13, art. 10.

La question à laquelle s'efforce de répondre Anselme est en fait la suivante : Est-il possible que Tu n'existes pas, si Tu es, comme le croyons (*credimus*) l'être par rapport auquel on ne peut en penser de plus grand ? Posée sous cette forme, elle ne peut à première vue avoir d'autre but que d'éclairer rationnellement le croyant, et la conclusion cherchée devrait être à peu près : Tu existes, comme nous le croyons, si Tu es ce que nous croyons. Si, comme on l'a généralement estimé, l'argumentation s'adresse également à l'athée, elle ne peut le faire que dans la mesure où le contenu de signification de l'expression « *ens quo majus cogitari nequit* » n'est pas spécifiquement religieux, mais immédiatement recevable par la « simple raison ». Il l'est d'ailleurs d'autant plus, en apparence, que, comme le fait remarquer Scholz, la définition proposée ne se rattache directement ni à l'*Ancien* ni au *Nouveau Testament*, mais bien, à travers Augustin, qui la reprend avec une légère modification, à la tradition stoïcienne [26]. Incontestablement la preuve (si preuve il y a) repose tout entière sur le fait que l'expression « *id quo majus cogitari non potest* » est en elle-même douée de sens et qu'en outre son sens est immédiatement évident [27]. A ce présupposé fondamental il faut en ajouter deux autres : 1° L'insensé ne peut comprendre (*intelligere*) le sens de la formule

24. Cf. *Proslogion*, texte et traduction par A. Koyré, avec le *Liber Gaunilonis pro insipiente* et le *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, Vrin, 3e éd. 1964, chap. IV, p. 16.

25. Pas exactement en fait, puisqu'il manque la clause d'unicité : « Et quidem credimus te esse *aliquid* quo nihil majus cogitari possit. » (Chap. II, p. 12.)

26. Cf. H. Scholz, *Der anselmische Gottesbeweis*, in *Mathesis Universalis*, Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, Basel, 1961. Scholz indique la référence suivante : Sénèque, *Naturales quaestiones*, lib. I, Praef., 13 : « Quid est deus ? Mens universi. Quid est deus ? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil majus cogitari potest, si solus est omnia. »

27. Cf. Scholz, *op. cit.*, p. 66.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

descriptive qui lui est proposée [28] sans admettre l'être « mental » (*esse in intellectu*) d'une entité correspondante ; 2° L'existence est une propriété qui ajoute à la « grandeur » d'un être, de telle sorte que, de deux « êtres de pensée » égaux (en tant que pensés), celui qui existe en outre *in re* est nécessairement le plus grand (absolument parlant et dans la pensée) : « *Hoc ita probatur,* commente Gaunilon, *quia majus est esse in intellectu et in re quam in solo intellectu* [29]. »

Il est admis, d'une manière générale, que l'objection dirimante, dont la formulation la plus élaborée est due à Kant, porte sur le troisième postulat : l'existence n'est pas la propriété d'un individu, sinon nous ne parlerions pas du même individu lorsque nous parlons de Jules César possible et de Jules César réel ; elle n'est pas un attribut susceptible d'entrer dans la composition d'un concept et d'en être extrait (« *herausphilosophiert* », dit Scholz) par une analyse : toutes les propositions d'existence sont synthétiques [30]. En termes logiques, ce que nous pouvons inférer directement de la connotation d'une expression quant à sa dénotation peut concerner la possibilité ou l'impossibilité de celle-ci, mais jamais son existence proprement dite. Une connotation consistante (possibilité logique ou du concept), permet de conclure

28. Anselme présuppose expressément que donner un sens à un énoncé c'est donner un sens à ses parties : « *Quisquis igitur negat aliquid esse quo magis nequeat cogitari utique intelligit et cogitat negationem, quam facit. Quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus ; pars autem ejus est quo majus cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo majus cogitari nequit.* » (*Contra Gaunilonem,* chap. IX.) C'est donc avec quelque raison que Scholz soutient, contre Karl Barth, que la déduction part, non pas exactement de la *croyance* (religieuse) que Dieu est l' « *ens quo...* », mais de l'*hypothèse* que la propriété d'être un « *ens quo...* » qualifie de façon distinctive, aux yeux de l'athée et de l'agnostique comme à ceux du croyant, l'être particulier dont l'existence est en question. Cependant, si la théorie des descriptions est exacte, nous devons, pour donner un sens à un énoncé dans lequel figure « l'auteur de *Waverley* », comprendre ce que signifie le fait d'avoir écrit *Waverley,* mais cela ne signifie pas que l'expression « l'auteur de *Waverley* » ait un sens, prise isolément. Sur le problème de la signification des termes syncatégorématiques, cf. saint Augustin, *De Magistro,* chap. II.

29. *Liber Gaunilonis pro insipiente,* I.

30. Cf. *Critique de la raison pure.* De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu, trad. Tremesaygues et Pacaud, pp. 425-431. La critique kantienne de l'argument « ontologique » (qui, pour l'essentiel, figure déjà chez Nieuwentyt) ne porte pas sur la preuve anselmienne, mais sur celles, plus séculières et assez nettement différentes, de Descartes, Leibniz et Wolff.

à l'existence possible, une connotation contradictoire à la non-existence nécessaire [31].

Avant de se demander si l'être le plus grand que l'on puisse concevoir existe en vertu de son seul concept, il convenait donc de se demander s'il est simplement possible logiquement [32], c'est-à-dire si le concept en question ne renferme pas quelque contradiction inaperçue. Tel est le défaut auquel s'est efforcé de remédier Leibniz, et qui oblige à faire porter également, et peut-être en priorité, la critique sur les deux premiers postulats qui soutiennent l'argumentation anselmienne. Le point de départ de la preuve est le fait que l'insensé lui-même « comprend » ce qu'on lui dit lorsqu'il entend parler de « quelque chose par rapport à quoi l'on ne peut rien concevoir de plus grand ». Mais il est certain que nous « comprenons » également des expressions comme « le nombre naturel plus grand que tous les autres » ou « un nombre premier pair différent de 2 », qui sont cependant contradictoires. On peut en dire autant de l'expression « un carré rond », bien que nous soyons ici vraisemblablement moins disposés à admettre que nous la comprenons, à cause de l'impossible représentation visuelle qu'elle suscite.

Assurément Anselme distingue soigneusement la simple compréhension verbale de l'intellection véritable. Si l'insensé comprenait ce qu'il dit, lorsqu'il soutient que Dieu n'est pas, il ne pourrait pas le dire ; par conséquent, il ne comprend pas réellement ce qu'il dit. Inversement, c'est seulement dans la mesure où il comprend ce qu'est Dieu, c'est-à-dire conçoit réellement la propriété d'être un « *ens quo...* », qu'il comprend, à défaut de le croire, que Dieu est nécessairement (*... ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere* [33]). Or il est clair que l'expression « *id quo majus cogitari non potest* » ne peut être considérée comme immédiatement douée

31. Même dans les mathématiques, l'existence ne suit pas immédiatement de la non-contradiction logique, puisqu'il existe une possibilité « mathématique » spécifique fondée sur la structure *a priori* de la réceptivité sensible.

32. Mais, pour Kant, la possibilité (logique) des concepts ne nous garantit rien quant à la possibilité (réelle) des choses (cf. *op. cit.,* p. 428, note). Malheureusement la théorie kantienne *des* possibilités reste entièrement tributaire de la théorie des facultés, c'est-à-dire des « pouvoirs » de l'esprit. De sorte qu'elle ne cesse d'être tautologique que pour tomber dans le « psychologisme transcendantal ».

33. *Proslogion,* chap. IV, p. 16.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de sens que dans la mesure où elle emprunte un contenu subreptice (en fait explicite et avoué, si l'on admet l'interprétation de Karl Barth) aux idées d'aséité et de création.

C'est ce qui ressort indirectement de la critique de Gaunilon, qui se fonde précisément sur le fait que la suite de mots « *id quo majus cogitari non potest* » est vraisemblablement impuissante à faire surgir une idée quelconque dans un entendement non prévenu [34]. L'objection de l'île « perdue » a le mérite de mettre en évidence le fait que la propriété d'être un être plus grand que tous les autres (*ens majus omnibus*) dans la série des créatures possibles est contradictoire, parce que nous pouvons toujours concevoir un être créé plus grand qu'un autre arbitrairement donné. L'île la plus merveilleuse de toutes n'existe pas plus, si l'on y regarde de près, dans la pensée que dans la réalité. Si la propriété d'être « quelque chose par rapport à quoi l'on ne peut rien concevoir de plus grand » n'implique pas, pour sa part, contradiction, c'est parce qu'il est entendu par ailleurs qu'elle s'applique à un être qui, en tant que créateur, est en dehors de la série des créatures possibles et sans commune mesure avec aucune d'entre elles.

« Il y a, remarque Kant dans les *Considérations sur l'optimisme,* de certaines grandeurs dans l'ordre desquelles aucune ne se laisse concevoir comme supérieure à toute autre grandeur concevable. On ne conçoit pas le plus grand de tous les nombres, le plus rapide de tous les mouvements ; l'intelligence divine elle-même ne peut penser des grandeurs de ce genre. Comme le remarque Leibniz, ce sont là des notions décevantes (*notiones deceptrices*) ; elles donnent l'illusion de faire penser à quelque chose, mais en réalité elles ne représentent rien du tout [35]. » Les « adversaires de l'optimisme » en tirent la conclusion que le meilleur des mondes concevable ne peut pas être conçu par Dieu lui-même et, par conséquent, n'a pas pu être créé par lui. Pour établir la non-contradiction du concept leibnizien du meilleur des mondes possibles, Kant fait observer que si un nombre plus grand que tout autre nombre est impossible, un degré de réalité supérieur à tout autre est possible et, qui plus est, réalisé en Dieu. En d'autres termes, il y a un degré de perfection qu'aucun monde (c'est-à-dire aucun être fini, créé) ne peut franchir, à moins de cesser d'être un monde et de devenir Dieu. Du fait que l'être le plus parfait concevable existe dans la personne du Dieu créateur de toutes choses, l'être le plus parfait concevable différent de Dieu (c'est-à-dire créé) est donné nécessairement, et c'est le meilleur des mondes possibles.

34. Cf. *Pro insipiente,* IV.
35. Cf. FESTUGIÈRE, pp. 6-7.

On voit que finalement la non-contradiction du concept du meilleur des mondes possibles et celle du concept de l'être en comparaison duquel on ne peut en concevoir de plus grand se fondent sur le même présupposé spécifiquement religieux : l'idée d'un existant extra-mondain, incommensurablement supérieur par essence à tous les existants mondains possibles, sur lesquels il dispose d'un *fiat* souverain ; d'un maximum incomparable et d'un superlatif qui n'est relatif qu'en apparence, toute comparaison étant en fait impossible. Mais ce que l'athée ignore, c'est précisément la pluralité des ordres et la « distance infinie » qui les sépare, distance dont aucune description verbale ne peut lui donner l'idée, s'il ne la « sent » pas. Ce qu'il récuse, c'est précisément la discontinuité radicale que l'on tient pour acquise et qui seule peut donner un sens acceptable à la description comparative de Dieu comme maximum : si l'incroyant consent à la rigueur à établir entre les êtres une certaine hiérarchie fondée sur leurs degrés de « réalité » ou de « valeur » respectifs [36], il s'avoue généralement incapable de donner un sens à l'idée d'un maximum assignable de perfection possible, autrement dit aux idées religieuses de transcendance et de création. C'est bien en effet parce que Dieu est le créateur de toutes choses qu'il représente un maximum de perfection que la pensée (créée) ne peut transgresser, non pas tant sans insanité que sans blasphème : « *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de creatore ; quod valde est absurdum* [37]. » Sur ce point tout au moins, il est clair que l'argumentation anselmienne, ou bien se situe tout entière à l'inté-

36. Car il est évident qu'une telle hiérarchisation ne peut être fondée de façon suffisante sur aucune évidence spéculative et relève en fin de compte de la seule raison pratique. Cette constatation est, pour une part essentielle, à la source du renversement opéré par Kant : Dieu est un être dont l'existence s'*indique* dans la morale, sans que la raison théorique puisse rien *exprimer* de son essence.
37. *Proslogion,* chap. III, p. 14.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rieur du dogme, ou bien s'efforce d'aller du dogme à la raison et de l'existence à l'essence.

Un des obstacles majeurs à la discussion rationnelle de l'argument ontologique est de toute évidence le fait qu'il utilise, sans la définir, la même relation d'ordre (« plus grand que ») en des sens et par rapport à des ensembles d' « êtres » hétérogènes. En un premier sens, cette relation permet d'ordonner, au moins virtuellement, la série intra-cogitative des essences selon les degrés de réalité ou de perfection qu'elles comportent. De ce point de vue, l'être mental d'Alexandre, par exemple, représente indiscutablement quelque chose de « plus grand » que l'être mental de Bucéphale. L'ensemble des êtres de pensée est supposé avoir, du point de vue de l'incroyant lui-même, un plus grand élément, l'être en comparaison duquel on ne peut en penser de plus grand ; mais cela n'implique évidemment pas que nous soyons en mesure de le penser effectivement, ni que nous soyons capables de l'identifier par les seules forces de notre esprit ; nous sommes certains en effet que l'homme qui, jusqu'ici, a vécu le plus longtemps (à supposer qu'il n'y en ait qu'un) existe, mais nous sommes parfaitement incapables de dire qui il est. Si la preuve anselmienne n'est pas simplement destinée à dissiper chez le croyant les inquiétudes qui pourraient naître de la conduite et des propos de l'insensé, mais ambitionne en outre de réfuter personnellement celui-ci, il faut admettre que la description « *id quo majus cogitari nequit* » caractérise un être de pensée déterminé, tout comme les descriptions « la millionième décimale de π » et « le dernier condamné exécuté par Sanson » désignent respectivement un nombre et un individu bien précis. En un second sens de la relation, un être qui existe à la fois dans la pensée et dans la réalité est « plus grand » que le même être existant simplement dans la pensée. Il s'ensuit que le Panthéon réel est « plus grand » que le Panthéon mental tel qu'il existe, par exemple, dans la pensée de l'architecte antérieurement à la construction [38], et, de façon assez paradoxale, que ce même architecte, lorsqu'il conçoit le Panthéon comme réalisé,

38. En fait l'exemple, invoqué par Anselme et critiqué par Gaunilon, « du peintre qui a déjà dans son esprit la peinture qu'il va faire » (*Liber pro insipiente,* III), a, entre autres faiblesses, celle de présupposer que l'artiste possède une véritable « intellection » de son œuvre antérieurement à la réalisation.

conçoit quelque chose de « plus grand » que lorsqu'il conçoit le Panthéon comme un monument simplement possible d'après ses plans [39]. Entre la série réelle des existants et la série intra-cogitative de leurs essences, il existe évidemment un isomorphisme qui préserve la relation d'ordre, de sorte que si Alexandre *in re* est plus grand que Bucéphale *in re,* Alexandre *in intellectu* est plus grand que Bucéphale *in intellectu,* et inversement ; et il faut sans doute admettre également, bien qu'il soit à peu près impossible d'ordonner un ensemble mixte incluant à la fois des êtres de pensée et des êtres réels, que Bucéphale (qui a probablement existé) est plus grand que Pégase (qui n'a d'être que mental), en dépit du fait qu'il y a apparemment plus de perfections dans l'idée de Pégase que dans celle de Bucéphale [40].

L'argumentation du *Proslogion* se fonde sur l'idée que l'on ne peut sans contradiction admettre l'existence d'un plus grand élément de l'ensemble ordonné des êtres « mentaux » et lui refuser la propriété d'exister *in re* comme le plus grand élément de l'ensemble des êtres réels. Mais, comme on l'a vu, la conclusion cherchée ne peut être obtenue que dans la mesure où l'intervention plus ou moins ouverte de l'idée de création transforme la définition purement nominale de Dieu comme « être en comparaison duquel on ne peut en penser de plus grand » en une définition réelle. La relation « plus grand que » intervient ici dans un sens tout à fait particulier, qui correspond à la transcendance divine : Dieu est l'être le plus grand qui puisse être conçu, précisément parce qu'il n'est à proprement parler ni conçu ni concevable, qu'aucune production de notre entendement ou de notre imagination n'en approche et que seule *sa* pensée est à la mesure de sa grandeur. Karl Barth soutient, de façon très cohérente, que la formule « *id quo majus cogitari nequit* » n'a nullement trait au contenu ontologique du

39. C'est une conséquence à laquelle on ne peut guère échapper, parce que toute l'argumentation repose sur le fait que celui qui conçoit un être réel conçoit quelque chose de plus grand que lorsqu'il conçoit le même être simplement concevable. Mais alors (cf. Kant) a-t-on encore le droit de parler d'un être *unique* ayant une double existence ?

40. En fait, à la différence de Gaunilon, saint Anselme ne lie pas la perfection à l'existence *in re ;* il admet qu'un être inexistant puisse posséder un grand nombre de perfections et même être plus parfait qu'un être réel. Cf. A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* Paris, 1923, pp. 221-222.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concept de Dieu et se borne à qualifier, de façon négative, son objet dans la sphère noétique sous la forme d'un interdit : celui qui conçoit quelque chose de plus grand que Dieu sous un rapport quelconque n'a pas encore conçu (dans la mesure où on peut le concevoir), ou ne conçoit déjà plus Dieu [41]. Il admet cependant qu'une « règle de pensée » (cf. p. 77, 104) purement prohibitive puisse suffire à distinguer *un* objet de pensée particulier, puisque, selon lui, Anselme « ne part pas d'abord, en poursuivant sa démonstration, du fait que l'auditeur de cette formule (*id quo majus cogitari nequit*) est en état de la repenser pour son compte, mais du fait que, *même pour l' « insensé »*, cette formule désigne quelque chose ou quelqu'un [42] ». Or on peut douter qu'une prescription négative qui nous indique simplement comment nous pouvons être assurés de ne pas concevoir un certain objet puisse, sous la forme d'une description définie, désigner sans ambiguïté cet objet problématique et permettre d'en parler en connaissance de cause. C'est un peu, toutes proportions gardées, comme si un mathématicien essayait de donner à un profane une idée de ce qu'est la puissance du continu en lui disant que c'est le nombre cardinal d'un ensemble dont on ne pourrait, même en y passant sa vie, énumérer tous les éléments et entreprenait ensuite de discuter avec lui, sur ces bases, quelque chose d'aussi précis que, par exemple, l'hypothèse du continu.

En réalité, bien que l'expression « *id quo majus cogitari nequit* » puisse donner l'illusion de faire penser à quelque chose, aucun des deux mots-clés « *majus* » et « *cogitari* » n'y correspond à quelque chose de précis. Si la notion du plus grand nombre est simplement « décevante », celle du plus grand nombre que l'on puisse concevoir ou, pour respecter la formulation anselmienne exacte, du nombre par rapport auquel on ne peut en concevoir de plus grand, l'est doublement, car il est peu probable qu'elle ait une signification quelconque. Saint Anselme insiste, comme le font tous les théologiens, sur le fait que Dieu est à proprement parler

41. Cf. *op. cit.*, p. 66. On remarquera qu'au chapitre III du *Proslogion* une utilisation différente de la relation « plus grand que » fournit une autre preuve indirecte : ce qui ne peut être conçu comme n'étant pas est « plus grand » que ce qui peut être conçu comme n'étant pas. Par conséquent Dieu, qui est l'être tel que l'on ne peut en concevoir de plus grand, ne le serait pas si sa non-existence pouvait être conçue.

inconcevable (*non cogitabile*), mais que, cependant, le reconnaître inconcevable, c'est déjà le concevoir d'une certaine manière ; ce qui revient à dire, au fond, qu'un jugement indéfini (au sens kantien) peut fournir, le cas échéant, un commencement ou un substitut de définition, ou tout au moins une désignation acceptable [43]. Dieu est d'autre part défini explicitement comme « l'être tel que l'on ne peut en concevoir de plus grand ». Enfin le procédé de démonstration indirecte utilisé par Anselme permet d'établir également que Dieu est un être plus grand que l'on ne peut concevoir (*quod major sit quam cogitari potest,* chap. XV), parce que, comme nous pouvons concevoir un être de ce genre, s'il ne s'agissait pas de Dieu lui-même, nous pourrions concevoir quelque chose de plus grand que Dieu, ce qui est impossible.

Saint Anselme ne voit donc pas d'inconvénient à admettre que nous pouvons, d'une manière ou d'une autre, concevoir un être plus grand que l'on ne peut concevoir ; mais la juxtaposition des deux affirmations « *Deus est aliquid quo majus cogitari nequit* » et « *Deus est quiddam majus quam cogitari possit* » n'est peut-être pas aussi innocente qu'on l'a cru généralement. Car, si nous pouvons concevoir quelque chose de plus grand qu'il n'est concevable, ce que la brève argumentation du chapitre XV reconnaît explicitement, rien ne nous empêche apparemment de concevoir également quelque chose de plus grand que l'être par rapport auquel on ne peut en concevoir de plus grand. Seule la peur du blasphème peut réellement empêcher le croyant qui, de son propre aveu, ne conçoit pas véritablement Dieu, de dire (en un certain sens du mot « concevoir », *cogitare,* qui en a suffisamment et d'assez vagues pour cela), qu'il est capable de concevoir quelque chose de plus grand que Dieu lui-même. De sorte que le « *quo majus cogitari non* POTEST » est en réalité un « *quo majus cogitari non* LICET » ; ce qui suffit pour que l'athée, qui, par définition, ne recule devant aucune forme d' « *hybris* », n'entende ici rien de plus que des mots. Si nous pou-

42. Cf. *op. cit.*, p. 97. C'est nous qui soulignons.

43. Pour Anselme cela signifie simplement que l'on peut *comprendre* l'expression « *id quo majus cogitari nequit* » sans concevoir *ce qui* a la propriété d'être un « *ens quo...* ». Cf. *Contra Gaunilonem,* chap. IX. Il est probable que même un intuitionniste « entend » ce que lui dit un cantorien qui lui parle de « l'ensemble de tous les nombres réels ». Mais il conteste précisément qu'on lui parle d'un être bien défini et identifiable.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vons penser jusqu'à un certain point (*aliquatenus*) ce qui excède le pensable, nous devons aussi pouvoir penser n'importe quelle forme d'impensable, à commencer par le contradictoire lui-même, que nous ne pouvons reconnaître comme tel sans le penser d'une manière ou d'une autre.

On ne peut en réalité fonder aucun débat sérieux sur des notions aussi douteuses que le « pensable » ou le « concevable », dont les implications psychologistes sont trop évidentes. Il est caractéristique qu'un commentateur aussi scrupuleux qu'Alexandre Koyré se laisse aller à traduire parfois « *cogitare* » par « imaginer » et à parler du Dieu du *Proslogion* comme du plus grand être « imaginable ». Il est vrai que le terme de « représentation » et les termes apparentés finissent toujours par réapparaître lorsque le mot « *cogitare* » est appliqué à un *quid* (c'est-à-dire à une notion) et non à un *quia* (c'est-à-dire à une proposition). Dieu doit-il être compris comme un maximum tel que l'on ne peut concevoir ni *quelque chose* (*aliquid*) qui le dépasse, ni *quelque chose* qui l'approche de façon commensurable, ou comme un maximum tel que l'on ne peut concevoir ni *que* (*quia*) quelque chose le dépasse, ni *que* quelque chose l'approche de façon commensurable ? Le danger d'expressions comme « *aliquid quo majus cogitari nequit* » ou « *quiddam majus quam cogitari possit* », c'est qu'elles risquent toujours plus ou moins de mettre en cause, non pas tant les limites de notre entendement que les bornes de notre imagination. Nous concevons clairement et distinctement le chiliogone, que nous imaginons mal. Mais sans doute imaginons-nous (mal), Dieu, que nous ne concevons pas, bien que peut-être nous puissions concevoir clairement et distinctement *qu'*il est. Alors que les interprètes du *Proslogion* insistent, d'une manière générale, sur l'importance capitale du « *quo majus cogitari nequit* » (auquel Gaunilon commet l'erreur de substituer son « *majus omnibus* »), Scholz, qui identifie, peut-être à tort, « l'être tel que l'on ne peut en concevoir de plus grand » avec « l'être le plus grand que l'on puisse concevoir », est d'avis au contraire que le « *das gedacht werden kann* » constitue un additif fâcheux qu'il y a lieu de dénoncer comme un des éléments les plus suspects de la preuve [44]. Une description comparative du type de celle qui intervient dans la démonstration du

44. Cf. *op. cit.*, p. 67 et 68, note 11.

Proslogion se trouverait radicalement viciée si elle devait envelopper une référence quelconque à un processus mental. Pour parler le langage de Frege, l'expression « le corps céleste le plus éloigné de la Terre » a un sens, bien qu'il soit douteux qu'elle ait une dénotation, et l'expression « le plus petit de tous les nombres naturels » possède à la fois sens et dénotation. Mais peut-on honnêtement attribuer un sens quelconque à des expressions comme « le corps céleste tel que l'on ne peut en concevoir un qui soit plus éloigné de la Terre » ou « le nombre naturel tel que l'on ne peut en concevoir un plus petit », à moins que, dans ce dernier cas, il ne s'agisse précisément du nombre naturel le plus petit de tous ? « En quoi, demande Scholz, l'être le plus éminent que l'on puisse penser se distingue-t-il de l'être le plus éminent ? » La réponse est : selon toute apparence, uniquement par le fait que l'un peut donner lieu à la preuve anselmienne et l'autre non [45].

Anselme reconnaît en effet explicitement dans sa réponse aux objections de Gaunilon que le point de départ et le fondement de son argumentation ne peuvent pas être l'idée de grandeur maximum, mais bien l'idée du maximum de grandeur *concevable* [46]. Car si l'on remplace, comme le fait Gaunilon, l'être par rapport auquel on ne peut en concevoir un plus grand par l'être le plus grand de tous, il devient impossible de déduire la contradiction requise pour établir indirectement l'existence *in re* de l'être en question. L'être par rapport auquel on ne peut en concevoir de plus grand existe, parce que, s'il n'existait pas ou, qui plus est, si sa non-existence pouvait seulement être conçue, il ne serait pas l'être par rapport auquel on ne peut en concevoir de plus grand. Mais l'être le plus grand de tous, même s'il existe, peut être conçu sans contradiction comme n'existant pas ou

45. Scholz reproche d'une manière générale à saint Anselme une conception psychologisante des lois logiques (cf. p. 69, note 13) qui se traduit par l'identification suspecte du possible avec le pensable, du contradictoire avec l'impensable et du nécessaire avec ce dont la non-existence ne peut être pensée. Dans la tradition philosophique, Bolzano est sans doute un de ceux qui ont combattu avec le plus de vigueur l'idée que le fondement de la possibilité d'une chose réside dans le « pouvoir-être-pensée » (*Gedacht-werden-können*) de cette chose, ne serait-ce que parce que nous pensons réellement l'impossible toutes les fois que nous portons un jugement sur lui. Cf. par exemple *Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig, 1851 ; Felix Meiner, Hamburg, 1955, pp. 18-20.

46. Cf. *Contra Gaunilonem*, chap. V.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme dépassé en grandeur par un autre être qui n'existe pas. On ne peut concevoir l'*ens quo magis cogitari non potest,* quand on en a compris le concept (et donc reconnu l'existence), autrement que comme l'*ens majus omnibus.* En d'autres termes, de l'impossibilité de concevoir un être plus grand que Dieu, on peut conclure avec certitude à l'inexistence d'un être plus grand que Dieu ; de sorte que, si Dieu existe, il est nécessairement l'être le plus grand de tous. Mais il n'est pas certain que l'identification puisse s'opérer en sens inverse.

Les commentateurs bien disposés ont vu là une preuve décisive de l'originalité et de la subtilité de l'argumentation anselmienne ; les autres n'y ont trouvé que la confirmation de son irrémédiable faiblesse.

Ces considérations sur l'ontologie en général et l'argument dit (improprement, dans le cas de saint Anselme) « ontologique » sont à première vue assez éloignées de la théologie artistotélicienne et du livre de Jules Vuillemin, car la preuve ontologique ne figure pas explicitement chez Aristote [47] et, chez les Modernes, saint Thomas d'Aquin a été un de ses adversaires les plus déclarés [48]. Mais il n'était peut-être pas tout à fait inutile et incongru de suivre la suggestion faite par l'auteur des cinq *Etudes,* qui autorise à considérer son livre comme « une contribution, fort indirecte et parfois fort cachée, à l'analyse du concept de Dieu [49] » et s'efforce en effet de retrouver au principe d'un certain nombre de preuves une idée de Dieu assez répandue pour être indépendante de leur mécanisme particulier et assez fondamentale pour leur avoir survécu. Il existe de toute évidence entre les diverses démonstrations de l'existence de Dieu une solidarité étroite que la distinction traditionnelle entre la preuve *a priori* de type anselmien et les « voies » aristotélico-scolastiques ne dissimule que superficiellement : au terme de la plupart des raisonnements théologiques, Dieu intervient comme la solution spéculative de certaines apories qui ont trait à la considération de séries infinies et auxquelles la théorie des nombres ordinaux transfinis, d'une part, les théories modernes de la causalité et du mouvement, d'autre part, ont sans doute, comme le montre Jules Vuillemin, enlevé à peu près toute dignité scientifique (bien que l'ἀνάγκη στῆναι continue à jouer un rôle essentiel au niveau de l'apologétique naïve).

47. Malgré l'anticipation du *De Philosophia* à laquelle Jules Vuillemin fait allusion. Cf. *Aristotle's Metaphysics,* by W.D. Ross, I, p. CXXXI.
48. Cf. *Summa contra Gentiles,* Lib. I, Cap. 1 ; *Summa Theologica,* Ia, quaest. 2, art. 1.
49. Cf. *op. cit.,* p. 11.

L'attitude de saint Anselme à l'égard de l'infinité numérique actuelle est tout à fait comparable à celle d'Aristote et de saint Thomas : là où il y a des degrés, il y a nécessairement un maximum, la hiérarchie des êtres ne peut aller à l'infini ni dans la réalité ni dans la pensée [50] ; il s'ensuit que si nous attribuons aux êtres réels ou possibles différents degrés de perfection, il y a nécessairement un être qui représente le maximum de perfection qui puisse être conçu, bien qu'on ne le conçoive évidemment pas. L'idée de l' « *ens quo majus cogitari nequit* » ne se recommande donc à première vue auprès de l'athée que d'une certaine répugnance « naturelle » de l'esprit à penser une série ascendante infinie de réalités. Sans doute les choses se passent-elles d'une manière totalement différente *quoad rem,* puisque c'est seulement du point de vue de notre connaissance finie que Dieu peut être caractérisé comme superlatif relatif et premier élément d'une série régressive : bien que tous les êtres le précèdent, il ne les domine pas comme le plus grand élément d'un ensemble ordonné domine tous les autres ; ni dans le langage platonicien ou néo-platonicien de la participation, ni dans le langage spécifiquement chrétien de la création, Dieu ne peut être décrit à aucun moment comme un élément comparable par l'ordre avec d'autres éléments d'un même ensemble ; seuls les êtres créés sont comparables entre eux en tant qu'ils participent *plus ou moins* d'une perfection dont la source est en dehors d'eux et, si Dieu est l'être le plus parfait que l'on puisse concevoir, ce n'est pas à proprement parler parce qu'il possède plus de perfection que n'importe quel autre être concevable, mais parce qu'il est *ce par quoi* tout être concevable peut posséder une perfection quelconque [51].

50. Cf. *Monologion,* chap. IV.
51. Comme dans le cas des séries de la causalité, la priorité du premier terme est d'ordre logique et ontologique. Les êtres imparfaits sont, les uns par rapport aux autres, plus ou moins « grands » ; mais, en outre,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si l'argumentation du *Proslogion* a réellement pour but de remédier aux imperfections des preuves *a posteriori*, qui ont l'inconvénient de présupposer l'existence et certaines propriétés des êtres créés, il faut que la définition de Dieu comme « *ens quo majus cogitari nequit* » ne comporte, en dépit de certaines apparences, aucune référence nécessaire à la créature, c'est-à-dire que l'impossibilité de « concevoir » sur laquelle elle se fonde soit indépendante de toute facticité anthropologique et même de tout conditionnement « transcendantal », qu'elle ne mette pas directement en cause la finitude pensante en tant que telle [52], d'autre part que le présupposé d'une série d'éléments « plus petits » ne soit pas réellement impliqué dans l'idée de l'être le plus grand qui puisse être conçu, autrement dit que l'on accepte de se représenter un maximum de perfection en réalité exempt de toute détermination relative, c'est-à-dire de toute liaison réelle et nécessaire avec le « moindre [53] ». Autant dire, pour reprendre une comparaison que Descartes utilise (dans un tout autre sens) à propos de l'argument ontologique, que l'existence d'une vallée ne se conçoit pas sans celle d'une montagne, mais que le « cas » particulier de Dieu nous oblige à « concevoir une montagne qui n'ait pas de vallée [54] ». Tous les efforts entrepris, dans l'ordre spéculatif, pour rendre justice à la nature divine inconnaissable impliquent la même utilisation, logiquement aberrante, de relations sans converse, dont Jules Vuillemin montre qu'elle est au fondement à la fois du réalisme naïf en matière de théorie de la connaissance et des philosophies de la transcendance [55]. L'être de Dieu ne peut dépendre *realiter* de la propriété qu'il possède *quoad nos* de « maximiser », de produire, de conserver ou de mouvoir tout ce qui n'est pas lui.

« *quidquid... per aliud est magnum, minus est quam id per quod est magnum* » (*Monologion*, chap. IV). Comme le rappelle saint Thomas, à propos de la preuve par les degrés de perfection, « ce qui est dit souverainement tel dans un genre est la cause de tous les cas de ce genre » (*Summa Theologica*, Ia, quaest. 2, art. 3).

52. Cf. A. Koyré, *op. cit.*, appendice I, pp. 228-230.

53. « *Ergo quod de summa natura relative dicitur, e. g. quod major sit omnibus, non significat ejus essentiam. Ipsa enim per se et non per aliud aut ad aliud est quidquid est.* » (*Monologion*, chap. XV.)

54. Cf. *Méditation Cinquième*, Œuvres et Lettres, Bibliothèque de la Pléiade, p. 312.

55. Cf. *op. cit.*, Quatrième étude, *La théorie des relations mixtes.*

Non seulement, par conséquent, Dieu intervient comme une exception éminente dans certains processus itératifs indéfinis pour sauver de la faillite nos catégories fondamentales [56] et il doit être conçu à la fois comme un maximum qu'aucune réalité concevable ne peut compléter ni dépasser, comme une cause universelle qui n'est à aucun égard effet, un premier moteur immobile, un agent qui ne peut pâtir, etc., mais encore, et bien qu'il ne soit pas en notre pouvoir de nous le représenter réellement de cette façon, il est une perfection pure dont le concept n'enveloppe *a parte rei* aucune référence à des modes d'existence imparfaits, un facteur causal suprême qui peut et doit être conçu indépendamment de la totalité de ses effets mondains, un auteur de toutes choses dont la notion reste complète, abstraction faite de son activité créatrice, et qui, par conséquent, bien que créateur, n'est à proprement parler rien *en tant que* créateur. L'erreur des théologiens classiques a consisté, selon Whitehead [57], à supposer que Dieu pouvait être nécessaire au monde sans que le monde soit d'une manière quelconque nécessaire à Dieu. Loin d'être au-dessus des catégories, Dieu en représente au contraire, pour lui, l'exemplification par excellence [58] et, à ce titre, il ne peut pas plus qu'aucune autre entité concrète ou actuelle être conçu comme unité pure sans multiplicité, causalité pure qui ne soit à aucun égard effet, complétude qui ne soit en rien incomplète et susceptible d'enrichissement, activité pure qui ne comporte aucune passivité : « Il est aussi vrai de dire que Dieu a créé le Monde que de dire que le Monde a créé Dieu [59]. »

56. Comme le montre Jules Vuillemin, l'utilisation de la régression à l'infini comme moyen de réfutation par Aristote trouve sa justification réelle non pas dans l'impossibilité alléguée d'un nombre ordinal infini, mais dans le fait que ce qui est en cause est la *signification* même des termes, indépendamment de tout processus causal ayant lieu dans le temps. La Première Cause est impliquée dans l'idée même de cause, et le Premier Moteur dans la définition du mouvement. Cf. Troisième étude, *De la régression à l'infini comme moyen de réfutation.*

57. Cf. *Process and Reality.* An Essay in Cosmology, Cambridge, 1929, pp. 523-527.

58. Cf. *op. cit.*, p. 486.

59. *Op. cit.*, p. 528. Pour Whitehead, « la conception erronée qui a hanté la littérature philosophique à travers les siècles est la notion d' « existence indépendante ». Il n'y a pas de mode d'existence de ce type ; toute entité ne peut être comprise que dans des termes qui décrivent son insertion dans la trame du reste de l'Univers. Malheureusement cette doctrine philosophique fondamentale n'a été appliquée ni au concept de « Dieu »,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En distinguant entre la nature « primordiale » de Dieu, qui est complète, parfaite et infinie, et sa nature « conséquente », qui est incomplète, relative et fluente, Whitehead s'efforçait à sa manière de libérer la théologie spéculative du « préjugé constant »[60] des relations *modo intelligentiae,* qui se fonde sur la prétendue impossibilité de concevoir en Dieu un quelconque aspect de perfection relative (et donc de perfectibilité) sans affecter de façon blasphématoire son être tout entier de l'imperfection de la relativité. D'un côté l' « axiome des relations internes[61] » exige que les relations qui existent entre Dieu et le monde aient leur fondement dans la nature des termes en présence. De l'autre, s'il est vrai que les attributs de la créature expriment *realiter* sa dépendance à l'égard de son auteur, il ne peut y avoir dans la nature de Dieu quoi que ce soit qui corresponde à un rapport essentiel au monde : « Dieu est cause du monde. Mais, tandis que cette causalité est une efficace réelle du point de vue du monde, elle est une pure idéalité pour nous du point de vue de Dieu. Lorsque les chrétiens interpréteront cette causalité comme une création, ils se garderont de modifier quoi que ce soit à la doctrine d'Aristote. La création comme la causalité se scinde en une passion qui est réelle et une action qui est idéale. Ce sont donc là des relations sans véritable converse[62]. »

La théologie rationnelle semble, par conséquent, devoir reposer tout entière sur le maintien de deux thèses essentielles dont la première représente une violation flagrante de la logique des relations et la seconde, qu'on le veuille ou non, un démenti de la première :

1° S'il est vrai que Dieu est la cause du monde, on ne peut, sans risquer de tomber à brève échéance dans un anthropomorphisme irréligieux, soutenir qu'il est affecté

ni (dans la tradition grecque) au concept d' « Idées ». » (*Immortality,* in *The Philosophy of A.N. Whitehead,* ed by P.A. Schilpp, The Library of Living Philosophers, 2nd ed. 1951, p. 687.)

60. Cf. J. VUILLEMIN, *op. cit.,* p. 230.

61. Cf. RUSSELL, *Histoire de mes idées philosophiques,* p. 69.

62. *Op. cit.,* pp. 230-231. Cf. saint THOMAS, *Summa Theologica,* Ia quaest. 13, art 7 : « *Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad Deum ; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum inquantum creaturae referuntur ad ipsum.* »

d'une modification interne significative par le fait qu'il est cause, contrairement à ce qui se passe pour le monde du fait qu'il est effet. Si la marque de l'ouvrier est imprimée sur son ouvrage, elle qualifie réellement l'ouvrage, mais non l'ouvrier.

2° A moins d'admettre que Dieu puisse être objet de connaissance rationnelle *per se,* ce à quoi se refuse, pour sa part, saint Thomas, on devra dire que les seules données dont dispose la lumière naturelle à son égard proviennent de la contemplation de ses effets ; de sorte que, bien qu'il n'y ait rien dans son essence qui soit *per aliud* ou *ad aliud,* il n'est cependant connu que *per aliud* (à travers ses effets) et *ad aliud* (relativement à nous). La connaissance inférentielle que nous avons de l'existence de Dieu concerne donc un être qui n'est sans doute pas tout à fait inconnu, mais dont il est cependant impossible de dire en toute rigueur que nous connaissons une seule propriété essentielle.

Sans doute saint Thomas prévient-il l'objection qui naît ici inévitablement de la disproportion totale de l'effet par rapport à la cause en faisant remarquer que la preuve *a posteriori* — la seule qui soit, selon lui, naturelle et convaincante — n'a nullement pour ambition de conclure de la nature de l'effet à la nature de la cause, mais uniquement de la présence de l'effet à l'existence d'*une cause*[63], autrement dit de la série intra-mondaine des causes et des effets considérée elle-même comme un effet à l'existence d'une cause extra-mondaine. De cette procédure on peut dire, ou bien, selon la critique bien connue de Kant, qu'elle implique l'utilisation abusive du principe de causalité en dehors des limites de l'expérience possible, ou bien, ce qui revient finalement au même, qu'elle viole la différence de type entre ensemble et élément, attribuant à un « ensemble » (si l'on peut appeler de ce nom le monde, ou la totalité des objets de l'expérience) défini de façon intensionnelle, la propriété caractéristique de ses éléments. Si la propriété d' « être mû », par exemple, peut être reçue, au niveau d'une évidence empirique difficilement récusable, comme propriété caractéristique des éléments dont l'ensemble constitue le monde, c'est en violation de la théorie des types logiques qu'elle intervient comme propriété distinctive de cet ensemble pour permettre la déduction d'un moteur pur extra-mondain. Il n'est donc

63. Cf. *Summa Theologica,* Ia, quaest. 2, art. 2.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas surprenant que la preuve par le mouvement reconduise finalement, comme le montrent les analyses détaillées de Jules Vuillemin, à la forme générale de l'antinomie de Russell [64]. Reste enfin la difficulté majeure, qui consiste dans le fait que Dieu n'intervient dans les démonstrations *a posteriori* que comme terme présumé d'une relation, alors que tout aspect relatif doit en principe être exclu de son être.

Les mêmes défauts se retrouvent dans les diverses formes de la preuve *a priori,* où l'utilisation plus ou moins explicite du « principe de perfection [65] » fournit la relation sérielle indispensable à la constitution de l'idée de maximum [66]. Sans doute les choses se compliquent-elles ici du fait que le langage platonicien de la participation interfère le plus souvent avec le langage de l'ordre pur et que le processus anagogique conduit moins à un terme premier qu'à un fondement commun. De toute manière, si l'on réduit le principe de perfection à la dimension acceptable d'une sorte d'axiome des grandeurs intensives concernant la possibilité d'une expérience éthique en général, il ne suffit évidemment pas à fonder ce que Koyré appelle, à propos de saint Anselme, « une sorte d'induction transcendante du monde à Dieu [67] ». Ce qui vient d'être dit ne concerne, il est vrai, que la détermination de l'essence de Dieu et non la démonstration de son existence. Mais l'obtention d'une idée minimale de Dieu, dont il s'agit de faire apercevoir intuitivement ou d'établir discursivement la réalité objective, semble bien être le présupposé nécessaire de toute preuve *a priori.* Comme il est cependant exclu qu'aucune proposition comparative puisse exprimer d'une manière quelconque l'être véritable de Dieu (*Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum...* [68]), une preuve *a priori* comme celle

64. Cf. *op. cit.*, p. 232.
65. Cf. A. Koyré, *op. cit.*, p. 37.
66. Si l'on en croit A. Koyré (*op. cit.*, p. 49, note 2) et K. Barth (*op. cit.*, pp. 77-79), la définition de saint Anselme (*ens quo majus cogitari nequit*) a sur celle de Gaunilon (*ens majus omnibus*) et sur d'autres descriptions comparatives du même type comme « *ens perfectissimum* », « *ens realissimum* », etc., l'avantage de n'être pas relative à la créature et de se suffire à elle-même. Il faudrait pour cela qu'une détermination relationnelle puisse être entièrement réductible à un attribut, conformément à la théorie des relations internes, ou que la propriété d'être un être tel que l'on ne peut en concevoir de plus grand ne soit pas une détermination relationnelle, ce dont on a quelques raisons de douter.
67, *Op. cit.*, p. 37.
68. *Proslogion,* chap. I, p. 10.

du Proslogion entend bel et bien conclure à son existence sans rien dévoiler préalablement de son essence [69].

Lorsqu'on s'efforce, comme l'avait fait, pour sa part, Anselme dans le *Monologion,* d'analyser de façon rationnelle l'idée de l'*ens perfectissimum,* on se trouve invariablement reconduit au même type de définition imprédicative : Dieu est l'être qui possède au suprême degré toutes les propriétés positives que peut posséder un être concevable [70]. L'Etre Suprême est l'être auquel on doit attribuer toutes les perfections possibles [71], et chacune d'elles de façon éminente. Malheureusement l'idée d'un sujet de toutes les perfections possibles, en tant que construction logique, ne représente précisément pas autre chose qu'une hypostase « théologique » à laquelle un esprit mathématique pourrait être tenté d'opposer le fait que les propriétés (positives ou non) ne constituent pas une totalité *bien définie* et que, par conséquent, une collection infinie d'attributs comme celle dont il est question ici ne peut pas être utilisée comme attribut distinctif d'un être quelconque. Si l'athée doit être caractérisé avant tout comme quelqu'un qui s'avoue incapable de former le concept de Dieu, il est clair qu'on ne peut espérer produire en lui ce concept qu'en lui donnant les moyens de le *construire* à partir d'éléments prédéterminés de *son* expérience (au sens le plus large du mot). Le postulat russellien de la réductibilité de toute connaissance descriptive (*knowledge by description*) à la connaissance directe (*knowledge by acquaintance*) [72] doit être valable dans

69. Ce que la critique de saint Thomas s'efforce de mettre en évidence, c'est le fait que l'argument ontologique n'est pas une démonstration, mais une simple déduction sous hypothèse : si nous avions une connaissance adéquate de l'essence de Dieu, la certitude de son existence s'ensuivrait à coup sûr immédiatement pour nous ; malheureusement, nous ne disposons pas d'une telle connaissance. Mais c'est précisément parce que saint Anselme est de cet avis qu'il n'essaie pas de conclure directement de la donnée de l'essence à l'existence nécessaire de Dieu, mais se contente de montrer que l'hypothèse de la non-existence de Dieu implique contradiction.
70. Cf. par exemple *Proslogion,* chap. V : « *Quod Deus sit quidquid melius est esse quam non esse...* », bel exemple d'énoncé qui viole le « principe du cercle vicieux ».
71. « *Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta, seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit.* » Leibniz, *Philosophische Schriften,* VII, p. 261. Cette définition permet à Leibniz d'établir la compatibilité de toutes les perfections.
72. Cf. *The Problems of Philosophy,* Oxford, 1912, chap. 5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le cas particulier des preuves de l'existence de Dieu, parce que la neutralité du discours apologétique est la condition primordiale de son efficacité. Les choses se passent en fait d'une manière toute différente puisque le langage « commun » se fonde essentiellement sur des descriptions verbales auxquelles l'absence d' « expérience » correspondante enlève, pour l'un des interlocuteurs, toute signification véritable.

Cette difficulté est particulièrement sensible dans le cas des preuves conceptuelles : pour être digne de son objet, la démonstration doit être pure [73] et entièrement *a priori*, elle ne peut même pas s'appuyer sur un fait de la raison « noétique » comme une possibilité ou une impossibilité de « concevoir » ; mais une preuve concluante, dans ce domaine, ne saurait être qu'impure et constructive. Descartes fonde une preuve *a posteriori* célèbre sur l'impossibilité pour l'idée de Dieu d'être produite en nous autrement que de façon directe par son objet. Il n'y a pas de différence entre la présence de l'idée de Dieu en nous et la présence de Dieu à nous par son idée. C'est assez dire que l'instauration (ou la restauration) d'une présence exorbitante par rapport à toute possibilité linguistique n'est au pouvoir d'aucune argumentation verbale, les ressources combinatoires du langage ne permettant pas à elles seules de sortir du champ de l'idéation factice. La distinction augustinienne de l'enseignement verbal et de l'enseignement « intérieur » est au fond la condamnation religieuse la plus décisive de toutes les preuves : « *Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exibent ut noverimus. Is me aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti præbet ea quæ cognoscere volo. Verbis igitur non discimus, imo sonitum strepitumque verborum : nam si ea quæ signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis jam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur ; verbis vero auditis, nec verba discuntur* [74]. »

Ou bien les essais de démonstration *a priori* partent de la donnée religieuse de l'eccéité de Dieu ; et, dans ce cas, ils

73. Cf. J. VUILLEMIN, *La philosophie de l'Algèbre*, p. 474.
74. *De Magistro*, chap XI, *Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate.*

perdent, qu'on le veuille ou non, à peu près tout intérêt, même s'ils sont uniquement à usage interne, parce qu'il est indispensable pour le repos du croyant que l'insensé puisse être considéré comme réfuté sans l'aide de la foi. Ou bien le point de départ est une description (et non pas un nom, pour les raisons que nous avons indiquées) profane, et l'argumentation ne tire sa force que de la théorie que nous avons appelée « *Anselm's beard* » et qui consiste à soutenir que nous ne pouvons comprendre une expression désignative bien formée comme « *id quo majus cogitari non potest* » sans admettre au moins la réalité mentale d'une entité correspondante. Si les philosophes ont consacré tant de peine à prouver que les preuves ne prouvaient pas, c'est sans doute parce qu'ils ont senti confusément que la croyance en Dieu pouvait leur être imputée presque aussi aisément que la croyance aux nombres entiers.

L'intérêt des preuves de l'existence de Dieu ne réside évidemment pas dans leur force persuasive, dont tout le monde, à commencer par les théologiens, s'accorde à reconnaître qu'elle est nulle, mais dans le fait qu'elles constituent le lieu privilégié de l'apparence transcendantale ou, si l'on préfère, linguistique [75] et la terre d'élection de la « mauvaise grammaire », en particulier de la confusion constante entre *nom, description* et *définition*. Critiquant (à juste titre) la conception habituelle de l'argument anselmien qui veut que, comme dans la version cartésienne, celui-ci parte de l'essence pour en déduire l'existence, Karl Barth soutient, par exemple, que l'expression « *id quo majus cogitari nequit* » n'est pas un *nomen essentiale* de Dieu, mais un *nomen personæ* (révélé), en d'autres termes que sa fonction exacte est de *nommer* directement la personne de Dieu conformément à une donnée de la foi, sans mettre le moins du monde en cause son essence [76]. Mais il croit pouvoir néanmoins reprendre l'expression de « définition purement concep-

75. Pour une philosophie linguistique du type de celle de Wittgenstein, le théologien est une chauve-souris qui se prétend aveuglée par le soleil et qui, en réalité, se cogne simplement la tête contre les murs du langage. Il est vrai que dans les deux cas les droits du « mysticisme » se trouvent préservés. Ce qui est clair, en tout état de cause, c'est que la question de l'existence de Dieu doit pouvoir être discutée dans le langage athéologique ou n'est pas discutable du tout.
76. Cf. *op. cit.*, p. 67, p. 69.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tuelle » utilisée par Koyré [77]. On pourrait vraisemblablement prétendre avec autant de cohérence que les expressions « Socrate » et « le nombre d'Avogadro » constituent des définitions purement conceptuelles du philosophe qui fut condamné à boire la ciguë et du nombre 6×10^{23}. Si l'expression « *id quo majus cogitari nequit* » est un nom de personne au sens strict où l'entend Karl Barth, elle ne peut pas plus constituer une définition de Dieu que « Socrate » n'est une définition de Socrate. Il n'est cependant guère douteux qu'Anselme la considère comme une description et non pas comme un nom propre, puisqu'il parle le plus souvent de « *aliquid quo...* » et se pose expressément la question « *an ergo non est TALIS natura...* [78] », c'est-à-dire, en termes logiques, la question de savoir si la fonction propositionnelle « x est un [79] être tel que l'on ne peut concevoir un y plus grand que lui » est ou non satisfaite. Les termes mêmes de l'exposé anselmien autorisent donc, semble-t-il, à interpréter la formule « *aliquid quo...* » comme la caractérisation d'une « nature » dont l'évidence religieuse impose d'ailleurs immédiatement Dieu comme l'instance unique.

« Dieu » est pour l'insensé une expression sans connotation véritable et qu'il ne comprend pas ; mais il ne peut se défendre de comprendre jusqu'à un certain point la formule descriptive qu'on lui propose. On peut hésiter sur la question de savoir si les noms propres ont ou non un contenu connotatif [80], mais on ne voit pas comment une description définie pourrait n'en pas avoir. Indépendamment de tous les renseignements historiques qui ont pu être accumulés en vue d'une identification définitive, des expressions comme « l'Homme au Masque de Fer » ou « l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* » ont en elles-mêmes un contenu de signification qui, pour être relativement mince, n'en est pas moins réel, et

77. Cf. *op. cit.*, p. 203, p. 216.
78. *Proslogion,* chap. II, p. 12.
79. Comme on l'a déjà souligné, la démonstration anselmienne part d'une description « ambiguë » et non pas de la description « définie » requise.
80. Cf. la critique de Mill par HUSSERL, in *Recherches logiques,* tome II, première partie, § 16. A la différence de Frege et de Husserl, Russell n'a considéré à une certaine époque comme noms propres véritables que des « indices » purs. Ayant admis d'abord deux noms propres au sens strict, « *I* » et « *this* », il ne retiendra dans une étape ultérieure que le démonstratif. Cf. *Mysticism and Logic,* p. 162 (dans l'édition de Allen & Unwin, Unwin Books, 1963).

transmettent indéniablement une certaine connaissance de leur objet. Une description est une expression de la forme « un x tel que... » ou « l'x tel que... » dans laquelle x est le sujet indéterminé d'un attribut ou entre comme terme *pronominal* dans l'énoncé d'une relation plus ou moins complexe (par exemple une équation lorsque je me sers de l'expression « un x tel que $ax^2 + bx + c = 0$ » pour désigner une racine de l'équation en question ou, dans le cas du Dieu de saint Anselme, une inégalité d'un type particulier, malheureusement absolue).

Il est clair que nous pouvons comprendre la proposition « l'auteur de *Waverley* était un poète » sans savoir *qui* il était, et la proposition « l'être tel que l'on ne peut en concevoir de plus grand existe » sans savoir *qui* est cet être. Mais il faut que dans les deux cas nous ayons un concept de la dénotation des deux expressions descriptives en cause, c'est-à-dire respectivement de Scott et de Dieu. C'est précisément l'inverse qui se passe selon Karl Barth, puisque le « nom » révélé « *id quo...* » ne nous dit pas *ce que* Dieu doit être, s'il existe, mais *qui* il est [81]. Si l'on veut malgré tout continuer à parler de « définition » dans ce cas, il ne peut s'agir en toute rigueur que d'une définition ostensive et non verbale, et il vaudrait mieux dire alors, comme on finit de toute manière par le faire, que Dieu ne se démontre en aucun sens du mot « démontrer », mais bien se « montre » [82].

C'est précisément le passage qui s'opère constamment dans la démonstration anselmienne de la deuxième à la troisième personne, de l'adresse personnelle (*tu es...*) à la définition conceptuelle (*Deus est aliquid...*), de la dénomination propre à la dénomination commune, du langage ostensif au langage descriptif, qui est responsable du fait qu'aucune des interprétations qui en ont été proposées ne réussit à s'imposer irrésistiblement. Si on laisse de côté les deux interdictions aristotéliciennes qui ont trait à l'impossibilité 1° de donner une définition véritable dans le cas d'un individu, 2° de définir en aucun cas par l'accident, le statut logico-grammatical exact de l'expression « *ens quo majus cogitari nequit* » est encore suffisamment embarrassant du point de vue de la métaphysique chrétienne, pour être déterminé de façon

81. Cf. *op. cit.*, p. 67.
82. Et qu'on le montre parce qu'*Il* se montre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contradictoire ou rester pudiquement indéterminé. Quel peut être en effet le mode d'appartenance de la « propriété » d'être un « *ens quo...* » à l'individu unique qu'elle est censée distinguer ? Elle ne peut en aucun cas faire partie de son essence, qui ne contient aucun élément comparatif ou relatif ; elle ne peut pas non plus constituer une détermination accidentelle, puisqu'en Dieu, qui s'identifie totalement avec son essence, il n'y a pas d'accidents. C'est donc une sorte de « propre » *quoad nos,* qui n'appartient pas *realiter* à la substance divine, qui ne la qualifie pas dans sa profondeur (*in altitudine sua*), mais uniquement à notre niveau et, comme le dit Koyré, de façon « indirecte ». Entendons pas là qu'une existence réputée totalement indépendante doit pouvoir être évoquée sans équivoque par une description qui la situe négativement quant à sa « grandeur », par rapport à un ordre qui n'est pas le sien. Dieu est le lieu de la vérité « ontologique », de cette « vérité qui dispose de toute raison [83] » ; mais de lui nous n'avons pas de concept ontologique. Il est le fondement de l'adéquation de toute connaissance à son objet, mais de lui nous n'avons aucune connaissance adéquate, nous le concevons seulement « *aliquatenus* » et « *aliquo modo* », c'est-à-dire dans une mesure que ne fonde *a parte rei* aucune commune mesure. Il est l'être absolument singulier qui constitue, en tant que créateur, le fondateur et le garant de l'analogie ; mais son être individuel n'est constitué que d'éléments impurs et disparates empruntés à l'expérience et aux diverses sciences et sublimés par un usage de relations qui serait ici purement équivoque si la validité objective de l'analogie n'était déjà présupposée.

Tel est le « cercle du dogmatisme [84] », qui consistait chez Aristote dans l'utilisation des raisonnements à valeur analogique de la *metaphysica generalis* pour l'obtention de l'objet unique et purement individuel de la *metaphysica specialis*. Bien que la théologie rationnelle de saint Anselme s'inspire de principes tout différents, on retrouve la même

83. Cf. K. Barth, *op. cit.*, p. 43.
84. Cf. Jules Vuillemin, *op. cit.*, p. 43 ; *La philosophie de l'Algèbre,* § 57.

circularité dans l'intervention du principe de perfection comme axiome commun et l'utilisation de l'idée de « grandeur » en des sens si obscurs et si différents que seul le présupposé de l'existence de Dieu comme source unique de toute perfection et modèle imité plus ou moins parfaitement par les créatures en garantit l'applicabilité universelle et l'univocité relative. Contrairement à ce que donnent généralement à entendre les preuves, la nature ectypique et la disposition hiérarchique du créé suivent, dans l'ordre spéculatif, de l'admission préalable de l'incréé comme archétype, et non l'inverse. C'est donc la théologie qui sert de fondement à la métaphysique comme théorie de l'ordre pur et fait des divers ordres sériels de la perfection, de la causalité efficiente ou motrice, de la finalité, des expressions isomorphes de la même relation fondamentale d'antériorité-postériorité par rapport à une origine commune. Mais, dans le même temps, la réalité objective de ces divers ordres est invoquée pour établir l'existence d'un premier terme fondateur qui est à la fois *ens perfectissimum,* cause première, premier moteur immobile, fin dernière de toute réalité et de toute action. C'est l'existence bienheureuse et autarcique du premier moteur qui permet de lire dans les formes hétérogènes du changement l'expression du même désir, de traduire les formes infiniment diversifiées de l'incomplétude en termes d'éloignement par rapport à une réalité originaire qui fournit un point de comparaison universel sans pouvoir elle-même être comparée à rien dans aucun ordre, de reconnaître dans l'agitation désordonnée des êtres l'hommage rendu en permanence à son auteur par une nature qui subit collectivement l'appel irrésistible de la perfection. Seul le théocentrisme dogmatique pénètre la nature de la signification métaphysique requise pour le fonctionnement des preuves ; le monde ne renvoie à un auteur qu'en tant qu'il est interprété comme une œuvre et à Dieu que comme *son* œuvre. « Vouloir tirer des actes de Napoléon [la preuve] de son existence, ne serait-ce pas une excentricité ? car, s'il est vrai que son existence explique bien ses actes, ceux-ci ne prouvent pas « son » existence, la sienne, à moins de l'avoir déjà admise dans ce mot même. Cependant dans la mesure où Napoléon n'est qu'un individu, il manque entre lui et ses actes un rapport absolu, excluant qu'un autre aussi eût pu accomplir les mêmes. Peut-être est-ce ce manque qui m'empêche de conclure des actes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'existence. Si ces actes, je les appelle ceux de Napoléon, inutile de prouver, puisque je l'ai déjà nommé. Si j'ignore l'auteur des actes, comment par les actes prouver jamais qu'ils sont de Napoléon ? mais je pourrais (dans le pur abstrait) prouver que de pareils actes sont d'un grand chef de guerre, etc. Un rapport absolu au contraire relie le dieu et ses actes, Dieu n'étant pas un nom mais un concept, peut-être est-ce pour cela que son *essentia involvit existentiam.* Les actes de Dieu donc, seul le dieu peut les faire ; fort bien, mais quels sont les actes du dieu ? D'existence immédiate, ces actes d'où je veux prouver son existence, n'en ont aucune. Ou est-ce chose qui crève tellement les yeux que de voir la sagesse dans la nature, la bonté ou la sagesse dans la Providence ? Ne va-t-on pas ici au-devant des plus terribles scrupules, et n'est-ce pas impossible d'être quitte d'eux tous ? [85] »

Une fois les sciences de la nature affranchies du théomorphisme métaphysique, c'est-à-dire essentiellement d'une conception du mouvement fondée sur la disparité ontologique fondamentale de l'acte et de la puissance et qui obligeait à poser, pour l'explication du changement, l'actualité inaltérable de la perfection, les principes explicatifs de la théologie naturelle, déchus de leur rôle constitutif, ne concernent plus, dans le meilleur des cas, que l'organisation subjective du système des sciences selon la loi de l'usage le plus étendu et de la plus grande unité possibles de la connaissance rationnelle. Ainsi se substitue à l'anthropomorphisme dogmatique du discours théologique un « *anthropomorphisme symbolique* qui, en fait, ne concerne que le langage et non l'objet lui-même [86] ». Alors que, chez Aristote et saint Thomas, la science de l'être unique et éminent était nécessaire pour empêcher la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être de se réduire à une approximation ou à un « comme si [87] », c'est la première qui, dans le kantisme, est vouée aux tournures hypothétiques d'une discipline simplement régulatrice : « Voici donc l'expression qui convient à la faiblesse de nos concepts : nous pensons le monde *comme si* son existence et sa détermination interne tiraient leur origine d'une raison

85. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques,* trad. française, Gallimard, 1948, pp. 105-107.
86. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science,* § 57, trad. Gibelin, Vrin, 1941, p. 146.
87. Cf. J. VUILLEMIN, *La philosophie de l'Algèbre,* p. 508.

suprême, par là nous pouvons, d'une part, connaître la constitution qui lui revient sans prétendre toutefois déterminer celle de sa cause en soi, d'autre part, placer *dans le rapport* de la cause suprême au monde le principe de cette constitution (de la forme rationnelle dans le monde), sans trouver d'ailleurs que le monde se suffise à lui-même [88]. »

C'est que, rappelle Kant, l'*analogie* « ne signifie pas, comme on l'entend ordinairement, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais une ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables [89] ». Dieu est l'*x* totalement inconnu auquel un intérêt supérieur de la raison spéculative nous oblige à rapporter idéalement le monde comme nous rapportons l'œuvre empirique à la causalité réelle de l'artisan. Si la connaissance de Dieu peut être dite analogique, c'est donc au sens de l'analogie de proportionnalité non-mathématique, c'est-à-dire métaphorique et équivoque, et non plus au sens de l'analogie de proportion scolastique [90]. Le lien entre les créatures et le créateur est décrit par saint Thomas dans les termes du second mode de l'analogie *ad unum ipsorum,* celui où l'être proprement dit est concentré dans l'un des termes, la perfection plus ou moins grande *secundum intentionem* distribuée dans l'autre. Les effets n'ont d'être que par la cause, mais la cause n'est connue et nommée que par les effets.

Rien n'empêche cependant apparemment de concevoir aussi cette analogie comme *secundum intentionem tantum* et *ad unum alterum,* puisque, quant à l'être, l'analogon (la bonté, la grandeur, la justice, etc.) n'est posé que dans l'un des termes et attribué aux autres qu'à titre de qualité. Dieu, qui ne possède pas à proprement parler ses attributs, mais les *est,* n'est pas seulement bon, il est la bonté, c'est-à-dire le terme patron hypostasié d'attributions paronymes qui concernent indifféremment les êtres, les dispositions, les intentions et les actes. Lorsque la révolution copernicienne impose aux objets de se régler sur nos facultés de connaissance et réduit ainsi au silence une science spéculative qui représente le cas-limite d'un divorce total entre l'ordre de l'être et l'ordre du connaître, les désignations superlatives de Dieu ne

88. KANT, *op. cit.,* § 58, p. 149.
89. *Op. cit.,* § 58, pp. 146-147.
90. Cf. J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie,* Première étude, § 4.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concernent plus « le rapport objectif d'un objet réel à d'autres choses, mais le rapport de l'idée à des concepts [91] ». L'Etre Suprême, en tant que prototype transcendantal, n'est plus que la réserve idéale d'où toutes les déterminations prédicatives tirent leur possibilité.

Esquissant, à propos de la preuve ontologique de type cartésien, la généalogie du théisme spéculatif, Kant observe que l'idéal de l'être souverainement réel, qui ne constitue d'abord qu'une simple représentation, est en premier lieu *réalisé,* c'est-à-dire transformé en objet, puis *hypostasié,* enfin, en vertu d'une tendance irrépressible de la raison pure vers la plus grande unité possible, *personnifié* [92]. Tel est l'ordre que bouleversent, selon toute apparence, les preuves classiques de la métaphysique chrétienne, puisque Dieu y est d'abord subrepticement personnifié à partir de données révélées, et donc abusivement *nommé* (cf. Karl Barth) par le détour d'expressions qui sont en réalité des descriptions ambiguës et ne peuvent au total avoir d'autre effet que de déterminer rationnellement le concept d'un être présupposé unique et existant. Comme le montre Kant, les diverses preuves ont le défaut majeur de tenir pour acquise la communauté de dénotation d'expressions désignatives aussi différentes que l' « *ens realissimum* », « l'être nécessaire », « l'intelligence ordonnatrice suprême », etc. Mais en outre, si la logique a réellement son mot à dire ici, il n'est sans doute pas possible de suivre Kant lorsqu'il considère l'affirmation « Dieu est tout-puissant » comme un jugement analytique de bonne facture [93], parce que, s'agissant de l'argument ontologique, il aurait fallu établir d'abord 1° à quelles conditions devrait satisfaire *un* être quelconque pour pouvoir être appelé *ens realissimum,* 2° qu'il y a au moins un et au plus un être qui satisfait à ces conditions, avant de pouvoir lui donner un *nom* quelconque [94]. Tant que ces deux conditions n'ont pas été remplies, l'énoncé en question peut aussi bien être considéré comme dénué de sens. Comme le confirment les analyses minutieuses de Jules Vuillemin, la faiblesse des preuves

91. *Critique de la raison pure,* pp. 418-419.
92. Cf. *op. cit.,* p. 421, note.
93. Cf. *op. cit., p.* 427.
94. Cf. Scholz, *Einführung in die kantische Philosophie,* in *op. cit.,* pp. 152-218 ; cf. p. 218. Egalement Frege, *Grundlagen der Arithmetik,* § 74, note.

spéculatives de l'existence de Dieu ne réside pas tant dans l'argumentation proprement dite que dans la nature particulière de l'idée de Dieu que l'on s'est appliqué soigneusement à dépouiller de tous les éléments qui rendent possibles, dans le cas général, les démonstrations d'existence. L'impossibilité de prouver, c'est avant tout l'impossibilité d'obtenir d'abord une description *définie* neutre et adéquate de Dieu.

La « définition » anselmienne ne fournit, contrairement à ce qu'on a pu prétendre, rien de tel. Elle doit plutôt être considérée comme un énoncé métalinguistique à caractère sémantique qui mentionne une condition essentielle à laquelle devrait dans tous les cas satisfaire une expression du langage-objet pour pouvoir être, le cas échéant, reçue comme une description singulière appropriée [95]. Quant aux cinq voies thomistes, elles ont pour résultat essentiel de nous proposer à chaque fois ce que l'on peut appeler avec Carnap un *explicatum* [96] rationnel pour le concept naïf d'un être singulier dont l'existence n'a jamais été réellement mise en question : après avoir établi l'existence d'une « Première Cause », d'un « Premier Moteur », etc., saint Thomas ajoute « *...et hoc omnes intelligunt Deum* [97] » ou une affirmation équivalente. S'il en est ainsi, c'est bien une certaine « intelligence de la foi », sinon au sens de saint Anselme, du moins au sens de la philosophie analytico-linguistique, et non pas la conversion de l'intelligence, qui est en perspective et la question qui trouve sa réponse, quoi qu'en pense saint Thomas, n'est pas celle de l'existence, mais celle de savoir à quel genre d'être nous croyons lorsque nous croyons en Dieu.

Nietzsche craignait que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire. Il est peu probable, en tous cas, que la grammaire logique puisse, à supposer que nous le voulions, nous aider à nous débarrasser de Dieu. S'il est vrai que nous avons cru en Dieu

95. Cf. Bowmann L. Clarke, *Language and Natural Theology,* Mouton and Co., 1966, pp. 82-84.
96. Carnap appelle « explication » le procédé par lequel « un concept nouveau, défini de façon précise, est introduit à la place d'un autre qui est familier, mais insuffisamment précis ». Cf. *Introduction to Symbolic Logic and its Applications,* translated by W. H. Meyer and J. Wilkinson, New York, Dover Publ., Inc., 1958, p. 2. Les deux concepts sont appelés respectivement *explicandum* et *explicatum.* Sur ce problème de l' « explication » du concept de Dieu, cf. Bowmann L. Clarke, *op. cit.,* chap. V.
97. Cf. par exemple *Summa Theologica,* Ia, quaest. 2, art. 2.

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

parce que nous avons cru à la « Raison » dans le langage, cette « vieille femme trompeuse [98] », nous n'avons sans doute pas ruiné, mais seulement déplacé nos raisons d'y croire lorsque nous avons ouvert — ou réouvert —, en matière de langage, l'ère de la positivité et du soupçon. Peut-être, comme le montre l'exemple du premier Wittgenstein, Dieu ne meurt-il comme en-deçà du langage et comme Ce qui y parle que pour renaître comme au-delà du langage et Ce dont on ne parle pas. Ainsi le Dieu du *Tractatus* ne cesse d'être le donateur de sens que pour s'identifier avec le non-sens pur, le fait qu'il y a les faits, la factualité pure du monde [99]. Par un renversement caractéristique de toutes les entreprises mystiques, Dieu ne se révèle plus dans le *quomodo* d'un monde à son image, il en *est* le *quia* indicible : « *Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist* ».

Mais, s'il est vrai que la croyance en Dieu n'est qu'accessoirement tributaire du langage et que, par conséquent, la religion ne saurait être affectée dans son essence par l'abandon ou l'insuccès final de tous les essais de Logodicée, il faut sans doute admettre aussi, comme Nietzsche nous y invite, que la possibilité de la théologie naturelle est donnée en permanence dans la forme logique et la constitution grammaticale du langage lui-même et que même les idiomes les plus pauvres et les plus profanes ne cessent, dans leur légalité, de « fomenter » Dieu, selon l'expression de Michel Foucault [100]. Si l'on songe que l'on a pu proposer une description définie formelle de Dieu et une preuve de son existence dans le langage nominaliste et phénoménaliste de Goodman [101], on est fondé à se demander si les limites de notre univers ont bien quelque chose à voir avec les limitations que nous pouvons imposer à notre langage et s'il existe un moyen d'empêcher la logique de se mettre au service de la théologie, comme l'a fait pendant des siècles la métaphysique.

98. *Die Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert,* Gesammelte Werke, Musarion-Verlag, München, 1926, Bd XVII, p. 73.
99. Cf. *Tractatus logico-philosophicus,* 6.432, 6.44 ; *Notebooks 1914-1916,* p. 79.
100. Cf. *Les mots et les choses, Gallimard,* 1966, p. 311.
101. Cf. Bowmann L. Clarke, *op. cit.,* chap. VII ; Nelson Goodman, *The Structure of Appearance,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1951, chap. XI.

Des phénomènes comme ce qu'on est convenu d'appeler la disparition de l'homme ou du sujet, le structuralisme, etc., et les triomphes divers de ce que l'on peut considérer sans exagération ni malveillance comme une nouvelle scolastique donnent en tout cas tout son sens au pronostic étonnant formulé en 1937 par Whitehead : « Lorsque dans un futur éloigné son objet se sera suffisamment étendu pour comporter l'étude de dispositifs qui dépendent de connexions autres que celles de l'espace, du nombre et de la quantité — lorsque cette extension se sera produite, j'ai dans l'idée que la Logique symbolique... deviendra le fondement de l'esthétique. Une fois arrivée là, elle se mettra en devoir de conquérir l'éthique et la théologie. Le cercle aura alors été bouclé entièrement, et nous serons revenus à l'attitude logique de l'époque de saint Thomas d'Aquin [102]. »

102. *Remarks,* in *The Philosophical Review,* Vol. XLVI (1937), pp. 178-186 ; cf. p. 186.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. De la traduction radicale (*)

« The alternative left between a philosophy of the « Nothing But » and a philosophy of the « Something More » is a philosophy of the « What is What ». »

HERBERT FEIGL,
Logical Empiricism (2).

Pour le philosophe, lecteur et traducteur professionnel de l'apparence, déchiffrer le monde, c'est toujours d'abord décrypter l'image linguistique commune du monde, apprendre au profane à lire entre les lignes de son propre discours, faire apparaître le message latent sous le message explicite et poursuivre le mouvement indéfini de la signification, momentanément interrompu au niveau des réalités reçues. Dans cette entreprise, dont le caractère problématique tient au fait que la justification du code coïncide avec l'opération même de la transcription, le but poursuivi ne peut être, paradoxalement, que l'exhibition du non-sens ultime et irrécusable, la mise en évidence d'une facticité fondamentale et fondatrice, la production d'éléments à propos desquels la question du sens n'a plus de sens, qu'il s'agisse des idées, de Dieu, de la subjectivité transcendantale, des atomes physiques ou logiques.

(*) Publié dans Critique, n° 263 (avril 1969), ce texte prenait pour prétexte la parution d'un ouvrage sur Russell : David Pears, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy,* Collins, The Fontana Library, 1967, et le livre déjà relativement ancien de Quine, *Word and Object,* Cambridge, Massachusetts, 1960. On trouve plus ou moins disséminée dans ce dernier ouvrage la matière de la communication que Quine a faite au quatrième Colloque philosophique de Royaumont sous le titre « Le mythe de la signification » ; cf. *La philosophie analytique,* Editions de Minuit, 1962, pp. 139-169.

2. Feigl and Sellars (editors), *Readings in Philosophical Analysis,* New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949. p. 4.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Considérée de ce point de vue, la langue « naturelle » est doublement naïve, puisque toujours encore trop près et toujours déjà trop loin de l'apparence, bassement descriptive en un sens, en un autre abusivement chargée de conjectures, d'inférences et d'extrapolations de toutes sortes. Pour le philosophe empiriste, à peu près exclusivement sensible à ce dernier aspect, les ombres de la Caverne ne sont pas signifiantes mais signifiées et le but de la philosophie n'est pas de sortir de celle-ci mais, si possible, d'y entrer. Notre langage n'a de sens que pour autant qu'il se rapporte, en dernière analyse, aux données fugitives de notre expérience immédiate à travers des médiations extrêmement complexes qui devraient cependant théoriquement pouvoir être explicitées. En réalité, quoi que nous fassions, le texte originaire, brut, ne nous est jamais donné : nous sommes toujours déjà en présence de versions pour une part abrégées, elliptiques et pleines de sous-entendus, pour une autre abondamment interpolées, paraphrasées et commentées. Tel est le sens de la métaphore nautique de Neurath, si chère aux empiristes logiques, selon laquelle nous sommes embarqués sur une galère que nous devons reconstruire en pleine mer sans pouvoir jamais l'amener au rivage pour la refaire de toutes pièces avec des matériaux de meilleure qualité. Il n'y a pas de retour au texte et, s'il en est ainsi, la tâche de l'analyse philosophique du discours ne peut pas être réellement la fondation radicale de toute connaissance, la mise à nu de la « *rockbottom basis of knowledge* [3] », conformément au projet initial, d'ailleurs assez rapidement abandonné, du positivisme logique : c'est sans doute, comme en témoigne la pratique de la plupart des analystes actuels, quelque chose de plus subtil, de moins ambitieux et, en tout état de cause, de beaucoup plus pragmatique.

La tentation de séparer définitivement dans le langage le discours propre et le discours figuré, le parler et la simple « façon de parler », n'est évidemment rien d'autre que la transposition en termes logico-linguistiques de la traditionnelle opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible. Le problème ainsi posé peut être appelé, en un sens

3, Cf. Rudolf Carnap, *Autobiography*, dans *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 38, 57.

assez différent de celui que Popper [4] donne à l'expression, le « problème de la démarcation ». Il ne s'agit évidemment pas ici uniquement de tracer une frontière entre les énoncés de la science empirique d'une part, et ceux des mathématiques, de la logique ou de la « métaphysique » d'autre part. Car, confronté à l'idéal d'une description purement phénoménaliste du monde, le moins théorique de tous les énoncés de la science possède déjà un caractère hautement abstrait et métaphysique.

Une question insoluble surgit déjà au niveau de la première hypostase, celle qui, toujours déjà effectuée, aboutit à la position de la chose matérielle à partir des données des sens. Comme le dit Quine, « l'entification commence à bout de bras [5] ». Contrairement à certaines apparences, le « transcensus » physicaliste ne peut pas être considéré sérieusement comme une démarche facultative et les entreprises philosophiques qui, dans la lignée de l'idéalisme berkeleyen, ont en vue l'élimination radicale de ce type de conjecture, sont finalement de pure forme. La raison en est que la description des données sensibles n'est jamais qu'apparemment innocente et emprunte en réalité de nombreux éléments aux sciences de la nature (une des inconséquences fondamentales de l'empiriocriticisme est que le transcensus est, de toute manière, nécessairement déjà opéré de façon subreptice au profit des seuls récepteurs sensoriels : comment un « complexe de sensations » peut-il être dit éprouver des sensations ? [6]) et que seules des références implicites constantes aux choses physiques constituent l'expérience immédiate en un domaine autonome, relativement cohérent et continu [7]. Le langage réaliste de la chose matérielle est aussi primitif et fondamental que peut l'être un idiome quelconque sans cesser d'être un langage. Autrement dit, l'apparition du langage au niveau le plus élémentaire est nécessairement conditionnée par le passage du monde privé des données sensibles immé-

4. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (traduction anglaise d'un ouvrage paru à Vienne en 1934 sous le titre *Logik der Forschung*), 1959, 1968 (Hutchinson, Londres), chap. 1, § 4.

5. *Word and Object*, p. 1.

6. Cf. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, « Œuvres », Editions sociales, tome 14, pp. 42-43.

7. En particulier, « les souvenirs actuels sont dans la plupart des cas des traces, non pas de sensations passées, mais d'une conceptualisation ou d'une verbalisation passées » (*Word and Object*, p. 3).

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

diates au monde public des « choses », même s'il reste vrai, par ailleurs, que l'expérience intersubjective plus ou moins artificielle instituée par l'éducation doit être rapportée aux diverses expériences personnelles selon autant de types de coordination qu'il y a de sujets individuels : « L'uniformité qui nous unit dans la communication et la croyance est une uniformité qui se constitue par l'émergence de modèles (*patterns*) recouvrant une diversité subjective chaotique de connexions entre les mots et l'expérience [8] ». Deux individus qui ont appris le même langage dans une pratique sociale commune peuvent se comparer à deux arbustes taillés selon la même forme et néanmoins tout à fait incomparables dans le détail des branches [9].

La « constitution » de la chose physique ne peut donc être en définitive que dérisoirement simulée, puisqu'elle est obligée en particulier de partir, non pas des sensations effectives incommunicables de tel ou tel individu, mais de sensations impersonnelles, sans propriétaire, déjà objectivées par leur insertion dans un univers interpersonnel de « réalités ». Que le langage des données sensorielles immédiates (*sense-datum language*) soit, par rapport au langage commun, un idiome dérivé et, en ce sens, abstrait, c'est une chose dont les partisans de la reconstruction logique du monde sur une base phénoménaliste [10] sont parfaitement conscients. Il croient néanmoins pouvoir imaginer un langage idéal fait d'une accumulation d'énoncés « protocolaires » qui seraient de simples constats de perception et soutenir que, même s'il constitue un artefact issu d'une certaine perversité philosophique et si son acquisition, tout à fait facultative, est bien postérieure par rapport à celle du langage physicaliste commun, il est en réalité logiquement premier, l'autre n'ayant en principe pour but que de simplifier le compte rendu chaotique des impressions successives. Cette manière de voir, séduisante par sa radicalité, est cependant, comme on l'a vu,

8. *Op. cit.*, p. 8.
9. *Ibid.*
10. L'exemple classique d'une reconstruction de ce genre est *Der logische Aufbau der Welt* de CARNAP (1928). Carnap a reconnu par la suite la supériorité du langage physicaliste, considéré comme susceptible de devenir le langage universel de la science. La chose importante à remarquer est que, dans son livre, le vécu élémentaire n'est pas à proprement parler analysé, mais seulement « quasi-analysé » et que les qualités sensibles sont elles-mêmes « constituées ».

difficilement tenable, parce que la prétendue simplification que l'on évoque est en réalité largement constitutive de n'importe quelle forme d'expérience « pure » et que, corrélativement, le langage des impressions sensorielles ne peut être appelé un langage que par métaphore, la rhapsodie des énonciations « atomiques » enregistrant les événements ponctuels bruts de la sphère sensitive (« *a fancifully fancyless medium of unvarnished news* [11] ») ne constituant à aucun titre un discours, même rudimentaire. Nous sommes en réalité toujours déjà dans le mythe [12], c'est-à-dire dans tout ce qui, sous les formes les plus diverses, contribue à faire de l'histoire pleine de bruit et de fureur une aventure racontable.

On retrouve donc ici, dans sa formulation linguistique, une des vérités fondamentales du kantisme : la conceptualisation n'est pas un élément qui s'ajoute du dehors, en quantité variable selon les besoins et les projets, au langage, elle l'investit d'emblée à un degré considérable et en réalité non mesurable. Cela signifie, entre autres choses que l'élimination contextuelle, dans nos énoncés sur le monde extérieur, de toute référence à l'objet physique, par une paraphrase analysante définitive, est une entreprise, non pas seulement irréalisable en pratique, mais théoriquement dénuée de sens. Le rêve d'un langage purement indicatif de l'*hic et nunc* sensoriel se fonde sur une méconnaissance de la fonction primordialement symbolique de la langue, qu'aucun processus logique de reconstruction ne saurait à proprement parler restaurer. Qu'on interprète cette fonction en termes behavioristes [13], phénoménologiques ou platoniciens, il reste qu'une fois ôtée la valeur inductive et prédictive du signe linguistique, il ne subsiste rien qui mérite d'être appelé un langage : « ... l'être d'un symbole consiste dans le fait réel que quelque chose sera certainement éprouvé dans l'expérience si certaines conditions sont remplies. C'est-à-dire qu'il

11. *Word and Object*, p. 2.
12. Sur l'utilisation du mot par Quine qui, du point de vue épistémologique, ne voit qu'une différence de degré, et non de nature, entre les objets physiques et les dieux d'Homère, cf. *Two Dogmas of Empiricism*, p. 44. On remarquera, à propos de la critique des deux dogmes de l'empirisme, la référence explicite de Quine à Pierre Duhem.
13. Dans cet exposé, consacré essentiellement au problème de l'analyse philosophique, je laisse résolument de côté toutes les critiques qui peuvent être adressées, en particulier du point de vue de la linguistique chomskyenne, à la conception « taxinomique » et behavioriste (cf. *Le mythe de la signification, op. cit.*, pp. 141-142) de Quine.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

influencera la pensée et la conduite de son interprète... La valeur d'un symbole est de servir à rendre rationnelles la pensée et la conduite et de nous permettre de prédire l'avenir [4] ».

De la situation telle qu'elle est décrite par Quine, la pratique de l'empirisme logique, en fin de compte insuffisamment empirique, devrait, dans la mesure où ce n'est pas déjà fait, tirer un certain nombre de conclusions qui sont autant d'incitations à la modestie, à la tolérance et à l'opportunisme :

1° Si nous avons les meilleures raisons d'étudier de près les motivations sensorielles de notre langage réaliste commun, cette enquête ne peut être menée commodément que dans les schèmes conceptuels et à partir des présupposés physicalistes ordinaires. Comme le fait remarquer Quine, « nous sommes limités dans le choix de notre point de départ, même si nous ne le sommes pas dans celui de notre point d'arrivée [15] ». La proposition selon laquelle les choses physiques ne nous sont connues en dernière analyse que par leur action sur notre organisme doit être comprise comme une des nombreuses vérités de la physique, de la physiologie et d'autres sciences, concernant les choses physiques, dont l'existence n'est en fait pas en cause. « Elle qualifie la signification empirique de notre discours sur les choses physiques, tout en laissant la référence hors de question [16]. » Pour reprendre la métaphore de Diderot, nous pouvons bien chercher à démêler la part de l'instrumentiste extérieur et la part du clavecin dans notre musique, nous ne pouvons pas nous défaire de ce minimum de théorie par quoi ils sont l'un et l'autre donnés.

2° L'idée d'une traduction terme à terme dans le langage du donné sensoriel étant de toute manière exclue et les énoncés devant être considérés comme les seules unités signifiantes complètes [17], il n'en faut pas moins renoncer

14. C.S. PEIRCE, cité par JAKOBSON, *A la recherche de l'essence du langage,* dans *Problèmes du langage,* Collection Diogène, Gallimard, 1966, p. 37.
15. *Word and Object,* p. 4.
16. *Ibid.*
17. Abstraction faite de la substitution d'une formulation logico-linguistique à une formulation psychologiste, c'est sur ce point capital que l'empirisme de Russell corrige le plus nettement celui de Hume. Cf. D.F. PEARS, *op. cit.,* chap. II.

également à ce qui reste l'idéal du réductionnisme radical : la traduction proposition à proposition. Sans pour autant abandonner le présupposé fondamental de la philosophie empiriste, il faut admettre que c'est le langage dans son ensemble qui doit être rapporté à l'expérience dans son ensemble. Ce n'est pas individuellement, mais en corps organisé que les énoncés concernant le monde extérieur affrontent le tribunal de l'expérience sensible [18]. Même dans le cas des propositions dites d' « observation », il n'y a pas de correspondance univoque et rigoureuse entre un énoncé et un fragment déterminé de l'expérience possible. En outre, il est évident que plus le discours s'éloigne du constat d'observation, plus la distinction entre ce dont on parle et ce qu'on en dit devient obscure et insaisissable. Elle peut même apparaître comme purement et simplement inexistante au niveau de certains énoncés théoriques, ce qui constitue d'ailleurs l'argument essentiel des épistémologies conventionalistes : « Accéder à la compréhension de ce que les objets sont n'*est,* pour la plus grande part, ni plus ni moins qu'acquérir la maîtrise de ce que la théorie dit sur eux. Nous n'apprenons pas d'abord ce dont il y a lieu de parler et ensuite ce qu'il y a lieu d'en dire [19]. » Si deux physiciens sont en désaccord sur la question de savoir si les neutrinos ont ou non une masse, on ne peut évidemment pas dire qu'ils attribuent des propriétés différentes à un même objet déterminé, mais plutôt que, d'accord sur la nécessité de modifier une théorie existante, ils choisissent d'introduire, l'un une nouvelle catégorie de particules, dénuées de masse, l'autre une nouvelle catégorie de particules, pourvues de masse ; ou encore, pour parler le langage de Wittgenstein, qu'ils sont en désaccord sur la « grammaire » du mot « neutrino ».

3° Il faut abandonner définitivement les deux idéaux solidaires de la complétude et de l'unicité de l'analyse, le dogme fondamental du positivisme logique selon lequel il n'y a qu'une seule analyse complète d'une proposition, une analyse qui possède une limite théorique ultime dans le donné empirique [20]. En réalité, l'analyse n'a pas, même en théorie,

18. Cf. *Two Dogmas of Empiricism,* p. 41.
19. *Word and Object,* p. 16.
20. Cf. J.R. WEINBERG, *Are there Ultimate Simples ?,* Philosophy of Science, vol. 2, n° 4, oct. 1935 ; reproduit dans COPI and BEARD (editors),

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

de terme assignable, et, de même qu'il y a plusieurs théories susceptibles de sauver ce qu'on appelle les apparences, il y a plusieurs analyses susceptibles de les rejoindre. Nous pouvons appeler atomisme *dogmatique* la version wittgensteinienne de l'atomisme logique, selon laquelle l'analyse complète d'une proposition ne doit mentionner que des choses intrinsèquement simples [21], et atomisme *méthodologique* la version russellienne, selon laquelle cette analyse n'aura à mentionner que des choses qu'il y a lieu de traiter comme simples [22]. Seul un atomisme méthodologique résolument pluraliste est compatible avec les impératifs de la pratique scientifique et de la pratique tout court : l'analyse peut toujours être conduite différemment et menée plus ou moins loin en fonction de nos intérêts, de nos buts, du génie de notre langue, de l'état de nos connaissances scientifiques, etc., et ses résultats ne sont déterminés, dans le meilleur des cas, qu'à un certain type (souvent très faible) d'équivalence près. Ce que l'on trouve finalement est toujours fonction de ce que l'on a et de ce que l'on cherche : la conviction de Quine est qu'il n'y a pas d'analyse des significations, mais seulement des faits de langage, et que, dans ce domaine, il n'y a pas de « bonne » analyse [23].

Le problème théorique de la traduction du langage réaliste commun dans un langage rigoureusement sensorialiste est en un sens le problème symétrique de celui de la traduction radicale. Dans ce dernier cas, il s'agit de faire correspondre des phrases de la langue vernaculaire aux phrases d'un idiome étranger complètement inconnu. Dans l'autre il s'agit de remplacer, si possible, les phrases sans mystère du langage familier par celles d'une « langue » inconnue, dont nous

Essays on Wittgenstein's Tractatus, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1966, pp. 75-85.

21. Plusieurs commentateurs ont montré que les positivistes logiques s'étaient en fait probablement mépris sur la nature présumée de ces éléments simples selon Wittgenstein. Cf. par exemple G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus,* Hutchinson, Londres, 1959, 1963, pp. 26-30 ; J.P. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism,* Oxford University Press, 1964, 1965, p. 5, 49-50, 59-61, 149-158. On n'a peut-être pas assez remarqué que le *Tractatus* contient une logique et non, à proprement parler, une épistémologie.

22. Cf. D.F. Pears, *op. cit.,* chap. IX.

23. Cf. *Le mythe de la signification,* pp. 170-171.

soupçonnons seulement que le vocabulaire devrait être relativement complexe et raffiné et la grammaire extrêmement rudimentaire, puisqu'elle ne pourrait guère autoriser que des alignements paratactiques indéfinis de balbutiements du type *this red now.* C'est d'ailleurs précisément cette prédominance absolue de l'aspect lexical sur l'aspect grammatical, de la fonction de nomination sur celle de structuration, qui fait que l'on hésite à parler encore d'un langage [24].

Le cas-limite de la traduction radicale est utilisé par Quine à l'appui de son hostilité générale contre les objets intensionnels (propositions, attributs) comme contenus objectifs de signification plus ou moins transcendants par rapport à leurs supports linguistiques [25]. Pour préserver la notion traditionnelle de signification, on invoque précisément le phénomène de la traduction comme une sorte de preuve du mouvement par la marche. On croit aisément pouvoir sauver la signification en la présentant comme *ce que* les diverses traductions ont pour ambition commune de respecter. Ne pouvant définir ce qu'est le sens, on s'efforce de dire ce que c'est que *le même* sens, suivant en cela un procédé inauguré apparemment par Leibniz [26], et qui fournit le principe de la définition par abstraction. Malheureusement, la question de la synonymie n'a de sens que si celle de l'identité de signification, c'est-à-dire de la signification, en a une, et c'est précisément ce qui est en question [27]. C'est donc finalement beaucoup moins à cause de ses implications platoniciennes (un « mythe » de type platonicien peut se révéler, dans certains cas, plus avantageux que beaucoup d'autres) qu'à cause des raisonnements circulaires auxquels elle donne lieu que Quine polémique avec tant de vigueur contre la notion de signification telle qu'elle est utilisée couramment par les philosophes, par un bon nombre de linguistes et par la plupart des profanes.

L'erreur fondamentale consiste, selon lui, à vouloir étendre au domaine interlinguistique et interculturel certaines recher-

24. Cf. Jakobson, citant Whorf, *op. cit.,* p. 32.

25. Cf. *Word and Object,* chap. VI.

26. Cf. *Cinquième lettre à Clarke,* « Philosophische Schriften », ed. Gerhardt, VII, pp. 400-402.

27. Dans tout ce passage et dans la suite, les mots « sens » et « signification » correspondent évidemment à « *meaning* » ou « *sense* » et non à « *reference* », « *denotation* », « *nominatum* » ou « *designatum* ».

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

ches sémantiques qui peuvent être conduites par des méthodes empiriques et avec un succès relatif au niveau de la seule langue domestique ou de variétés extrêmement proches. Il existe dans toute traduction, comme dans toute analyse, une zone d'équivocité radicale qui fait que, ni dans un cas ni dans l'autre, le but réel de l'entreprise ne peut être la recherche de « synonymies » au sens habituel du mot : « Des manuels pour la traduction d'une langue dans une autre peuvent être établis selon des modalités divergentes, toutes compatibles avec la totalité des dispositions de parole, encore qu'incompatibles les unes avec les autres. En de très nombreux endroits ils s'écarteront les uns des autres en donnant comme leurs traductions respectives d'une phrase de l'une des deux langues des phrases de l'autre qui n'ont les unes par rapport aux autres aucune espèce plausible d'équivalence, aussi faible soit-elle [28]. »

Il est clair que, dans le cas de la traduction radicale, les unités de traduction initiales ne peuvent pas être des mots, mais plutôt des phrases (*sentences*) occasionnelles, prononcées en réponse à des sollicitations extralinguistiques déterminées de façon aussi précise que possible. A ce premier stade, le but de la traduction n'est rien de plus que l'établissement de corrélations entre des performances verbales relativement simples et des stimulations non verbales relativement caractérisées. On peut obtenir, de la sorte, après un nombre suffisant d'observations, puis de tests verbaux de contrôle, ce qu'on appelle la « signification stimulus » (*stimulus meaning*) d'une phrase, conformément aux définitions suivantes : la *signification stimulus affirmative* d'une phrase occasionnelle P du parler indigène pour un locuteur donné est la classe de toutes les excitations susceptibles d'entraîner son acquiescement à P ; la *signification stimulus négative* de P sera définie en échangeant dans la définition précédente « acquiescement » et « dénégation » ; enfin la *signification stimulus* de P est la paire ordonnée qui comprend la signification stimulus positive et la signification stimulus négative [29].

Encore l'ethnologue ne doit-il pas s'imaginer, lorsqu'il a établi une identité de signification stimulus plausible entre,

28. *Word and Object*, p. 27.
29. *Op. cit.*, pp. 32-33.

par exemple, « *Gavagai* » et « *Lapin* », qu'il peut affirmer la synonymie ou même seulement la coextensivité de deux *termes*. Car aucune donnée observationnelle ne lui garantit que l'indigène ne désigne pas par « *Gavagai* » de simples segments spatio-temporels de lapin, la fusion de tous les lapins au sens de Goodman (c'est-à-dire la portion discontinue de l'univers spatio-temporel qui consiste en lapins), ou la lapinité. Aucun processus de vérification ostensif ne peut réduire totalement cette indétermination, car toutes les interprétations précédentes sont compatibles avec la signification stimulus reconnue de la *phrase* occasionnelle « *Gavagai* » [30].

C'est ce qui fait qu'une fois abandonné le terrain ferme des énonciations observationnelles et de la signification stimulus (à partir de laquelle Quine définit une notion empirique de *synonymie stimulus* intrasubjective [31] et une notion corrélative d'*analyticité stimulus* [32]), la traduction entre dans le domaine de la reconstruction hypothétique. La raison en est que, pour la faire progresser, l'ethnologue doit segmenter, de façon plus ou moins arbitraire, les énoncés indigènes recueillis en éléments discrets, relativement courts et récurrents, qu'il met en rapport avec des mots ou des locutions de sa propre langue, entreprenant, de la sorte, la constitution d'un lexique, à partir duquel il pourra commencer à traduire des phrases pour lesquelles il est impossible de recourir à un témoignage direct. Les corrélations terme à terme ainsi établies peuvent être appelées *hypothèses analytiques* [33].

Le point important est ici, comme on l'a déjà souligné, que la synonymie recherchée dans la traduction n'a de sens acceptable qu'empirique et au seul niveau des phrases observationnelles, car, si celles-ci constituent une monnaie d'échange universelle, les termes ne sont que la monnaie locale d'une culture particulière [34]. La notion même de « mot » n'est d'ailleurs sans doute pas universelle [35], et c'est

30. Cf. *op. cit.*, chap. II, § 12. Une affirmation de ce genre est à première vue assez surprenante. Pour une justification détaillée voir notamment QUINE, *Ontological Relativity*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London, 1969, pp. 26-28.
31. *Ibid.*, § 11.
32. *Ibid.*, § 14.
33. *Ibid.*, § 15.
34. Cf. *Le mythe de la signification*, p. 149 ; *Word and Object*, p. 53 et la note 2.
35. Cf. A. MARTINET, *Le mot*, dans *Problèmes du langage*, pp. 40-41.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

une raison décisive d'admettre que, dans toute traduction proprement radicale, le dictionnaire et la grammaire comportent une part d'indétermination irréductible, en fait impossible à évaluer.

De cet état de choses découle ce qu'on peut appeler la thèse de l'insularité des cultures éloignées. Les traductions d'une langue dans une autre, culturellement voisine, constituent l'argument le plus sérieux en faveur d'une notion de signification interlinguistique [36], puisqu'elles donnent aisément l'illusion qu'aux phrases dont nous nous servons correspondent des entités interculturelles appelées « propositions », alors que nous avons affaire en réalité à « de pures et simples variantes d'un seul et même verbalisme intraculturel » [37]. Cette illusion se dissipe nécessairement dans le cas d'idiomes qui nous sont totalement étrangers et ce qui a été dit de la traduction radicale permet de conclure qu'il est à peu près impossible de savoir dans quelle mesure le succès de nos hypothèses analytiques est dû à une similitude véritable entre la mentalité primitive et la nôtre, à des importations habiles de nos concepts domestiques ou à des coïncidences heureuses purement fortuites. Il s'ensuit que, plutôt que d'évoquer, comme on le fait généralement, une différence de *Weltanschauung* plus ou moins assignable, en ce sens que certaines propositions théoriques seraient affirmées ici et niées là, il vaudrait sans doute mieux parler simplement de la difficulté d'établir une corrélation sémantique entre deux langues et de l'indétermination de cette corrélation [38].

Un exemple caractéristique est offert par le problème de la traduction des connecteurs propositionnels. Non seulement l'ethnologue « civilisé » ne pourra guère s'empêcher de postuler l'existence dans la langue indigène d'équivalents des fonctions de vérité usuelles (négation, disjonction, conjonction, etc.) et de processus récursifs de formation des propositions correspondants, mais encore il est clair que sa traduction obéira implicitement à l'impératif catégorique du respect des lois logiques. C'est peut-être ce qui résout le fameux problème de la « mentalité prélogique », en ce sens qu'à partir d'un certain degré d'irrecevabilité, la mauvaise traduction devient plus vraisemblable que la perversion mentale (selon nos normes) de l'interlocuteur [39] : « la prélogicité est une caractéristique injectée par de mauvais traducteurs [40] ». Car il est évident que ce n'est jamais une proposition scandaleuse de la forme « *p* et non *p* » qui est reçue comme vraie par le « primitif », mais une proposition de sa langue construite de la même manière avec des équivalents présumés des foncteurs de vérité « et » et « non », et que, plutôt qu'à un vice intrinsèque fondamental de son vocabulaire et de son comportement logiques, il y a lieu de croire à une extravagance importée [41]. On peut exprimer la même chose en disant que l'apprentissage des particules logiques dans une langue quelconque n'est possible que dans des contextes propositionnels et que l'élimination d'une seule loi logique rend l'usage de ces particules totalement indécis et enlève tout sens précis aux contextes dans lesquels elles figurent [42]. Par conséquent, parler d'un usage aberrant des mots logiques n'a pas grand sens : tout usage linguistique contrevenant, par exemple, aux critères sémantiques définis par les tables de vérité indique que ce qu'une interprétation plus ou moins littérale incitait à considérer comme un foncteur de vérité est en réalité autre chose [43].

36. Un autre argument en faveur de l'admission de contenus de sens propositionnels (en anglais *propositions*) dont les propositions en tant qu'entités linguistiques (*sentences*) seraient les noms, est fourni par l'analyse de ce que Russell appelle les « attitudes propositionnelles ». Sur ce point, cf. *Word and Object*, chap. VI, §§ 42-45. Le défaut majeur d'un univers d'objets intensionnels est l'impossibilité d'y formuler un principe d'individuation satisfaisant.

37. *Op. cit.*, p. 76.

38. *Ibid.*, pp. 77-78.

39. Cf. *op. cit.*, chap. I, § 13.

40. QUINE, *Carnap and Logical Truth*, dans *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 387 ; cet article est reproduit dans *Logic and Language* (Dordrecht, 1962) et W V. O. QUINE, *The Ways of Paradox and other Essays*.

41. Cela ne signifie cependant pas que la thèse de la mentalité prélogique doive être considérée comme fausse ; elle est plutôt dénuée de sens, parce que nous pouvons injecter dans une langue totalement étrangère aussi bien de la logique que de l'illogisme.

42. Cf. *Word and Object*, pp. 59-60.

43. Dans le même ordre d'idées, il arrive fréquemment qu'une contradiction littérale ne soit pas du tout, en fait, une contradiction, parce que ce n'est pas la même proposition qui est affirmée et niée. Tel est le cas, par exemple, lorsque nous répondons par « Oui et non » à une question ou que nous utilisons des expressions comme « Je l'ai vu sans le voir » « Je le connais sans le connaître », etc. Des cas de ce genre ont été, comme on sait, abondamment exploités par les sophistes grecs.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

Compte tenu de l'analogie évidente qui existe entre les deux tâches de la traduction radicale et de l'analyse empiriste du discours, la morale domestique de cette histoire est que « dans la même mesure où la traduction radicale des phrases est sous-déterminée par la totalité des dispositions à l'activité verbale, nos propres théories et croyances en général sont sous-déterminées par la totalité de l'évidence sensorielle possible jusqu'à la fin des temps [44] ».

La notion même d'analyse comporte une difficulté principielle qui a donné lieu à un paradoxe énoncé par Moore [45] et maintes fois discuté depuis [46] : le fameux « paradoxe de l'analyse ». On peut en donner une formulation intuitive succincte en disant que, si l'analyse est correcte, elle ne peut que restituer une identité triviale et, si elle est novatrice et informative, elle est nécessairement incorrecte. La seule solution pleinement satisfaisante de cette difficulté consiste finalement à admettre que la « correction » d'une analyse est moins une impossibilité technique qu'un fallacieux idéal et qu'en réalité le but cherché n'est nullement la synonymie de l'*analysandum* et de l'*analysans,* de l'*explicandum* et de l'*explicatum.*

Suivant ici d'assez près la terminologie de Pears [47], nous pouvons convenir d'appeler *compréhensive* (ou *exhaustive*) une analyse qui restitue aussi exactement que possible le sens d'une expression, *correcte* une analyse qui rend compte du sens d'une expression de la façon appropriée, *correctrice* ou *parcimonieuse* une analyse sous-compréhensive qui implique l'abandon d'une partie du sens considérée comme une adjonction facultative ou même illicite. L'analyse compréhensive respecte la signification familière ; l'analyse correcte respecte en outre le *modus significandi* familier. On ne peut guère douter que la théorie russellienne des descriptions

44. *Op. cit.,* p. 78.
45. Cf. *The Philosophy of G. E. Moore,* edited by P. A. Schilpp, 1942, pp. 660-667.
46. Cf. Carnap, *Meaning and Necessity,* pp. 63-64 ; sur le caractère sophistique de ce paradoxe, cf. E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics,* Amsterdam, 1959, 1964, New York (Harper and Row), 1966, pp. 516-518.
47. Cf. *op. cit.,* pp. 14-20.

définies soit compréhensive ; c'est-à-dire que celui qui utilise un énoncé comme « Le présent roi de France est chauve » dit bien à peu près ce que l'analyse russellienne lui fait dire. On peut cependant, à la suite de Strawson [48], faire des réserves sur sa correction, l'objection principale de Strawson portant sur le fait qu'un énoncé comme le précédent, faux selon la théorie des descriptions, n'est en réalité pas considéré comme tel par l'usager normal, bien qu'il ne puisse évidemment pas non plus être tenu pour vrai. Toutefois, l'idée même de correction est assez vague et, si elle implique le respect superstitieux du langage usuel à la manière des analystes d'Oxford, c'est un point sur lequel Russell, de son propre aveu, n'a jamais eu de scrupules exagérés [49].

L'analyse correctrice comporte une utilisation explicite du rasoir d'Occam. Le prototype en est l'analyse des noms ou des descriptions d'objets extérieurs en descriptions de données sensorielles. Cette analyse n'est évidemment pas compréhensive ; mais elle est, selon Russell, aussi compréhensive qu'elle doit l'être, parce que les objets du monde extérieur n'ont nullement besoin d'exister au sens populaire du terme pour que les énoncés qui, apparemment, les mentionnent, aient un sens [50]. Cette question n'est évidemment pas une question de fait, empiriquement décidable, et lorsque, sortant de sa réserve agnostique habituelle, Russell se laisse aller à dire d'une catégorie donnée d'entités qu'elles n'existent pas, il veut dire en fait simplement que nous n'avons aucune raison contraignante de croire à leur réalité spécifique [51]. Pears insiste ici avec raison sur la différence qui existe entre l'analyse « horizontale » compréhensive d'une expression comme « le père d'Adam » et l'analyse en profondeur, sous-compréhensive, de l'expression générique « objet du monde extérieur ». Le sens commun admet en effet assez aisément que le père d'Adam n'a pas besoin d'avoir existé pour qu'un énoncé comportant une occurrence de l'expression « le père

48. Cf. *On Referring,* Mind, n° 235 (juillet 1950), et *Introduction to Logical Theory,* chap. VI, § 10 ; cf. également O. Ducrot, *Logique et linguistique,* Langages, juin 1966, pp. 17-19, et J. C. Pariente, *Sur la sagesse du roi de France,* L'Age de la science, Dunod, avril-juin 1969, pp. 129-144.
49. Cf. *Histoire de mes idées philosophiques,* pp. 304-305.
50. Cf. Pears, *op. cit.,* pp. 19-21.
51. Sur la position particulière de Russell en ce qui concerne les classes, considérées comme des « fictions logiques », cf. Pears, *op. cit.,* chap. I, note A.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

d'Adam » ait un sens défini ; mais dans le cas de l'expression « objet du monde extérieur », l'analyse russellienne substitue à une notion populaire une notion philosophique beaucoup plus économique et, du même coup, plus rébarbative. Comme le remarque Pears, « en général l'utilisation du rasoir d'Occam pour retrancher des éléments illicites dans des idées populaires est de nature à produire un résultat peu familier [52] ».

Cela nous amène assez naturellement au problème de l' « explication » carnapienne, qui est, pour l'essentiel, celui de l'équivalence que l'on peut souhaiter établir entre une notion familière plus ou moins imprécise et une notion exacte plus ou moins conventionnelle. La confrontation est en fait *a priori* difficile à concevoir, puisqu'il est entendu qu'à la différence de l'explicandum naïf [53], « l'explicatum doit être donné par des règles explicites qui en gouvernent l'usage, par exemple par une définition qui l'incorpore dans un système bien construit de concepts scientifiques, soit logico-mathématiques, soit empiriques [54] ». Comme le souligne Carnap lui-même, s'il est vrai que l'explicatum est souvent le résultat d'une analyse, il peut aussi constituer une déviation délibérée par rapport à l'explicandum, et cependant le remplacer de façon satisfaisante [55]. Des quatre requisits carnapiens auxquels doit satisfaire un explicatum adéquat : similitude par rapport à l'explicandum, exactitude, fécondité, simplicité [56], le premier n'est en pratique jamais le plus important. Il n'y a à première vue aucune espèce de « similitude » entre la définition de la courbe continue comme une courbe que l'on peut tracer tout entière sans lever la plume du papier et la définition moderne précise (d'ailleurs également beaucoup moins « simple », au sens superficiel du mot [57]). Comme il est, de toute évidence, impossible de démontrer que la définition vague et la définition précise sont bien des définitions de la même « chose », il reste à admettre que seule la coextensivité des deux notions de la continuité, *dans l'état actuel de nos connaissances,* autorise à dire que

52. *Op. cit.*, p. 37.
53. Il peut évidemment s'agir déjà d'un concept scientifique reçu.
54. R. Carnap, *Logical Foundations of Probability,* The University of Chicago Press, 1950, 1962, 1963, p. 3.
55. Cf. *ibid.*
56. Cf. *op. cit.*, chap. I, § 3.
57. Cf. J.B. Rosser, *Logic for Mathematicians,* McGraw-Hill Book Company, Inc., 1953, chap. I, § 1.

l'on a « remplacé » la notion intuitive par la notion exacte. Un exemple caractéristique à cet égard est offert par les différents substituts techniques qui ont été proposés, à peu près à la même époque, pour la notion intuitive de calculabilité effective. On sait que ces substituts sont équivalents entre eux, en ce sens qu'ils permettent d'engendrer la même classe de fonctions ; mais leur équivalence avec la notion intuitive met en jeu une thèse célèbre : la thèse de Church [58].

L'exemple de la notion de continuité est cependant assez trompeur, parce qu'il peut donner l'illusion qu'à défaut de la synonymie, la coextensivité de l'analysandum et de l'analysans est une exigence raisonnable dans tous les cas. Malheureusement il n'en est rien, pour la bonne raison que, dans un certain nombre de cas, l'analyse ou l'explication ont pour but précis de lever des incertitudes concernant l'extension exacte d'un terme ou d'une proposition [59]. Dans le cas des courbes, la notion naïve permettait déjà en fait une discrimination satisfaisante, fondée sur la représentation graphique, entre les courbes continues et les courbes discontinues. Dans le cas des descriptions définies, c'est au contraire, pour une part, l'impossibilité d'effectuer, à propos de certains exemples troublants, une discrimination souhaitable, qui motive l'invention de la théorie. Il se trouve en effet que les règles de formation du langage usuel autorisent la production d'énoncés du type « L'actuel président de la République Anglaise est membre du parti travailliste », auxquels il est difficile d'attribuer une valeur de vérité déterminée. C'est précisément en partie pour combler ce genre de lacunes, ces « *truth-value gaps* », que la théorie est conçue. Comme il n'est ni possible ni souhaitable d'agir au niveau des règles de formation, mieux vaut adopter une traduction canonique qui, au prix de violences minimes faites à l'usage normal, élimine les sources d'embarras et permet en particulier de comprendre comment on peut dire quelque chose d'un objet qui n'existe pas.

Un exemple paradigmatique sur lequel Quine insiste particulièrement est celui de la définition de la paire ordonnée

58. Cf. M. Davis, *Computability and Unsolvability,* McGraw-Hill Book Company, Inc., 1958, pp. 10-12.
59. Par « extension » d'une proposition, il faut entendre ici sa valeur de vérité, conformément aux distinctions apparentées de Frege, Carnap et Church.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

en termes ensemblistes (Wiener, Kuratowski)[60]. Ce type de construction est exemplaire en ce sens qu'il ruine de façon éclatante les deux préjugés de la synonymie obligatoire de l'*analysandum* et de l'*analysans* et de l'unicité relative de ce dernier. D'une part, il ne s'agit nullement de rendre manifeste le contenu de signification latent d'une expression problématique, mais plutôt de repérer les fonctions particulières de cette expression qui donnent matière à perplexité et de trouver un substitut clair et commode qui les remplisse de façon satisfaisante. Cela étant, peu importe que la connotation primitive de l'expression en question se trouve évincée par une autre plus ou moins étrangère[61]. D'autre part, plusieurs versions équivalentes sont possibles : celle de Wiener, par exemple, la plus ancienne (1914), revient à identifier le couple (x, y) avec l'ensemble $\{\{ x \}, \{ y, \varnothing \}\}$ et celle de Kuratowski, plus connue, avec l'ensemble $\{\{ x \}, \{ x, y \}\}$. Le seul réquisit auquel doivent satisfaire toutes les traductions possibles est donné par le postulat suivant :

Si $(x, y) = (z, w)$, alors $x = z$ et $y = w$.

Comme le souligne Quine, dans tous les cas *l'explication est une élimination*. Celle de la notion de couple est rendue possible par le fait que tout ce qu'on peut souhaiter faire en parlant de la paire ordonnée (x, y) peut être fait aussi bien en mentionnant, par exemple, à sa place, l'ensemble $\{\{ x \}, \{ x, y \}\}$: « Dans le cas de la paire ordonnée, le problème philosophique initial qui se résume dans la question « Qu'est-ce qu'une paire ordonnée ? », disparaît lorsqu'on exhibe le moyen de se dispenser des paires ordonnées, dans toute signification problématique qu'elles peuvent avoir, en faveur de certaines notions plus claires[62]. » Toute la difficulté réside dans le fait que la notion familière de l'ordre semble bel et bien avoir été escamotée en cours d'opération.

Il est clair cependant que là où des notions relativement techniques sont introduites par postulats et n'ont pas d'autre connotation intuitive que celle qu'il est utile de leur attribuer momentanément pour la commodité d'une démarche, les violences faites au sens « naturel » sont, en théorie, faciles à admettre ; et c'est le cas général en mathématiques. Il n'empêche que les résistances suscitées chez certains praticiens de formation traditionnelle par les mathématiques actuelles s'expliquent essentiellement par le fait qu'ils ne retrouvent pas ce qu'ils considèrent comme leur bien dans des formulations où l'arbitraire le dispute apparemment à l'artifice. Il est déjà quelque peu déconcertant d'entendre définir une relation binaire comme un ensemble de couples ; la définition du couple dans les termes précédemment évoqués semble à première vue passablement extravagante ; enfin, pour en revenir à quelque chose d'encore plus fondamental et familier, il n'y a rien d'aussi peu « naturel » que le nombre naturel, lorsqu'on le définit comme une classe de classes (Frege, Russell)[63]. On n'empêchera pas le profane d'en penser à peu près ce que Descartes pensait de la définition aristotélicienne du mouvement.

Il est intéressant de noter, à ce propos, que les réactions défavorables d'une grande partie de l'opinion philosophique aux procédures explicatives de la philosophie analytique « correctrice » sont motivées par des considérations du même ordre et que, malheureusement, les analystes ont tendance à se comporter, en pareil cas, comme le mathématicien professionnel en face du profane. « Aussi longtemps que j'ai vécu, confesse Carnap, j'ai fréquemment commis l'erreur psychologique de sous-estimer la force d'inertie que les philosophes opposent non seulement à de nouveaux concepts et à de nouvelles manières de voir, mais encore à de nouvelles explications et systématisations de concepts anciens familiers[64]. » L'accueil fait par les philosophes traditionnels à la définition sémantique de la vérité par Tarski est un exemple bien connu et significatif[65]. L'ambition du technicien de l'analyse est de persuader son interlocuteur philosophe que tout ce qui se dit dans un certain domaine, d'une manière quelque peu mystérieuse, peut se dire d'une autre manière, avec le mystère en moins. Mais précisément, c'est à ce mystère-là, si l'on en croit Wittgenstein, que s'alimente la phi-

60. Cf. *Word and Object*, chap. VII, § 53.
61. Cf. *ibid.*, p. 258.
62. *Op. cit.*, p. 260.

63. Sur ce dernier type de réduction, cf. QUINE, *Ontological Reduction and the World of Numbers*.
64. *Autobiography*, p. 62.
65. Cf. A. TARSKI, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, Philosophy and Phenomenological Research, 4, 1944 ; reproduit dans LINSKY (editor), *Semantics and the Philosophy of Language*, pp. 11-48 ; voir pp. 27-28.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

losophie, et c'est par une curieuse ironie, comme le remarque incidemment Quine, que les disciples oxoniens de ce même Wittgenstein s'opposent aux entreprises d'explication de type carnapien et essaient d'expulser par Belzébuth les démons du langage familier.

La plupart des analyses correctrices que nous avons mentionnées, en particulier celle de la notion de paire ordonnée, sont d'un type que l'on serait tenté de qualifier de « dispendieux » plutôt qu'économique. La raison en est évidemment que l'on ne peut pas vouloir simplifier au maximum le vocabulaire et la grammaire sans payer le prix fort du côté de la longueur des phrases. Plus on s'efforce d'uniformiser le lexique et les procédés grammaticaux de construction, plus le discours théorique sur la langue devient simple et commode, mais plus aussi les phrases deviennent imprononçables et étranges. En fait la possibilité de la *parole* proprement dite n'apparaît qu'à un certain niveau de diversification et de redondance des moyens d'expression fondamentaux de la *langue*. Bien que l'on puisse théoriquement traduire tous les connecteurs propositionnels au moyen d'un seul d'entre eux (l'incompatibilité : « pas à la fois p et q », ou le rejet : « ni p ni q »), l'exploitation de cette possibilité dans le cas des phrases les moins composées ne tarde pas à produire des résultats plus ou moins tératologiques du point de vue de l'usager normal.

On peut, en réalité, rechercher l'économie dans deux directions différentes et apparemment inconciliables [66] : dans la longueur et la lourdeur de l'expression, et cela implique l'enrichissement et la différenciation du matériel conceptuel et de la notation correspondante ; ou, inversement, dans les concepts et les relations, en les engendrant par composition et itération à partir d'éléments primitifs en nombre aussi réduit que possible, ce qui produit nécessairement, en fin de compte, des écritures longues et illisibles dans une notation rudimentaire. A cette deuxième direction correspond le principe de parcimonie dans l'admission d'entités distinctes, c'est-à-dire le rasoir d'Occam ; la première met en jeu, comme

66. Cf. *Two Dogmas of Empiricism*, p. 26.

contrepartie nécessaire, un principe qu'on peut dire de « munificence ». Les deux directions sont en fait presque toujours suivies concurremment et elles aboutissent à la formation de deux langages, dont l'un est une partie de l'autre et qui sont reliés entre eux par des règles de traduction qu'on appelle *définitions* dans les systèmes formels. Dans le cas des mathématiques, la seconde définit ce que Russell a appelé la « philosophie mathématique [67] » ; elle est suivie naturellement dans les *Principia Mathematica,* et aussi dans *Der logische Aufbau der Welt,* qui représentent deux tentatives exemplaires et parallèles de traduction intégrale d'un langage relativement familier dans un idiome plus radical, considéré comme logiquement antérieur et dévoilant le sens ultime et irréductible d'un certain type de discours. Dire de ce type de démarche, que l'on peut être tenté de considérer comme définissant la tâche propre de toute métaphysique qui voudrait se présenter comme science [68], qu'il est généralement peu sympathique aux philosophes, est sans doute trop peu dire. On en trouve aisément l'explication dans le fait que les mathématiques, qui utilisent un langage extensionnel, ne cessent d'exploiter ou de créer des synonymies (contextuelles, beaucoup plus que notionnelles) à des fins d'économie, alors que pour la philosophie, science du *distinguo* par excellence, il y a toujours encore trop de synonymes, c'est-à-dire d'indiscernables linguistiques. Peut-être pourrait-on exprimer cette idée d'une autre manière en disant qu'abrégé ou primitif, le langage mathématico-logique est toujours propre, alors qu'il n'y a pas de paraphrase propre pour les expressions toujours déjà figurées de la philosophie (les propositions d'une langue vernaculaire quelconque étant déjà, conformément à une idée imposée à la fois par la philosophie empiriste et par les données de l'ethno-linguistique, les propositions d'une métaphysique).

La seule position défendable pour un empirisme conséquent est définie par le principe de « tolérance » ou de « conventionalité » carnapien. Elle consiste, en l'occurrence, à admettre qu'il est des cas où il faut appeler Paris « Paris », d'autres où il faut l'appeler « la capitale du Royaume », d'autres encore où il faut l'appeler « un ensemble de rues et

67. Cf. *Introduction to Mathematical Philosophy,* pp. 1-2.
68. Cf. J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie,* p. 228.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

d'habitations assemblées dans un certain ordre et dont les coordonnées géographiques sont telles et telles », etc., sans prétendre maintenir entre les multiples paraphrases possibles du nom propre initial une quelconque « synonymie [69] ». De même, d'ailleurs, qu'il n'y a pas dans le monde d'éléments simples, mais seulement des éléments que nous ne pouvons pas ou ne voulons pas décomposer, il n'y a dans aucun langage de « noms propres logiques [70] » en soi, c'est-à-dire de symboles définitivement inanalysables dénotant directement des entités intrinsèquement simples. Il n'y a que des locutions en position de référence singulière définie, qui sont tantôt des descriptions définies explicites, tantôt des descriptions définies télescopées (« noms propres ordinaires »), tantôt des symboles non-descriptifs fonctionnant comme des noms propres logiques.

La paraphrase réductive d'expressions usuelles dans une notation canonique simple obéit, comme on l'a vu, à un double but d'économie et de clarification dans notre univers conceptuel. En ce qui concerne, par exemple, la notation logique canonique, le noyau irréductible indispensable à toutes les tâches théoriques et pratiques du logicien est en fait extrêmement succinct. Les propositions dont aucune partie n'est encore une proposition (propositions « atomiques ») sont composées chacune d'un terme général en position prédicative suivi du nombre approprié de variables : elles sont donc de la forme « Px », « Qxy », « Rxyz », etc. (en toute rigueur il ne s'agit pas là de propositions au sens usuel du terme, mais de formes propositionnelles ouvertes). Les autres propositions sont obtenues à partir des propositions atomiques à l'aide des quantificateurs (un seul suffit, puisque le quantificateur universel et le quantificateur existentiel sont interdéfinissables) et des connecteurs propositionnels (comme on l'a déjà rappelé, il y a deux manières d'en choisir un qui permette de définir tous les autres). D'autres opérateurs, qui semblaient devoir intervenir nécessairement dans la formulation de l'abstraction *intensionnelle* (celle qui a trait aux propositions, aux attributs et aux relations), sont en réalité susceptibles d'être éliminés, si l'on admet que des termes

69. Cf. *Word and Object*, p. 189.
70. Au sens russellien de l'expression (*logically proper names*) ; cf. PEARS, *op. cit.*, pp. 45-47.

généraux (prédicats) puissent renfermer des formules propositionnelles ouvertes ou fermées et des variables comme constituants immédiats (cf. *Word and Object*, § 44).

La chose la plus remarquable (et peut-être aussi, philosophiquement, la plus controversée) est que la notation canonique résiduelle peut ne retenir comme termes singuliers que des variables, intronisant ainsi le pronom dans sa primauté sur le nom (cf. p. 186). Tous les termes singuliers indéfinis en position standard (cf. § 29) peuvent en effet être éliminés au profit des deux seuls termes singuliers indéfinis « tout » et « quelque chose », c'est-à-dire, dans la notation canonique, des deux quantificateurs (et finalement d'un seul), à l'aide de termes généraux, de variables et de connecteurs propositionnels (§ 34). Les termes singuliers définis sont ou bien des noms propres véritables, ou bien des descriptions définies. Les noms propres peuvent être analysés contextuellement, dans toutes leurs occurrences canoniques, en termes généraux (§ 37), et les descriptions définies (au nombre desquelles il faut compter les termes singuliers démonstratifs) paraphasées selon le procédé russellien classique (cf. § 38), ce qui règle en particulier le sort de la description de classe (abstraction *extensionnelle :* « La classe des objets x tels que ...x... »), les noms d'attribut (« Le fait d'être un objet x tel que ...x... ») et de relation (« Le fait d'être des objets x et y tels que ...x...y... ») étant, comme on l'a déjà signalé, sensiblement plus résistants.

Pour éviter toute méprise sur les moyens et les fins de la transcription canonique, telle qu'elle vient d'être évoquée, il convient de préciser soigneusement que :

1° Si elle opère, de façon opportuniste, à des fins de simplification, elle n'a nullement pour but la résolution du discours en ses éléments intrinsèquement les plus simples. Les traductions canoniques ne nous livrent pas le répertoire des termes admissibles, ni le moyen de distinguer entre les termes qui doivent être considérés comme simples et ceux dont la structure doit être mise en évidence par décomposition canonique. Il s'ensuit que, dans la notation logique, des termes du langage familier ou scientifique peuvent figurer, sans limitation de complexité verbale, à titre de composants logiquement simples. Le principe régulateur de l'analyse dans ce domaine est le suivant : « Ne pas exhiber plus de structure logique qu'il ne semble requis pour la déduction ou

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

pour toute autre recherche en cours » (cf. p. 160). C'est ce qui fait dire à Quine que les systèmes de notation logique ne fournissent pas une notation complète pour des sujets spéciaux, mais une notation partielle pour toute espèce de sujet (*ibid.*).

2° Elle est ontologiquement neutre, même s'il est vrai qu'elle permet de clarifier les implications ontiques (*ontic commitments*) d'un discours, puisque les objets que nous pouvons être convaincus de reconnaître sont ceux et seulement ceux qui constituent le domaine de valeurs de nos variables quantifiées (cf. § 49). Elle autorise donc en principe toutes les réponses aux diverses questions concernant l'existence « des wombats, des licornes, des anges, des neutrinos, des classes, des points, des milles, des propositions » (p. 233). Toutes ces réponses ne sont évidemment pas équivalentes du point de vue de l'économie (dans tous les sens du mot) de nos théories. Il semble en particulier difficile de renoncer complètement aux objets physiques (§ 48) et aux classes (§ 55). Arguant du fait qu'il a constamment reconnu ces dernières en tant qu'entités abstraites, Quine se défend d'être un nominaliste véritable (cf. p. 243, note 5).

3° L'usage de la notation canonique est évidemment toujours facultatif. Il convient de s'assurer une fois pour toutes qu'elle peut en théorie se substituer au symbolisme primitif dans tous les cas ; mais, dans la pratique, des notations intermédiaires plus riches et différentes selon les projets sont préférables. En particulier, une fois établi que le comportement de certains objets, occasionnellement déconcertants, peut être simulé de façon parfaitement satisfaisante par d'autres objets moins problématiques, on conserve la possibilité de passer, selon les cas, de l'original au simulateur et du simulateur à l'original. On peut donc à la fois éliminer tous les termes singuliers au profit des seules variables (ce qui permet, entre autres choses, de refermer commodément les « *truth-value gaps* »), et se donner le droit d'abréger la notation ainsi obtenue en utilisant comme symboles définis les termes singuliers autres que les variables (cf. § 39). Comme le souligne Quine, « une des consolations de la philosophie est que l'intérêt qu'il y a à découvrir le moyen de se passer d'un concept n'est pas axé sur la renonciation à ce concept » (p. 190).

Il est toujours un peu surprenant de constater que la question de savoir quels objets reconnaître se ramène finalement à la question de savoir quels mots utiliser. Mais les choses ne peuvent se passer différemment à partir du moment où l'on abandonne la question de l'existence des centaures et des licornes, qui est visiblement extralinguistique, pour celle de l'existence des nombres, des propositions, des attributs, des classes, etc., qui donne seulement l'illusion de l'être. La première relève de la science empirique, la seconde, traditionnellement, de la philosophie, et l'idée que le choix d'une philosophie revient, à peu de chose près au choix d'un langage est une idée courante depuis Russell. Carnap a soutenu que les questions philosophiques ne sont pas des questions de fait, mais des « questions linguistiques externes » ayant trait au choix d'instruments linguistiques appropriés à nos besoins et à nos intentions [71]. Quine est d'avis que ce qui est vrai des questions philosophiques est vrai, contrairement à l'opinion de Carnap, de toutes les questions théoriques, qui ne sont, à y regarder de près, que des questions pragmatiques de (haute) politique linguistique.

Le déplacement qui s'effectue lorsqu'on passe de la question des centaures et des licornes à celles des nombres et des points, correspond à une manœuvre familière, universellement possible, mais inégalement nécessaire, que Quine appelle « *semantic ascent* » (§ 56) et qui conduit du mode de parler matériel (*inhaltlich*) au mode formel, conformément à la terminologie utilisée par Carnap dans *La syntaxe logique du langage*. Cette manœuvre consiste à substituer dans le débat aux objets litigieux des objets tangibles qui constituent le seul terrain de rencontre possible entre des univers conceptuels divergents : les mots ; autrement dit, à abandonner le domaine privé des adhésions ontiques pour la place publique du langage. C'est évidemment ce qui se passe avec la théorie des descriptions définies, puisqu'elle suggère d'abandonner la question métaphysique insoluble : « Qu'en est-il de l'entité appelée « Le présent roi de France » et de ses

71. Cf. *Empiricism, Semantics and Ontology,* Revue Internationale de Philosophie, 4, (1950) ; reproduit notamment à la suite de *Meaning and Necessity,* 1956, pp. 205-221.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

propriétés éventuelles ? », pour s'interroger sur le statut logico-grammatical exact de l'expression « Le présent roi de France » dans les contextes doués de sens où elle est susceptible de figurer. Un progrès du même ordre est accompli dans la théorie de la démonstration lorsqu'on renonce aux questions d'essence pour considérer la démonstration comme une suite d'inscriptions symboliques engendrées à partir d'inscriptions initiales appelées « axiomes » par applications successives d'un petit nombre de règles préalablement spécifiées [72]. On peut considérer, dans le même ordre d'idées, que la théorie de la relativité einsteinienne est née en grande partie d'une réflexion sur le sens du mot « simultanéité », et que sa supériorité sur la théorie qu'elle supplante ne provient pas d'une meilleure adéquation à la nature profonde de l'espace, du temps, de la lumière, etc. (les entités nouvelles, subversives, qu'elle introduit ne peuvent être confrontées, dans un langage réaliste, aux anciennes), mais de la plus grande simplicité de son discours. Or il n'y a, pour Quine, qu'une différence de degré, et non d'essence, entre la théorie physique et la théorie philosophique.

On devra cependant admettre, si l'on accepte de tenir ce langage, peu européen, que l'entreprise philosophique est pour le moins double : d'un côté, la philosophie se présente comme un langage théorique parmi d'autres, de l'autre, elle est le métalangage dans lequel s'effectue l'analyse sémiotique du discours scientifique et commun, et sont proposés, critiqués et comparés les dispositifs linguistiques correspondant à nos projets les plus fondamentaux. Au premier aspect correspond la liberté conceptuelle et la tolérance mutuelle, puisque chacun est en principe libre de construire son langage comme il l'entend. Le second introduit un usage polémique possible de la raison théorique (c'est-à-dire linguistique), s'il est vrai que l'on dispose de critères objectifs permettant d'établir la supériorité relative d'un discours sur un autre en fonction du but poursuivi.

Il serait cependant illusoire de s'imaginer que le philosophe dispose d'un point de vue de Sirius qui lui donne la possibilité d'étudier et, éventuellement, de réviser du dehors notre appareil conceptuel : il n'y a pas de privilège d'extra-

72. Il s'agit évidemment ici plutôt de ce qu'on pourrait appeler proprement « syntactic ascent ».

territorialité conceptuelle absolue et, par conséquent, tout théoricien, savant ou philosophe, est un réformateur du dedans. Comme celui des mathématiques pures, le discours philosophique appartient encore à la description (lointaine) de ce qui est, et, comme tout discours théorique, il reste lié dans son ensemble à l'univers des stimulations non-verbales, même si, dans le détail, les points de contact éventuels sont proprement inassignables. « Il est vrai, conclut Quine, que l'on ne peut compter sur aucune expérience pour régler une question ontologique litigieuse ; mais c'est uniquement parce que de telles questions se rattachent à des excitations superficielles de tant de manières variées, à travers un tel dédale de théorie interposée. » (P. 276.)

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

3. Philosophie des mathématiques et thérapeutique d'une maladie philosophique :

Wittgenstein et la critique de l'apparence « ontologique » dans les mathématiques (*)

« Puisque tout est étalé sous nos yeux, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché, par exemple, ne nous intéresse pas. »

(*Investigations philosophiques,* § 126.)

Dans le *Tractatus,* Wittgenstein professait une sorte de logicisme [1] dissident dont l'originalité résidait essentiellement dans son opposition déjà très marquée au réalisme logique plus ou moins accusé et plus ou moins avoué des théories orthodoxes comme celles de Frege et Russell. La critique des pseudo-objets mathématico-logiques (le « vrai », le « faux », l' « objet », le « nombre », la « proposition », etc.) aboutissait en fait au dépeuplement intégral de cet univers « paradisiaque » de la logique sur lequel Whitehead et

(*) Ce texte date, pour sa rédaction, de l'été 1967. Il a paru pour la première fois en 1969 dans le n° 10 des Cahiers pour l'Analyse (*La formalisation*).

1. Bien que le *Tractatus* n'apporte à proprement parler aucune caution au programme réductionniste des logicistes de stricte observance et que Wittgenstein y propose une théorie du nombre qui s'apparente par certains côtés à celle des intuitionnistes, on pourra néanmoins considérer sa position du moment comme un logicisme marginal si l'on admet avec Carnap que le requisit fondamental de la théorie logiciste (dans son opposition au formalisme) doit finalement être formulé de la façon suivante : « La tâche qui consiste à fonder logiquement les mathématiques n'est pas remplie complètement par une métamathématique (c'est-à-dire par une syntaxe des mathématiques) seule, mais uniquement par une syntaxe du langage total, qui contient à la fois des propositions logico-mathématiques et des propositions synthétiques » (*The Logical Syntax of Language,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 6e édition, 1964, p. 327). Par « logicisme » du *Tractatus* on entendra simplement le fait que, pour son auteur, les mathématiques et la logique décrivent solidairement *la* logique du monde.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

Russell avaient cru pouvoir fonder une reconstruction globale de l'édifice mathématique et ramenait, en un certain sens, la question des fondements à un niveau purement opérationnel [2].

Entre 1929, année où il reprit ses recherches à Cambridge, et 1932 environ, Wittgenstein mit par écrit un certain nombre de réflexions sur la philosophie des mathématiques et de la logique qui se rattachent en gros à la conception du *Tractatus* et qui n'ont pas été publiées [3]. Celles qui ont été rassemblées pour la première fois en 1956, dans l'ordre chronologique de leur rédaction, par G. H. von Wright, R. Rhees et G. E. M. Anscombe sous le titre *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* s'échelonnent sur une assez longue période (1937-1944) et sont à rapprocher des *Investigations philosophiques,* auxquelles elles devaient, pour une part tout au moins, être incorporées [4]. Wittgenstein ne devait plus revenir par la suite à ce genre d'étude. Les *Remarques* représentent donc sa dernière philosophie des mathématiques et le choix fait par les responsables de l'édition parmi de nombreuses notes manuscrites a pour but de donner une idée aussi complète et aussi exacte que possible du chemin considérable parcouru sur la question depuis l'époque du *Tractatus* et de la position (il vaudrait mieux dire *des* positions) extrêmement originale et, pour tout dire, assez précaire du second Wittgenstein sur le problème précis du fondement des mathématiques et un certain nombre de matières annexes.

L'ensemble des *Remarques* qui, il faut le noter, ne constituent ni dans les intentions primitives de l'auteur ni dans les faits un véritable livre, est disparate et très inégal, à peu près toujours déconcertant et stimulant pour le philosophe et décevant — selon toute probabilité — pour le mathématicien et le logicien *. M. Dummett [5] juge l'ouvrage dans ces termes : « Bien des idées sont exprimées d'une manière que l'auteur reconnaissait comme inexacte ou obscure ; certains passages sont en contradiction avec d'autres ; certains sont dépourvus de tout caractère concluant ; certains élèvent des objections contre des idées que Wittgenstein soutenait ou avait soutenues et qui ne sont pas elles-mêmes clairement énoncées dans ce volume ; d'autres passages, en outre, en particulier ceux qui portent sur la consistance et sur le théorème de Gödel, sont de piètre qualité ou contiennent des erreurs déterminées. Cela étant, le livre doit être traité comme ce qu'il est — un choix de notes d'un grand philosophe. Comme le disait Frege de ses écrits non publiés, elles ne sont pas toutes de l'or, mais il y a de l'or en elles. Une des tâches du lecteur est par conséquent d'extraire l'or [6]. »

Cowan [7] fait remarquer assez justement que la philosophie des mathématiques et de la logique de Wittgenstein est en un sens purement étrangère aussi bien à la logique qu'aux mathématiques et à la philosophie de ces deux disciplines ; car, en fait, Wittgenstein ne se préoccupe ni de nier ce sur quoi les autres s'entendent et dont ils partent, ni d'adopter pour son propre compte les mêmes points de départ, mais uniquement de regarder ailleurs, plus loin ou plus en profondeur, pour montrer que de tels points de départ n'ont aucun fondement et aucune raison d'être. Ce n'est effectivement pas par les éléments de réponse qu'il pourrait éventuellement apporter à un problème, en l'occurrence celui du fondement des mathématiques, que Wittgenstein attire l'attention du philosophe, mais par la ténacité avec laquelle il conteste que le problème ait à se poser. En fait, bien que certains aspects de ses analyses l'apparentent tour à tour plus ou moins à chacune des trois grandes écoles : logicisme, for-

2. « Le nombre est l'exposant d'une opération » (*Tractatus logico-philosophicus,* 6. 021).

3. Cf. « Vorwort der Herausgeber », in *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* von Ludwig Wittgenstein. Avec une traduction anglaise (*Remarks on the Foundations of Mathematics*) par G. E. M. Anscombe, Oxford, 1956, 2e édition 1967. (Cet ouvrage sera désigné dorénavant par l'abréviation BGM.)

4. Le premier des cinq fragments qui composent les *Remarques* faisait même partie d'une version primitive du manuscrit des *Investigations.* Par ailleurs un certain nombre de remarques sont passées à peu près textuellement dans ce dernier livre et ont parfois été laissées de côté pour cette raison.

(*) Nous n'avions pas encore pris connaissance, lorsque nous avons écrit ce texte, du compte rendu de Kreisel...

5. Cf. « Wittgenstein's Philosophy of Mathematics », in *The Philosophical Review,* vol. LXVIII (1959). Reproduit dans *Wittgenstein, The Philosophical Investigations,* A Collection of Critical Essays, edited by George Pitcher, New York, 1966, et également dans *Philosophy of Mathematics,* selected readings edited by Benacerraf and Putnam, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1964.

6. Pitcher, p. 420.

7. Cf. « Wittgenstein's Philosophy of Logic », in *The Philosophical Review,* vol. LXX (1961), pp. 362-375. Cf. p. 374.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

malisme, intuitionnisme, Wittgenstein rejette en bloc toutes les entreprises de « fondation » des mathématiques, parce qu'il nie purement et simplement que la mathématique ait à être « fondée ». Si les *Remarques* constituaient un véritable livre, le thème n'en pourrait être qu'une dénonciation, par les procédés habituels de la philosophie analytico-linguistique, de la non-pertinence d'une problématique historique démesurément grossie et chargée d'un pathos abusif : la dramatique « question des fondements ».

Pour comprendre la position tout à fait particulière de Wittgenstein, il faut s'interroger d'abord sur les conditions d'apparition de la problématique qu'il récuse et d'instauration du débat auquel il semble prendre part tout en en contestant les termes. La question des fondements naît, à la fin du XIXe siècle, d'une « crise » de la pensée mathématique. La crise au sens étroit du mot est consécutive à la rencontre de phénomènes « pathologiques » : paradoxes, antinomies, etc., dans une science réputée sûre et elle se résout à un premier niveau par la simple reconstruction axiomatique de la théorie des ensembles. La crise au sens large est une crise au sens husserlien du mot : elle concerne le « sens » même de l'activité mathématique et oblige le mathématicien à se poser un certain nombre de questions préjudicielles qui portent sur la nature de la « vérité » mathématique, le sens des propositions mathématiques, le type d'évidence auquel elles font appel, etc. Ces questions se posent évidemment, en permanence à la philosophie, indépendamment de la « conjoncture » mathématique. En temps normal, la pratique scientifique poursuit et atteint ses objectifs dans une sereine « irresponsabilité » : les mathématiques et la logique se développent comme des techniques autonomes et autarciques en faisant confiance à des évidences « naïves » non critiquées. La venue au jour de productions tératologiques comme les nombres irrationnels, les géométries non-euclidiennes ou les ensembles paradoxaux, est à chaque fois l'occasion pour la science mathématico-logique d'une reconquête philosophique de son « authenticité ». Le fait que l'état de crise se matérialise un jour dans des difficultés ou des paradoxes ne fait que rendre sensible aux yeux du praticien lui-même l'urgence d'une interrogation critique et d'une entreprise systématique de « fondation ».

Résoudre la question des fondements pour les trois écoles

logiciste, formaliste et intuitionniste, c'était fournir à la fois une reconstruction (plus ou moins complète) des mathématiques et une philosophie pour la soutenir. On ne trouve ni l'une ni l'autre de ces deux préoccupations chez Wittgenstein, qui ne fait pas œuvre de mathématicien et n'entend par « philosophie des mathématiques » rien d'autre qu'une clarification de la grammaire des énoncés mathématiques tels qu'ils sont.

Pour le situer d'emblée et de façon brutale par rapport à ses interlocuteurs, il convient de signaler d'abord, d'un point de vue très général, que

1) Contrairement à ce qu'on pourrait être tenté de croire à propos de l'auteur du *Tractatus*, Wittgenstein ne prend pas ou ne prend plus très au sérieux la pensée mathématique et ses mésaventures [8]. C'est ce qui explique sans doute qu'il considère avec beaucoup de détachement et une certaine légèreté l'espèce de cataclysme qui a ébranlé, quelques dizaines d'années auparavant, l'univers des mathématiciens et l'extraordinaire travail de recherche critique et de reconstruction qui s'en est suivi. L'aptitude à vivre ou à revivre un drame qui parut à certains mettre en péril la raison elle-même et donna lieu, dans les essais de solution, à des controverses passionnées, est évidemment fonction de l'idée philosophique que l'on se fait des mathématiques et de la logique. Pour Wittgenstein, une crise de la raison pure mathématique ne peut être à proprement parler qu'une invention de philosophes, non pas parce que les mathématiques représentent une sorte d'Absolu intangible et jamais réellement menacé, mais précisément parce qu'elles ne sont pas absolues et n'ont nullement besoin de l'être. Il estime, pour sa part, que la

8. Si l'on en croit Carnap, le refus délibéré d'accorder aux sciences l'importance qu'elles méritent et une tendance constante, chez Wittgenstein, à les dénigrer sont, pour une part importante, à la source des premières dissensions sérieuses avec les membres du Cercle de Vienne. Cf. Carnap, « Intellectual Autobiography », in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 28. Le scientisme viennois ne pouvait que heurter en Wittgenstein une conviction « pascalienne » de l'inutilité profonde des sciences et de la philosophie. En ce qui concerne la philosophie, les dernières propositions du *Tractatus* donnaient clairement à entendre que la seule philosophie possible (l'analyse critique du langage de la science) est par essence inapte à résoudre aucun des problèmes que l'on est en droit de considérer comme « importants ». Pour Wittgenstein, il est clair en tout cas que, si les sciences ont pu connaître quelque chose comme une « crise », ce n'est pas parce qu'elles se sont séparées de la philosophie de type traditionnel, mais parce qu'elles n'ont pas su le faire.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

mathématique proprement dite est toujours ce qu'elle doit être et obtient toujours ce qu'elle cherche, en un mot qu'elle est, selon une expression qu'il affectionne particulièrement, « en ordre ».

2) Pour lui les mathématiques et la philosophie n'ont rigoureusement rien à se dire [9] : aucune découverte mathématique ne peut avoir de répercussion véritable sur la philosophie tout court ; inversement aucune opinion philosophique ne devrait en principe pouvoir affecter réellement la pratique des mathématiciens [10]. Pour Dummett, cette position théorique sans fondement véritable dérive essentiellement d'une tendance générale, chez Wittgenstein, à fragmenter le discours scientifique en un certain nombre de domaines insulaires sans communication [11]. On verra à ce propos ce que Wittgenstein pense de la discipline hybride qui s'intitule « logique mathématique ».

3) L'attitude générale de Wittgenstein, en matière de philosophie des mathématiques, est un « opportunisme [12] » radical qui se veut indifférent à toute problématique « théorique » et se résume dans la conviction bien arrêtée que la

9. Cf., par exemple, *Investigations,* § 124.

10. Cette deuxième thèse est évidemment encore plus difficile à soutenir que la première et il est douteux que les procédés utilisés, dans une perspective intuitionniste, par Wittgenstein (cf. les analyses consacrées au principe du tiers exclu, à la *reductio ad absurdum,* à la coupure de Dedekind, etc., in BGM, IV) pour la condamnation de certains types de raisonnement mathématique, l'autorisent à la défendre effectivement. Celui qui, en vertu de restrictions intuitionnistes, croit devoir, par exemple, sacrifier une partie de l'analyse, le fait pour des raisons qu'il faut bien appeler, faute de mieux, « philosophiques ». Bourbaki n'hésite d'ailleurs pas à écrire : « L'école intuitionniste, dont le souvenir n'est sans doute destiné à subsister qu'à titre de curiosité historique... » (*Eléments d'histoire des mathématiques,* Hermann, 1960, p. 56). Quoi qu'ait pu en penser Wittgenstein, l'arithmétique des nombres cardinaux transfinis, par exemple, s'est, en un sens, bel et bien intégrée à notre univers mathématique et le philosophe, tel qu'il le conçoit, ne peut pas faire autre chose que d'en prendre acte. Quant à l'adoption psychologiste ou pragmatiste de critères, peu sympathiques aux philosophes, comme l' « intérêt », l' « applicabilité », etc., elle implique évidemment encore toute une philosophie des mathématiques, non point neutre et purement descriptive, comme le veut Wittgenstein, mais discriminatoire.

11. Cf. Pitcher, p. 423.

12. Hilbert qualifie d' « opportunistes », sur un point précis, certains adversaires de Kronecker qui cherchent à opérer contre lui le sauvetage du nombre irrationnel, indispensable à l'analyse, et à en établir l'existence « positive ». Cf. *Grundlagen der Geometrie,* Anhang VII, « Uber die Grundlagen der Logik und der Arithmetik », Leipzig et Berlin, 3e éd. 1909, p. 264. Pour Wittgenstein l'indépendance de deux systèmes de nombres est suffisamment fondée sur la différence de deux méthodes de calcul.

science mathématique, telle qu'elle est, « fonctionne » à la satisfaction générale et qu'elle est seule juge des instruments à utiliser ou à rejeter, le choix ne pouvant être dicté en dernière analyse que par des considérations pragmatiques, en dehors de toute référence à des instances épistomologiques. Ennemi déclaré de toute spéculation sur les possibilités ou les impossibilités de la technique mathématique, il estime qu'il est inutile, d'une manière générale, d'essayer de prévoir [13] des solutions ou des difficultés lorsqu'on n'est pas effectivement en mesure de les faire apparaître. Conformément à la thèse générale du *Tractatus,* là où il n'y a pas de réponse possible en principe, il n'y a pas non plus réellement de question [14]. Il n'y a en fait ni drames ni surprises en mathématiques et il est toujours temps d'essayer de sortir, si on le juge bon, d'une impasse apparente, lorsqu'on s'y trouve concrètement acculé [15]. Pour cela, on peut faire confiance, le moment venu, aux mathématiques et à la logique elles-mêmes, qui n'ont nul besoin de secours extérieur : selon une autre formule chère à Wittgenstein, les mathématiques et la logique « veillent sur elles-mêmes » (*sorgen für sich selbst* [16]).

13. « Il n'y a que ce que nous construisons nous-mêmes que nous puissions prévoir », disait déjà le *Tractatus* (5.556) ; cf. *Notebooks,* 1914-1916, p. 71.

14. « La proposition de Fermat n'a donc pas de *sens,* tant que je ne peux pas *chercher* la résolution de l'équation par des nombres cardinaux.

« Et « chercher » doit toujours vouloir dire : chercher de façon systématique. Lorsque j'erre dans l'espace infini à la poursuite d'un anneau d'or, il ne s'agit pas d'une recherche.

« On ne peut chercher que dans un système : il y a donc, en tout état de cause, quelque chose que l'on *ne* peut chercher. » (*Philosophische Bemerkungen,* Oxford, 1964, XIII, 150, p. 175). Les *Philosophische Bemerkungen,* parues en 1964, correspondent, dans l'évolution de Wittgenstein, à une période de transition. Elles rassemblent des matériaux accumulés, en vue d'une publication, entre février 1929 et juillet 1930. Cette période fut consacrée, entre autres choses, à des discussions suivies avec Ramsey, dans lesquelles la philosophie des mathématiques tint évidemment une place essentielle. Une conférence de Brouwer à laquelle il assista en mars 1928 semble avoir contribué pour une part essentielle à réveiller l'intérêt de Wittgenstein pour cette dernière discipline et pour la philosophie en général.

15. Cette attitude s'exprime de façon particulièrement claire à propos des démonstrations de non-contradiction dans les discussions que Wittgenstein eut avec Waismann et Schlick et dont des extraits ont été publiés à la fin des *Philosophische Bemerkungen* sous le titre « Widerspruchsfreiheit » (pp. 318-346). Bien que sa philosophie des mathématiques ait subi par la suite d'importants remaniements, il ne semble pas que sa sympathie pour les métamathématiciens se soit beaucoup accrue.

16. Chacune pour soi en principe !

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

Il est évidemment à peu près impossible et il serait, en outre, malhonnête d'essayer de recomposer, à partir de données éparses et fragmentaires, une doctrine complète et cohérente que l'on pourrait attribuer à Wittgenstein, puisque les *Remarques* ont, en plus d'une obscurité comparable à celle des ouvrages rédigés [17], l'inconvénient majeur de n'être qu'un recueil de notes. On se propose seulement ici d'exposer brièvement, sans trop chercher à en apprécier la pertinence et la portée réelle, les vues de Wittgenstein sur un certain nombre de points « névralgiques » :

1) Le problème cardinal des rapports entre la philosophie comme activité, non plus de « fondation », mais de « clarification » [18], et les mathématiques.

2) Le problème du sens de la « nécessité » logico-mathématique en général et de la contrainte démonstrative en particulier.

3) Le statut particulier de la pseudo-proposition mathématique et les conséquences qui s'ensuivent pour la problématique des fondements, aussi bien au sens de Russell qu'au sens de Hilbert, comme pseudo-problématique.

4) L'inexistence de fait du problème de la non-contradiction, tel qu'on le comprend habituellement, problème dont la prégnance est due essentiellement aux implications philosophiques de la méthode axiomatique.

17. Comme le rappelle plaisamment Quinton : « La bible du mouvement de l'analyse logique fut le *Tractatus*. A l'instar d'autres textes sacrés, il combinait la ferveur prophétique avec l'obscurité sibylline d'une manière telle qu'il appelait et reçut un grand nombre d'interprétations opposées. » (Excerpt from *Contemporary British Philosophy*, Pitcher, pp. 1-21, cf. p. 3). On peut dire la même chose des *Remarques*, avec, sans doute, la « ferveur prophétique » en moins.

18. Bien qu'une commune ambition de « clarification du sens » puisse suggérer des rapprochements entre la philosophie linguistique et la phénoménologie, il est clair que les deux entreprises sont totalement étrangères l'une à l'autre. L'analyse linguistique, telle qu'elle est conçue par le second Wittgenstein et sa postérité oxfordienne n'est au fond qu'une sorte de positivisme « grammatical » pluraliste. Alors que F. Kombartel (« Zur Diskussion philosophische Perspektiven der Diskussion um die Grundlagen der Mathematik zu Verlauf und Konsequenzen eines Kapitels der Philosophiegeschichte », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1963, XLV, pp. 157-193) est prêt à considérer les *Remarques* comme une sorte de phénoménologie des mathématiques, P. Bernays observe que l'attitude de Wittgenstein est fondée sur le rejet systématique de toute espèce de phénoménologie. Cf. *Betrachtungen zu Ludwig Wittgensteins* « Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik », *Ratio*, 1959, I ; reproduit dans Benacerraf et Putnam (« Comments on Ludwig Wittgenstein's « Remarks on the Foundations of Mathematics » »), pp. 510-528. Voir surtout p. 528.

I. Les mathématiques et la réalité : Le « conceptualisme » ultra-constructiviste de Wittgenstein

L'idée centrale est que la mathématique, comme jeu de langage (ou plus exactement comme pluralité de jeux de langage ayant un air de « famille ») est dépourvue en fait de tout fondement extra-linguistique et extra-opérationnel :

« En quoi la mathématique a-t-elle besoin d'une fondation ? Elle en a aussi peu besoin, à mon avis, que les propositions qui traitent d'objets physiques — ou celles qui traitent d'impressions sensibles, ont besoin d'une *analyse*. Il est vrai cependant que les propositions mathématiques, tout comme ces autres propositions, ont besoin d'une clarification de leur grammaire.

« Les problèmes *mathématiques* de ce qu'on appelle les fondements sont aussi peu pour nous au fondement des mathématiques que le rocher peint supporte le château peint [19]. »

Pour Wittgenstein, la philosophie des mathématiques n'est pas une activité de contrôle, de justification ou de mise en forme. Elle n'a pas à promouvoir une reconstruction des mathématiques existantes en fonction de certaines idées théoriques, mais uniquement à décrire un certain état de choses technique :

« Il faut que le philosophe se démène de telle sorte qu'il passe à côté des problèmes mathématiques et ne se cogne pas à l'un d'eux, — qui devrait être résolu, avant qu'il puisse aller plus loin.

« Le travail qu'il effectue en philosophie est pour ainsi dire une fainéantise en mathématiques.

« Il ne s'agit pas de construire un nouvel édifice ou de jeter un nouveau pont, mais de juger de la géographie, *telle qu'elle est maintenant*.

« Nous voyons bien des morceaux des concepts, mais nous ne voyons pas clairement les déclivités qui font passer l'un d'entre eux dans d'autres.

« C'est pourquoi il ne sert à rien, en philosophie des mathématiques, de refondre les démonstrations dans de nouvelles formes. Bien qu'il y ait là une forte tentation.

19. BGM, V. 13.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

« Il y a 500 ans également, il pouvait y avoir une philosophie des mathématiques, de ce qui était à l'époque la mathématique [20]. »

Il ne faudrait évidemment pas croire que Wittgenstein s'en prend spécialement à la philosophie de style traditionnel. L'ennemi visé est avant tout la logique mathématique, coupable, selon lui, d'avoir totalement perverti l'esprit des philosophes :

« La « logique mathématique » a complètement déformé la pensée de mathématiciens et de philosophes en promouvant une interprétation superficielle des formes de notre langage courant au rang d'analyse des structures des faits. Elle n'a fait, il est vrai, en cela que continuer à bâtir sur la logique aristotélicienne [21]. »

Et ailleurs :

« La malédiction de l'invasion des mathématiques par la logique mathématique consiste dans le fait qu'à présent chaque proposition peut être représentée dans une écriture mathématique, ce qui fait que nous nous sentons obligés de la comprendre. Bien qu'en fait ce mode d'écriture ne soit que la traduction de la prose ordinaire vague [22]. »

La condamnation portée à l'encontre de la logique symbolique vise essentiellement sa prétention à constituer une langue artificielle idéale [23], alors que, pour Wittgenstein, les langues réelles ne sont pas perfectibles et n'ont pas besoin de l'être. A propos de ce qu'il appelle « « la funeste invasion » des mathématiques par la logique [24] », Wittgenstein précise que « ce qu'il y a de pernicieux dans la technique logique, c'est qu'elle nous fait oublier la technique mathématique spéciale. Alors que la technique logique n'est qu'une technique auxiliaire dans les mathématiques, que, par exemple, elle établit certaines liaisons entre d'autres techniques.

20. *Ibid.*, IV, 52.
21. *Ibid.*, IV, 48.
22. *Ibid.*, IV, 46.
23. Bien qu'à l'époque du *Tractatus*, Wittgenstein soit convaincu qu'il existe *une* essence et *une* logique du langage, thèse qu'il combattra vigoureusement par la suite, il y soutient déjà que les propositions de notre langage sont « en ordre » telles qu'elles sont. Cf. 5.5563, et également *Philosophische Bemerkungen*, I, 3, p. 52, *The Blue and Brown Books*, Harper & Row, New York, et Basil Blackwell, Oxford, 1958, p. 28, etc.
24. BGM, IV, 24.

« C'est presque comme si l'on voulait dire que le travail de l'ébéniste consiste à coller. »

Soutenir contre un logiciste russellien que les mathématiques ne sont pas de la logique, c'est dire « quelque chose comme : si l'on enveloppe des tables, des chaises, des armoires, etc., dans des quantités suffisantes de papier, elles finiront à coup sûr par avoir l'allure de sphères [25]. » La possibilité de doubler chaque démonstration mathématique proprement dite par une démonstration russellienne qui, d'une manière ou d'une autre, lui « corresponde », n'empêche pas qu'une correspondance de ce type ne repose pas sur la logique. La reconstruction logiciste des *Principia Mathematica* ne fait donc que superposer un jeu de langage à un autre jeu de langage et, s'il est toujours possible de faire retour à la méthode logique primitive, il n'y a rien qui rende ce retour nécessaire et obligatoire. La démonstration n'étant pas autre chose qu'une suite de transformations opérées sur des symboles, rien dans la logique proprement dite ne permet de décréter l'équivalence des résultats de deux séries de transformations effectuées parallèlement dans le système « primaire » et dans le système « secondaire ». Les techniques mathématiques ont en fait une vie propre qui se suffit parfaitement à elle-même. Comme le dit Wittgenstein, la logique de Russell « ne nous apprend pas à *diviser* [26] ».

Cette position techniciste et « obscurantiste » est, chez Wittgenstein, le résultat de la combinaison d'un certain formalisme [27] avec un degré extrême de constructivisme, un degré auquel précisément la question des fondements perd sa signification. Pour le platonicien les objets mathématiques ont une « existence » et des relations mutuelles indépendamment de notre pensée et les propositions mathématiques sont vraies ou fausses en vertu d'un certain « état de choses »

25. *Ibid.*, II, 53.
26. *Ibid.*, II, 52.
27. Uniquement en ce sens que Wittgenstein conçoit généralement la mathématique comme un jeu de symboles sans signification extrinsèque (ce qu'il pense de la méthode axiomatique est suffisamment clair pour qu'on ne soit pas tenté de faire de lui un formaliste hilbertien). « En un certain sens on ne peut en appeler dans les mathématiques à la signification (*Bedeutung*) des signes, pour la raison que c'est seulement (*erst*) des mathématiques qu'ils reçoivent la signification » (IV, 16). Mais, d'un autre côté, « il est essentiel à la mathématique que ses signes soient également utilisés dans le *civil*. C'est l'utilisation en dehors des mathématiques, par conséquent la *signification* (*Bedeutung*) qui fait du jeu de signes une mathématique » (IV, 2).

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

mathématique. Là, où le platonicien parle d'existence ou de vérité, le constructiviste préfère, pour sa part, parler de constructibilité ou de démontrabilité. Il ne cherche pas à proprement parler à indiquer les « conditions de vérité » d'un énoncé, mais plutôt uniquement les circonstances dans lesquelles *nous* [28] sommes justifiés à l'affirmer, c'est-à-dire dans lesquelles nous considérons que nous sommes en possession d'une démonstration [29]. Ce que cela signifie concrètement peut évidemment varier dans des proportions considérables d'une école à l'autre, mais, à chaque fois, la notion de démonstration supplante plus ou moins une notion de la vérité-correspondance dans l'explicitation du sens d'un énoncé mathématique [30].

Wittgenstein, pour sa part, considère, à la manière des intuitionnistes, les mathématiques comme une activité, non comme une doctrine [31], et le mathématicien comme un « inventeur » non comme un « découvreur [32] ». Mais à cela s'ajoute une sorte de conventionalisme pluraliste qui voit dans les mathématiques quelque chose comme « un *mélange* BARIOLÉ de techniques de démonstration [33] », et dans le calcul une technique anthroponome fondée sur le consensus [34]. Pour Wittgenstein il n'est guère plus question de vérité et de fausseté dans les mathématiques que dans le jeu d'échecs : on a affaire dans les deux cas uniquement à des configurations de symboles, dont les transformations sont réglées par un système de conventions plus ou moins arbitraires. On peut se proposer de décrire exactement le fonctionnement d'un jeu et, à la

28. D'où une mathématique parfois qualifiée d' « anthropologique ».
29. Cf. A. Heyting, *Les Fondements des Mathématiques. Intuitionnisme. Théorie de la Démonstration,* Paris, Gauthier-Villars, 1955, pp. 16-23.
30. En 1931, Carnap a essayé de fournir une version constructiviste du logicisme, opposée en particulier à la conception « théologique » de Ramsey. Cf. « Die logizistische Grundlegung der Mathematik », Erkenntnis, 1931 (repris dans Benacerraf et Putnam, « The Logicist Foundations of Mathematics », pp. 31-41). Sa position s'est considérablement libéralisée par la suite. Cf. « Empiricism, Semantics and Ontology », *Revue internationale de Philosophie,* vol. IV (1950), et H. Mehlberg, « The present situation in the Philosophy of Mathematics », in *Logic and Language,* Studies dedicated to Professor Rudolf Carnap on the occasion of his seventieth birthday, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1962, pp. 69-103.
31. Cf. BGM, III, 15-16.
32. « Der Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker. » (*Ibid.*, I, 167.)
33. *Ibid.*, II, 46 ; cf. II, 48 : « Ich will die Buntheit der Mathematik erklären. » et V, 26 : « Mathematik ist also eine Familie... »
34. Cf. *ibid.*, II, 65-76.

rigueur, d'en discuter l'intérêt par rapport à d'autres, on ne voit pas très bien où pourrait prendre naissance, s'alimenter et éventuellement se résoudre un prétendu « problème des fondements ».

Un exemple typique d'attitude « réaliste » est offert, comme on sait, par le premier Russell qui, dans l'article intitulé « *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* [35] », soutient que nous avons des universaux ce type d'expérience directe qu'il appelle « *acquaintance* ». Quant aux relations nécessaires entre universaux, elles sont « découvertes », « perçues », et non pas construites, par nous. Russell écrit, par exemple dans *Les problèmes de la philosophie* [36] :

« L'énoncé « deux et deux font quatre » a trait exclusivement à des universaux et, par conséquent, peut être connu de quiconque a la connaissance directe (*is acquainted with*) des universaux concernés et peut percevoir la relation qui existe entre eux et que l'énoncé affirme [37]. »

La possibilité pour nous d'appréhender, dans certaines conditions, directement de telles relations entre universaux étant admise comme un « fait découvert par une réflexion sur notre connaissance », il s'ensuit que les mathématiques ont, indépendamment et au-dessus de celles des sciences de la nature, leur sphère propre de « réalité », dont le mathématicien s'efforce de découvrir les lois. Rapprochant les mathématiques de la tragédie, qui réconcilie l'homme avec le monde du Destin, Russell souligne :

« Mais les mathématiques nous font passer davantage encore de ce qui est humain dans la région de la nécessité absolue, à laquelle non seulement le monde actuel, mais encore tout monde possible doit se conformer ; et là précisément elles construisent une demeure, ou plutôt trouvent

35. « Proceedings of the Aristotelian Society », 1910-1911 ; reproduit dans *Mysticism and Logic,* George Allen & Unwin, 1963, pp. 152-167. Cf. également « On the Nature of Acquaintance », 1914, in *Logic and Knowledge.* George Allen & Unwin, 2e édition, 1964, pp. 127-174.
36. *The Problems of Philosophy,* Oxford, 1912 ; trad. française, Paris, Alcan, 1923, et Payot, 1965. En ce qui concerne la distinction entre « connaissance directe » et « connaissance par description », cf. en particulier chap. 5. Comme le fait remarquer l'éditeur de *Logic and Knowledge,* ce n'est pas à proprement parler une nouveauté philosophique, puisqu'on la trouve déjà esquissée, par exemple, dans le *De Magistro* de saint Augustin.
37. P. 105 du texte anglais.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

une demeure éternellement debout, dans laquelle nos idéaux sont pleinement satisfaits et nos meilleures espérances non déçues. C'est seulement lorsque nous comprenons totalement l'entière indépendance, par rapport à nous, dont jouit ce monde que la raison découvre, que nous pouvons réaliser de façon adéquate l'importance profonde de cette beauté [38]. »

L'attitude du Russell de cette époque est un des meilleurs exemples de ce contre quoi Wittgenstein ne cesse de s'insurger : la croyance à un monde platonicien des êtres mathématiques et au règne grandiose d'un « fatum » mathématique universel. L' « entière indépendance » de l' « univers mathématique » par rapport à toute donnée anthropologique est en fait une des plus constantes et des plus dangereuses illusions de la philosophie. Le mathématicien ne contemple pas des « essences » préexistantes, mais les crée : « Der Mathematiker erzeugt *Wesen* [39] ». Quant à la découverte de prétendues relations entre de prétendues entités, elle n'est rien de plus que l'établissement de nouvelles connexions grammaticales :

« On pourrait dire : la démonstration modifie la grammaire de notre langue, modifie nos concepts. Elle fabrique de nouvelles connexions (*Zusammenhänge*) et elle crée le concept de ces connexions. (Elle ne constate pas qu'elles sont là, elles ne sont, au contraire, pas là, tant qu'elle ne les fabrique pas [40].) »

Les sciences mathématiques n'ont donc, contrairement à ce que n'ont cessé de croire les philosophes spéculatifs et les mathématiciens philosophes, aucun caractère « théorétique », elles sont purement « poétiques ». Pour Wittgenstein, il est de l'essence d'un énoncé mathématique d'être le résultat d'un processus opératoire, la démonstration ne dévoile pas une vérité, elle construit une proposition [41],

38. *Mysticism and Logic,* p. 55.
39. BGM, I, 32.
40. *Ibid.,* II, 31.
41. « La démonstration (l'image de la démonstration) nous montre le résultat d'un processus (la construction) ; et nous sommes convaincus qu'en procédant réglementairement de *cette* manière, on est toujours conduit à cette image.
(La démonstration nous présente un fait de synthèse.) » (II, 22). Le *Bild* (comment traduire ?) est en même temps *Vorbild* (modèle) et on peut se le représenter comme *kinematographisches Bild.* La mathématique est une sorte de cinématique des configurations de symboles. Ce qui est important dans la séquence démonstrative, ce n'est pas tant le *quid* que le *quomodo :* « La démonstration, pourrait-on dire, ne montre pas seulement *qu'*il en est ainsi, mais : *comment* il en est ainsi. Elle montre *comment* 13 + 14 donnent 27. » (*Ibid.*)
42. L'exemple moderne le plus caractéristique de cette tendance est sans doute la métaphysique logiciste de H. Scholz, cf. *Mathesis universalis,* Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, Benno Schwabe, Basel, Stuttgart, 1961. Mais, au regard de l'interprétation qui nous occupe, il n'y a pas de différence fondamentale entre Scholz et le Husserl de *Logique formelle et logique transcendantale,* par exemple.
43. Wittgenstein parle d'une sorte d' « ultra-physique » et d' « ultra-expérience » ; cf. BGM, I , 8.

c'est-à-dire introduit de nouveaux matériaux dans « les archives » du langage. La question se pose dès lors évidemment de savoir comment une activité humaine dont les points de départ sont conventionnels et les résultats imprévisibles peut présenter le caractère absolument contraignant qui lui a été traditionnellement reconnu et que certains philosophes ont défendu avec tant d'acharnement contre les menées empiristes. Comme le *Du sollst* de la morale, le *Du musst* de la logique et des mathématiques requiert une analyse linguistique qui constitue, pour Wittgenstein, la forme scientifique du vieux problème métaphysique de la nécessité logico-mathématique.

II. L' « INEXORABILITÉ » DE LA LOGIQUE ET DES MATHÉMATIQUES : LE « CONVENTIONALISME » DE WITTGENSTEIN

Le problème philosophique de la nécessité est double : quelle est l'origine de cette nécessité ? Comment l'appréhendons-nous ? La réponse « platonicienne » revient toujours à dire, sous une forme ou sous une autre, que les lois de la logique et des mathématiques régissent une sorte d'univers transcendantal ou transcendant [42] des essences et qu'un accès plus ou moins immédiat nous y est ménagé : elle implique à la fois le réalisme des universaux et l'intuition intellectuelle, ou des substituts appropriés [43]. Pour le conventionalisme, la nécessité ne doit pas être rapportée à une sphère privilégiée de « réalité », mais uniquement aux formes de notre langage : un énoncé est nécessaire en vertu de la décision implicite que nous avons prise d'exclure toute possibilité pour lui

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

d'être falsifié. En reconnaître le caractère nécessaire, c'est simplement prendre conscience de notre intention d'utiliser de telle ou telle manière les mots et les expressions de notre langue.

Dans les *Philosophische Bemerkungen,* Wittgenstein souligne, à propos de la logique des couleurs, que l'on ne peut sans contradiction décrire la finalité des conventions grammaticales en disant qu'elles nous étaient imposées par l'existence de certaines propriétés des couleurs, car, si cette possibilité nous était donnée, elle impliquerait un usage du langage que les conventions excluent précisément et celles-ci seraient inutiles. Inversement, si les conventions étaient réellement nécessaires, c'est-à-dire s'il a fallu exclure certaines combinaisons de mots comme dénuées de sens, il est impossible d'indiquer une propriété des couleurs qui ait pu les rendre nécessaires, car autrement il serait concevable que les couleurs n'aient pas cette propriété et cela ne pourrait être exprimé qu'en violation des conventions [44]. En d'autres termes je ne puis tenter de faire apparaître les conventions comme nécessaires sans les rendre caduques du fait de mon discours lui-même : « ...Ce qui vaut comme non-sens dans la grammaire à justifier ne peut pas non plus valoir comme sens dans la grammaire des propositions justificatrices [45]. » On ne peut rendre raison de la grammaire existante dans une méta-grammaire fondatrice, mais seulement tenter de « clarifier » la grammaire telle qu'elle est [46].

Celui qui dit d'une couleur qu'elle est une tierce plus haute qu'une autre commet une erreur de type [47] qui représente un non-sens dans le langage de la physique, mais qui pourrait n'en être pas une dans un autre jeu de langage comme la poésie baudelairienne par exemple. Je ne puis en aucun cas démontrer qu'une telle expression est dénuée de sens, mais seulement dire : « Celui qui utilise ces mots avec la signification que je leur donne ne peut faire correspondre aucun sens à cette combinaison ; et, si elle a un sens pour lui, c'est

44. Cf. *Philosophische Bemerkungen,* I, 4, p. 53.

45. *Ibid.,* I, 7 ; dans le cas précis des mathématiques, cela donnera : « *Ich will doch sagen : Die Mathematik ist als solche immer Mass und nicht Gemessenes* » (BGM, II, 75).

46. « *Unserer Grammatik fehlt es vor allem an Übersichtlichkeit* » (*Philosophische Bemerkungen,* I, 1, p. 52).

47. « *Die Grammatik ist eine* « theory of logical types ». » (*Ibid.,* I, 7, p. 54.)

qu'il met sous les mots quelque chose d'autre que moi [48]. » Il en va de même pour des « impossibilités » logiques beaucoup plus patentes, qui ne sont encore que des interdits grammaticaux doués de sens à l'intérieur d'un certain jeu de langage, généralement celui qui conditionne les relations interpersonnelles courantes : pour nous en tenir à la grammaire des couleurs, à laquelle Wittgenstein emprunte volontiers ses exemples [49], il est clair qu'exclure la possibilité de la présence simultanée de deux couleurs différentes au même endroit, c'est d'abord s'interdire de considérer comme doué de sens le produit logique de deux propositions données.

Toutefois il n'est pas douteux que l'on désigne ici habituellement, sous la dénomination générale de « contradiction », des choses très différentes. Un énoncé comme « Rien ne peut être à la fois noir et non noir » enregistre, dira-t-on, une véritable impossibilité logique, il est en fait indépendant, quant à sa vérité nécessaire, du sens du mot « noir », valable dans tous les mondes possibles, etc. L'énoncé « A est noir et A n'est pas noir » est exclu, semble-t-il, non par la grammaire particulière de la couleur, mais par la forme grammaticale de tout langage possible en général, parce que l'admission d'énoncés de cette forme implique la possibilité de dire n'importe quoi, c'est-à-dire l'impossibilité de dire encore quelque chose. L'énoncé « Rien ne peut être à la fois vert et rouge [50] » est également vrai *a priori,* uniquement en vertu de son sens et indépendamment de la répétition de nos observations ; mais ici doit s'ajouter à la compréhension des symboles « logiques » celle des mots « vert » et « rouge ». Cependant, leur sens une fois acquis par l'apprentissage ostensif, il n'est pas nécessaire, apparemment, d'adopter une convention supplémentaire pour exclure l'usage de l'expression « vert et rouge » à propos de la même surface considérée

48. *Ibid.,* I, 4.

49. Voir les réflexions consacrées aux problèmes logico-grammaticaux posés par les rapports des couleurs (incompatibilité, « mixité », complémentarité, etc.), dans les *Philosophische Bemerkungen,* VIII ; et également BGM, I, 102-105, V, 42-44, etc. Dans les cours de 1930-1933, Wittgenstein insiste sur le fait que les « règles de grammaire » 1°) sont toutes « arbitraires », et 2°) « traitent uniquement du symbolisme » ; dans la grammaire des couleurs il n'est donc question en principe que du symbolisme des couleurs, et jamais d'entités comme le « vert », le « rouge », etc. Cf. G. E. Moore, « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », p. 277.

50. Dans tous ces exemples, il faut évidemment entendre : la même portion de l'espace au même moment et sur toute sa surface...

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de façon indivise. Il n'est pas évident, au contraire, que l'on puisse rejeter sans une convention spéciale l'expression « vert et bleu », parce que rien dans l'usage des mots « vert » et « bleu » n'interdit d'attribuer le qualificatif « vert et bleu » à quelque chose de marginal qui se situe entre ces deux couleurs [51].

Autrement dit, à supposer que la nécessité dérive entièrement de conventions linguistiques [52], il est des cas, semble-t-il, où elle en résulte directement, d'autres où elle en procède par voie de conséquence [53]. Certains énoncés nécessaires sont de véritables postulats sémantiques par exemple, d'autres en sont des implications plus ou moins lointaines. Une interprétation linguistique classique de la vérité mathématique [54] considère les axiomes comme des conventions initiales concernant l'utilisation des symboles de la théorie ; le travail du mathématicien consiste alors à découvrir et à consigner dans des théorèmes les conséquences plus ou moins éloignées des conventions adoptées au départ, le passage des axiomes aux théorèmes s'effectuant conformément à d'autres conventions linguistiques appelées règles de déduction.

Pour Dummett, Wittgenstein professe un conventionalisme beaucoup plus radical et plus conséquent (*a full-blooded conventionalism*) qui consiste à soutenir que la nécessité logique d'un énoncé quelconque est toujours l'expression *directe* d'une convention. La difficulté du conventionalisme moyen réside dans le fait qu'il ne peut à proprement parler rendre compte par lui-même de la *nécessité* pour celui qui adopte à la fois les axiomes et les règles d'inférence d'adhérer à toutes les conséquences. Cette adhésion donnée une fois pour toutes est peut-être une illusion ; car, en fait, nous devons encore, à chaque étape de la déduction, nous mettre d'accord sur le fait qu'elle correspond bien à une application

51. Pour Wittgenstein, « *grammar should not allow me to say « greenish-red »* » et « « *There is such a colour as a greenish blue* » *is « grammar »* ». Cf. Moore, *ibid.*, p. 276. Ce disant, Wittgenstein avait évidemment conscience de « faire rentrer dans la grammaire des choses qui ne sont pas ordinairement supposées lui appartenir ».

52. Parmi les logiciens actuels, Carnap est resté fidèle à l'interprétation linguistique de la vérité logique. La distinction tranchée de la vérité logico-linguistique et de la vérité « factuelle » a rencontré l'opposition de Tarski et de Quine par exemple, qui admettaient une différence de degré, mais non de nature.

53. Cf. Dummett, *op. cit.*, Pitcher, pp. 424-425.

54. L'interprétation habituelle des positivistes logiques.

correcte des règles. Pour Wittgenstein, selon Dummett, « le fait qu'un énoncé donné est nécessaire consiste toujours dans la décision expresse que nous avons prise de traiter cet énoncé précis comme inattaquable [55] ». De là résulte une conception tout à fait particulière de la « contrainte logique [56] », que l'on peut considérer comme une sorte de « behaviorisme » radical :

« Les démarches que l'on ne met pas en question sont des inférences logiques. Mais, si on *ne* les met *pas* en question, ce n'est pas parce qu'elles « correspondent sûrement à la vérité » — ou quelque chose de ce genre — mais c'est cela précisément que l'on appelle le « penser », « parler », « inférer », « argumenter ». Il ne s'agit pas du tout ici d'une quelconque correspondance de ce qui est dit avec la réalité ; la logique est bien plutôt *avant* une telle correspondance ; à savoir au sens où la détermination de la méthode de mesure est *avant* la justesse ou la fausseté d'une indication de longueur [57]. »

La force de la règle ne réside donc pas dans le fait que nous sommes obligés de la suivre, absolument parlant, mais dans le fait que nous la suivons effectivement :

« « Mais je ne suis donc pas contraint, dans une chaîne d'inférences, de suivre le chemin que je suis ? » — Contraint ? Je peux tout de même bien suivre le chemin que je veux ! — « Mais si tu veux rester en accord avec les règles, tu *dois* (*Du musst*) suivre ce chemin. » — Pas du tout ; j'appelle *cela* « accord ». — « Alors tu as modifié le sens du mot « accord » ou le sens de la règle. » — Non ; — qui dit ce que veulent dire ici « modifier » et « rester le même » ?

« Tu peux m'indiquer autant de règles que tu voudras — je te donnerai une règle qui justifie *mon* utilisation de tes règles [58]. »

55. Pitcher, pp. 425-426.

56. Cf. en particulier BGM, I, 113-155. La conception de Wittgenstein a été souvent étudiée et critiquée ; cf., par exemple, « The Hardness of the Logical « Must » », E. J. Nell (*Analysis*, XXI, 1960-61, pp. 68-72) ; « Wittgenstein and Logical Compulsion », C.S. Chihara (*Ibid.*, pp. 136-140, et Pitcher, pp. 469-476), « Wittgenstein and Logical Necessity », B. Stroud (*The Philosophical Review*, LXXIV, 1965, pp. 504-518, et Pitcher, pp. 477-496), etc.

57. BGM, I, 155.

58. *Ibid.*, I, 113.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

Ou encore :

« « Tu n'as tout de même pas le droit d'appliquer maintenant tout d'un coup la loi d'une manière différente ! » — Si je réponds à cela : « Ah mais oui ! je l'avais en effet appliquée de *cette* façon ! » ou : « Ah ! c'est de *cette* façon que j'aurais dû l'appliquer — ! » ; alors je joue le jeu. Mais si je réponds simplement : « D'une manière différente ? — Mais ce n'*est* pas une manière différente ! » — que veux-tu faire ? C'est-à-dire que quelqu'un peut répondre comme un homme sensé et cependant ne pas jouer le jeu avec nous [59]. »

L' « inexorabilité » (*Unerbittlichkeit*) des lois logiques, que l'on imagine volontiers supérieure à celle des lois de la nature elles-mêmes, est en réalité à peu près comparable à celle du système métrique. *Nous* nous montrons impitoyables dans l'application de ce système, comme nous le sommes dans celle des règles d'inférence. Parce que nous « mesurons » et « déduisons » et qu'il appartient à l'essence de ces deux activités que nous nous y livrions tout de la même manière [60]. Il en résulte que la « contrainte » logico-mathématique n'est pas fondamentalement différente de n'importe quel autre type de contrainte sociale [61], ce qui explique que l'apprentissage des nombres et du calcul, par exemple, ne soit pas autre chose qu'un impitoyable dressage [62] et que la société sanctionne par des moyens divers, qui vont de la simple réprobation de l'entourage à l'asile d'aliénés, les violations de l'ordre logique. Au total, « les lois logiques sont effectivement l'expression d' « habitudes de pensée [63] », mais aussi de l'habitude *de penser*. C'est-à-dire qu'elles montreraient, peut-on dire, comment des hommes pensent et également *ce que* des hommes appellent « penser [64] ». »

En ce qui concerne l'arithmétique courante, nous nous

59. *Ibid.*, I, 115.
60. Cf. *ibid.*, I, 118 ; II, 36.
61. Cf. *ibid.*, I, 116.
62. Cf. *ibid.*, I, 4.
63. On ne doit surtout pas en conclure que l'interprétation de Wittgenstein est une vulgaire forme de psychologisme, car il ne s'intéresse nullement à « ce qui se passe dans » l'esprit, mais plutôt à ce qui se passe sur le papier.
64. *Ibid.*, I, 131 ; cf. 133 : « Les propositions de la logique sont des « lois de la pensée », « parce qu'elles expriment l'essence de la pensée humaine » — mais plus exactement : parce qu'elles expriment, ou montrent, l'essence, la technique de la pensée. Elles montrent ce qu'est la pensée et également des espèces de pensée. »

persuadons assez aisément que le professeur de calcul nous parle du nombre 2 à peu près au sens où le professeur de géographie nous parle de la mer du Nord et que, lorsque nous apprenons à compter, que ce soit sur nos doigts, au moyen de bâtons ou dans un système de numération à base quelconque, nous acquérons ou développons à chaque fois une certaine familiarité avec un système unique d'entités bien déterminées, la suite des nombres naturels, dont s'occupe précisément l'arithmétique élémentaire. Wittgenstein, pour sa part, ne cesse de dénoncer l'erreur commune, selon lui, qui consiste à croire que, dans le cas d'un substantif comme, par exemple, « le sens », nous devons rechercher et finalement exhiber quelque chose dont nous soyons autorisés à dire : « c'est cela le sens [65] ». C'est, selon toute apparence, une idée de ce genre qui a amené Frege et Russell à se croire obligés de répondre à la question : « Qu'*est*-ce que le nombre 2 [66] ? ». Il ne faut pas oublier que le sens d'un mot est déterminé d'une manière générale par les règles de son usage et que, dans le cas des signes numériques comme dans celui des pièces du jeu d'échecs, nous en avons assez dit sur le « sens » lorsque nous avons exposé la ou les techniques de manipulation des symboles. Wittgenstein insiste longuement sur le fait que ce qui est essentiel dans le passage d'un système de numération à un autre, par exemple du système incommode des bâtons à la notation décimale, est l'apprentissage d'une technique entièrement nouvelle [67] qui a sa « vie propre [68] », qu'entre les diverses techniques de calcul les questions de priorité et de hiérarchie sont en fait dénuées de sens et que les efforts accomplis par Russell dans les *Principia* pour accéder, au moyen de la technique logique, à une sorte d'essence pré-technique de la mathématique représentent une impressionnante, mais inutile dépense d'énergie.

Si, au lieu de changer simplement de système de numération, nous changeons de système de nombres, c'est-à-dire procédons à ce qu'on est convenu d'appeler les « extensions

65. Cf. *Le Cahier Bleu.*
66. Cf. *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, p. 258. Ce que Wittgenstein reproche à Frege, c'est de vouloir préserver, derrière la diversité des signes (||, 2, II, etc.) et la diversité des « sens » (*Sinne*) (1 + 1, 6 : 3, $\sqrt{4}$, etc.) une identité de « signification » (*Bedeutung*) ou d' « objet » (*Gegenstand*) (le nombre 2).
67. Cf. BGM, II, passim.
68. *Ibid.*, II, 51.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

successives de la notion de nombre », nous ne faisons encore que créer de nouveaux jeux mathématiques, plus compliqués et plus « intéressants » à certains égards que les précédents, mais qui ne leur sont pas plus supérieurs que, pour reprendre une formule de Wittgenstein, le « système de projection » qui envoie « 2 + 3 » sur « 5 » n'est « inférieur » à celui qui envoie « 11 + 111 » sur « 11 111 »[69]. Une nouvelle technique de calcul nous fournit un nouveau mode d'expression et nous ne pouvons rien faire de plus absurde, selon Wittgenstein, que d'essayer de décrire le nouvel appareil que nous nous donnons au moyen des anciennes expressions[70]. Cela signifie évidemment que les comparaisons (légitimes) que nous pouvons établir entre les divers jeux mathématiques doivent être dépouillées de toute intention « réductrice[71] ».

Comparer entre eux des jeux appartenant à une même « famille », c'est faire ressortir des invariants, des analogies, des différences, etc., mais il ne faut pas oublier que tout jeu digne de ce nom se suffit parfaitement à lui-même : il n'en « fonde » pas plus d'autres que ceux-ci ne le « complètent ». Aussi importe-t-il, dans les mathématiques plus que partout ailleurs, de se guérir de cette maladie philosophique de la réduction à l'unité, de cette hérésie « socratique » que dénonce le *Cahier Bleu*[72]. Lorsque je dis qu'un nombre fractionnaire, à la différence d'un nombre cardinal, n'a pas de successeur immédiat, je ne fais que confronter deux jeux ; c'est, dit Wittgenstein, à peu près comme si je faisais remarquer qu'aux dames il y a un coup qui consiste à passer par-dessus un pion et qui n'existe pas aux échecs[73].

Cette façon de voir a notamment l'avantage de supprimer quelques-unes des difficultés traditionnellement attachées à la représentation de l'infini mathématique. Lorsque je prends conscience de l'impossibilité d'ordonner les nombres fractionnaires en série par ordre de grandeur (autrement dit du fait que l'ensemble des rationnels est « dense »), je me laisse

69. « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », p. 259.
70. Cf. *Bemerkungen,* II, 12. Pour Wittgenstein, on n'insistera jamais assez, par exemple, sur le fait que le nombre réel 2 est quelque chose de totalement différent du rationnel 2, de l'entier rationnel 2, et de l'entier naturel 2.
71. Ce qui fait en principe d'une entreprise comme l' « arithmétisation de l'analyse » une pure absurdité...
72. Cf. *The Blue and Brown Books,* pp. 17-20.
73. Cf. BGM, I, Anhang II, 13.

facilement déconcerter par le spectacle vertigineux d'un série infinie de choses disposées de telle manière qu'entre chacune d'elles et sa voisine on peut toujours en faire apparaître de nouvelles. L'erreur serait ici une sorte d'émerveillement cantorien devant un des « mystères » (un des plus anodins) du transfini : croire que nous pénétrons dans les arcanes de l'univers mathématique[74], alors que, si l'on en revient à ce qui est réellement en question, la technique du calcul des fractions, aucun élément d'étrangeté ne subsiste en fin de compte. Que, dans la technique du calcul des fractions, l'expression « la fraction immédiatement plus grande qu'une fraction donnée » n'ait pas de sens, que nous ne lui en ayons pas donné, voilà qui n'a décidément rien de mystérieux[75].

La même interprétation « grammaticale » s'applique d'une manière générale à tous les problèmes qui semblent concerner directement les « êtres » mathématiques et leurs propriétés. Nous avons toujours tendance à croire que ce qui est en cause, c'est l'existence ou la nature de quelque chose qui est en soi indépendant de nos démarches et de notre technique, alors qu'il s'agit simplement de savoir si tel ou tel jeu nous autorise à procéder de telle ou telle manière et nous garantit l'obtention de tel ou tel résultat. Dans l'Appendice II à la Partie I des *Remarques,* Wittgenstein dénonce quelques-unes des méprises philosophiques nées de la mésinterprétation ensembliste de l'expression « non-dénombrable[76] ». Le danger de certaines tournures de langage comme : « On ne peut ordonner en série les nombres réels » ou : « L'ensemble... n'est pas dénombrable » réside dans le fait qu'elles font apparaître « ce qui est une détermination de concept, une formation de concept (*Begriffsbildung*), comme un fait de nature[77] ».

Critiquant le procédé diagonal utilisé par Cantor pour construire un nombre réel qui ne fasse pas partie d'une

74. Cf. *ibid.,* 10.
75. Cf. *ibid.,* 11.
76. Il vaudrait mieux, selon lui, à propos des nombres rationnels, utiliser, au lieu du terme « dénombrable » (*abzählbar*), le terme « numérotable » (*numerierbar*), pour ne pas être tenté de croire que le concept du « dénombrable » contient, en pareil cas, autre chose qu'une possibilité technique de numérotation. Cf. IV, 15 : vouloir « compter » les nombres rationnels n'a pas de sens, mais on peut avoir besoin de leur affecter des indices...
77. I, Appendice II, 3.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

énumération présumée complète des éléments de l'ensemble des réels, Wittgenstein fait remarquer que cet artifice technique sert essentiellement à agiter le spectre du nombre diagonal devant les yeux de celui qui s'obstinerait de façon stupide, jour après jour, à vouloir « disposer tous les nombres irrationnels en une série [78] », et qu'il signifie en réalité modestement ceci : « Si on appelle quelque chose une série de nombres réels, alors le développement du procédé diagonal s'appelle aussi un « nombre réel » et on dit, de plus, qu'il est différent de tous les membres de la série [79]. »

Du point de vue ultra-constructiviste qui est celui de Wittgenstein, la démonstration de Cantor se présente donc comme une « démonstration vantarde » (*prahlerischer Beweis*) qui prouve plus que ses moyens ne le lui permettent. Finalement, au lieu de conclure « honnêtement » que le *concept* « nombre réel » a beaucoup moins d'analogie avec le concept « nombre cardinal » que ne le suggèrent certaines similitudes trompeuses, il invite, au contraire, à comparer en grandeur l' « ensemble » des nombres réels et l' « ensemble » des nombres cardinaux, ramenant une différence d'espèce à une simple différence d'extension [80].

On aurait tort de croire que Wittgenstein se borne, d'une manière générale, à reprendre certaines critiques intuitionnistes contre l'utilisation de l'infini actuel en mathématiques et contre toute espèce de procédure non constructive. Certes, protestant contre l'hypostase ensembliste des extensions infinies, il ne cesse de nous rappeler qu'une expression comme : « Il n'y a pas de nombre cardinal plus grand que tous les autres » signifie seulement que « l'autorisation de jouer à des jeux de langage avec des nombres cardinaux n'a pas de fin [81] » et que « les concepts dans les propositions mathématiques qui traitent des fractions décimales illimitées ne sont pas des concepts de séries, mais de la technique non limitée du développement de séries [82] », que nous avons

78. *Ibid.*, 2.
79. *Ibid.*, 3 ; c'est-à-dire que parler de la série de *tous* les nombres réels n'a pas de sens, parce qu'on appelle également « nombre réel » le nombre diagonal de la série. Il s'agit d'un état de choses institutionnel et non d'une révélation surprenante concernant une espèce déterminée du « règne numérique » (*Zahlenreich*).
80. Cf. *ibid.* ; et, par exemple, *Investigations philosophiques*, §§ 67-68.
81. BGM, I, Appendice II, 5.
82. *Ibid.*, IV, 19.

affaire ici à une « technique sans fin » et non à quelque « extension gigantesque [83] », autrement dit que nous n'avons nul besoin de nous représenter la coprésence de toutes les décimales de π dans une sorte d' « espace mathématique » ou dans un entendement divin [84] et que le mot « infini » doit être évité en mathématiques partout « où il semble prêter une signification au calcul ; au lieu de la recevoir d'abord de lui seul [85] ».

Mais il est facile de se rendre compte que, prises à la lettre, les affirmations de Wittgenstein impliquent une forme de constructivisme beaucoup plus radicale que tout ce à quoi nous ont accoutumé les empirismes les plus limitatifs. Pour prendre un exemple simple de procédure effective [86], le plus constructiviste d'entre nous admettra généralement que la proposition : « Tout nombre naturel est premier ou composé » est une proposition mathématique douée de sens et de surcroît vraie, si l'on entend par là que nous possédons un « algorithme » de décision, fondé sur le crible d'Eratosthène, qui nous permet de reconnaître, quel que soit le nombre naturel envisagé, s'il est premier ou non. Pour Wittgenstein, la possibilité (théorique) d'appliquer la méthode du crible d'Eratosthène à des nombres aussi grands qu'on voudra ne suffit pas à justifier une affirmation de ce genre ; car il est clair que, pour des nombres extrêmement (ou même moyennement) grands, nous nous doterons d'instruments de décision plus puissants et que si, par hasard, un individu courageux, ayant consacré son existence entière à faire le calcul par la méthode du crible, arrivait à un résultat différent du nôtre, nous affirmerions sans hésiter qu'il s'est trompé dans ses calculs. Nous nous imaginons à tort que l'utilisation de deux méthodes différentes, par exemple, pour l'attribution de la propriété « premier » à certains nombres naturels est sans conséquence véritable, de même que nous croyons généralement que le calcul sur des figures décimales ne fait qu' « abréger » de façon innocente

83. *Ibid.* ; cf. IV, 36 : « *Aber die Gerade ist ein Gesetz des Fortschreitens.* »
84. Cf. *ibid.*, V, 34.
85. I, Appendice II, 17. Un peu plus loin, Wittgenstein ajoute : « Finitisme et behaviorisme sont des orientations tout à fait similaires. Tous les deux disent : mais il n'y a là rien d'autre que... » (*Ibid.*, 18).
86. Cf. Dummett, *op. cit.*, Pitcher, pp. 439-442.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

le calcul sur des séquences de bâtons. Dans un énoncé comme celui qui est en discussion sont impliqués en réalité plusieurs « concepts » et plusieurs « critères ». Le sens du mot « premier » est déterminé, dans le cas des petits nombres, par la méthode du crible d'Eratosthène, dans le cas de « nombres inaccessibles » (pour cette méthode) éventuellement par quelque autre critère autonome, qui nous sert, le cas échéant, d'étalon pour juger les résultats de la performance que constituerait l'utilisation du crible.

Autrement dit « la » propriété « premier » n'est pas « reconnue », mais construite par des procédés divers et nous ne pouvons pas donner *un* sens à la proposition : « Tout nombre naturel est premier ou composé », pas plus que nous n'avons le droit de passer du langage « conceptuel » au langage ensembliste et de dire par exemple : « L' « ensemble » des nombres premiers est récursif. » On voit jusqu'où doit aller en principe la prise au sérieux de la « technicité » multiforme des mathématiques [87].

Si nous supposons donnée une démonstration du fait que la séquence « 777 » apparaît, à un endroit non précisé, dans le développement décimal de π, il est clair que nous considérons ce développement d'un point de vue tout à fait nouveau : c'est comme si nous devions, pour ainsi dire, admettre l'existence, très loin dans π, d'une zone obscure de longueur indéterminée, dans laquelle nous ne pouvons plus nous fier à nos recettes de calcul, et, plus loin encore,

87. Pour Wittgenstein, le sens d'une proposition mathématique est déterminé par la démonstration (ou la réfutation) que nous en donnons, et la démonstration doit être « *übersehbar* » (« *surveyable* », « *capable of being taken in* », dit la traduction anglaise) ; cf. BGM, II, passim. En ce qui concerne le problème évoqué ci-dessus, il est évident que, quel que soit le « critère » utilisé, nous finirons toujours par trouver un nombre « inaccessible » selon ce critère, c'est-à-dire pour lequel l'application du critère cessera d'être « *übersehbar* », autrement dit de pouvoir être considérée comme une démonstration ; encore que la question de savoir à quel moment précis nous tomberons sur un nombre « inaccessible » soit de nature essentiellement sophistique, comme le problème du « tas » ou du « chauve ». Ce qui est clair, en tout cas, comme essaie de le montrer Dummett, c'est que, dans ce débat, Wittgenstein ne raisonne pas, à proprement parler, en termes de possibilité « pratique » et de possibilité « théorique ». Sa position représente, au total, une forme particulièrement rigoureuse de « finitisme » ou d' « anthropologisme », qui impliquerait à la limite que deux mathématiciens n'ont pas le même concept de π si l'un en a calculé plus de décimales que l'autre. Il est vrai que, pour lui, π n'est pas exactement un « concept », mais plutôt une loi de formation de concepts... Cf. IV, 9.

d' « une zone où nous pouvons à nouveau, d'une *autre* manière, y voir quelque chose [88]. » C'est évidemment dans une même perspective qu'il faut comprendre la condamnation, par Wittgenstein, de toutes les procédures « vantardes » et le besoin destructeur de les réduire à ce qu'il croit être leur juste fonction ; c'est dans le même esprit finitiste, behavioriste et pluraliste qu'il polémique tour à tour contre la méthode de la diagonale, contre les utilisations indues du tiers exclu, contre les *Begriffsbildungen* imprédicatives de l'analyse et, de façon tout à fait générale, contre les prétentions réductrices de la logique d'une part, les procédés « prospectifs » et abréviateurs de la métamathématique d'autre part.

Considérons en effet le traditionnel énoncé « $7 + 5 = 12$ [89] » ; nous pouvons estimer qu'une démonstration logiciste effectuée dans la notation russellienne en constitue la justification dernière effective. Mais une telle démonstration a ceci de caractéristique précisément qu'elle est démesurément longue, compliquée et artificielle et que nous ne l'entreprenons jamais : tout au plus nous y référons-nous éventuellement comme à quelque chose de possible « en principe ». Ce que nous avons dit de la signification attribuée par Wittgenstein à l'utilisation d'une notation déterminée, interdit, par ailleurs, de considérer que, si nous abrégeons d'une manière ou d'une autre l'énoncé et sa démonstration en introduisant de nouveaux symboles, nous avons bien fourni *la* démonstration demandée. Autrement dit, ce n'est pas une transcription et une démonstration dans la notation de la théorie des ensembles ou du calcul des prédicats qui justifient *réellement* l'affirmation de l'égalité « $7 + 5 = 12$ ». L'énoncé en question, déposé une fois pour toutes dans nos archives et décrété inattaquable, n'a pas besoin d'être « légalisé » : il a, au contraire, force de loi et nous sert à

88. BGM, IV, 27.

89. On notera, à ce propos, qu'en ce qui concerne l'arithmétique, Wittgenstein emprunte presque toujours ses exemples, à un domaine assez particulier : celui des équations numériques déterminées, qui, comme le fait remarquer Bernays, « sont normalement considérées, non comme des propositions à démontrer, mais comme de simples énoncés ». Il s'occupe plus en fait des fondements du calcul numérique que de ce que les mathématiciens appellent ordinairement arithmétique ou théorie des nombres. Aussi donne-t-il, par endroits, l'impression de ne faire aucune distinction entre une formule numérique déterminée et un « théorème » ou une « loi ».

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

tester, du point de vue de leur rectitude, les démarches inutilement longues et compliquées que nous pourrions être tentés d'effectuer dans un système logique formel avec la prétention de l'établir par une procédure « fondatrice [90] ».

Quant aux raisonnements métamathématiques que nous effectuons pour anticiper certains résultats et aux théorèmes métamathématiques que nous utilisons par exemple pour abréger certaines démonstrations formelles, Wittgenstein incline à les regarder — lorsqu'il leur donne un sens — comme faisant encore partie de la mathématique proprement dite, comme des raisonnements et des théorèmes mathématiques au sens usuel du terme [91]. On ne peut pas considérer, cependant, que son argumentation et ses exemples soient, sur ce point, ni très clairs, ni très concluants. Utilisant son exemple favori, celui du jeu d'échecs, il s'appliquera, par

90. Wittgenstein serait sans doute d'accord avec les intuitionnistes pour dire que la suite des nombres naturels et les opérations sur ces nombres correspondent à quelque chose de plus « élémentaire » que ce qui est en jeu dans la reconstruction logiciste et, d'autre part, que les mathématiques sont déjà impliquées fondamentalement dans les procédures logiques les plus simples sous la forme du dénombrement, de l'itération, etc. Mais, pour lui, cela signifie simplement que, dans le débat, l'arithmétique est toujours juge, et jamais jugée. Nous pouvons être convaincus, sur la foi d'une égalité arithmétique, que nous avons commis une erreur dans une démonstration « russellienne » ; mais l'inverse n'arrive jamais. Le passage suivant mérite, dans cette perspective, d'être souligné : « Je n'ai pas encore rendu clair le rôle de l'erreur de calcul. Le rôle de la proposition « Je ne peux pas ne pas m'être trompé dans le calcul. » Elle est, à proprement parler, la clé pour la compréhension des « fondements » des mathématiques » (BGM, II, 90).

91. « Ce que fait Hilbert est de la mathématique et non de la métamathématique. C'est à nouveau un calcul, tout aussi bien que n'importe quel autre » (*Philosophische Bemerkungen,* p. 319). Cette appréciation (nettement antérieure à l'époque des *Remarques*) concerne en particulier une publication de 1922 : « Neubegründung der Mathematik », *Abhandl. aus dem Math. Seminar d. Hamb. Univ.,* Bd. I, pp. 157-177. On peut objecter à Wittgenstein que la métamathématique ambitionne précisément d'être une sorte de mathématique des théories mathématiques elles-mêmes. Mais Wittgenstein ne croit pas que nous puissions traiter mathématiquement *de* la mathématique. Nous ne faisons en réalité, dans le meilleur des cas, qu'inventer de nouveaux modes d'expression mathématiques, parce que, comme il le dit, « *das Spiel grenzt nicht an das Nichtspiel an* » ; on ne sort pas du jeu.

De la critique presque toujours imprécise, allusive et métaphorique de Wittgenstein, telle qu'elle est exposée dans les *Remarques,* on ne peut guère extraire au total, semble-t-il, que l'idée générale selon laquelle, eu égard au caractère essentiellement conventionnel d'une part, et créateur d'autre part, des mathématiques, vouloir « démontrer » quelque chose concernant la totalité des démonstrations possibles dans une théorie est une entreprise dénuée de sens.

exemple, à montrer que ce qui se passe lorsque nous effectuons des prévisions dans une prétendue « théorie du jeu d'échecs » est exactement ce qui se passe dans le jeu, au mouvement des pièces près [92]. Un peu comme lorsque nous résolvons un problème d'échecs sur le papier au moyen d'un symbolisme approprié. Tout au plus certains aspects de la « théorie » obligent-ils à la considérer comme un *nouveau* calcul qui se rapporte au premier comme l'algèbre au calcul numérique [93]. Wittgenstein veut essentiellement nous convaincre que la métamathématique, en tant que « géométrie » des configurations de symboles, est encore un calcul et non une « théorie », autrement dit que nous n'accédons jamais à une « théorie de la démonstration », mais uniquement à de nouvelles démonstrations [94], ce qui revient à former de nouveaux « concepts », adopter de nouveaux « critères », introduire de nouveaux « paradigmes » dans le langage, etc., bref que le prétendu « méta-jeu » ne nous parle jamais du jeu et que tout ce qui se dit de tel se dit « en prose [95] ».

Nous avions déjà évoqué l'attitude générale de Wittgenstein à l'égard des problèmes d' « existence ». On pourrait croire que même une philosophie des mathématiques comme la sienne ne peut récuser entièrement certains aspects de cette problématique ; car, si l'on interprète, avec les formalistes, l'existence mathématique comme la simple non-contradiction, il paraît légitime et indispensable de se demander, sans mettre en cause aucune espèce d' « entités », si les règles du « jeu » mathématique, au même titre que celles de n'importe quel autre jeu, ne risquent pas de se révéler un jour contradictoires : en dehors même de toute question concernant les « objets » mathématiques litigieux, il semble

92. Cf. *Philosophische Bemerkungen,* p. 327.

93. Cf. *ibid.,* p. 330.

94. Notons en passant qu'un conventionaliste conséquent ne peut accorder de signification véritable au fait que la métamathématique, à la différence de la mathématique formelle, use de procédés finitistes, constructifs, intuitifs, etc.

95. Il serait évidemment intéressant de pouvoir donner *un* sens précis, chez Wittgenstein, à des mots-clés comme *Begriff, Kriterium, Bild,* etc. Mais il ne faut pas oublier qu'un de ses objectifs principaux est de nous guérir de l'obsession philosophique de l'univocité (mère de la métaphysique essentialiste) et que, par conséquent, nous ne pouvons pas espérer faire correspondre aux termes en question autre chose qu'une « famille » de sens (c'est-à-dire d'emplois). En ce qui concerne le mot *Begriff,* cf., par exemple, BGM, V, 35, 38.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

essentiel, et en tout cas intéressant, de s'assurer que le jeu ne comporte pas de vice de fonctionnement radical et ne nous réserve pas de surprises désagréables. Nous sommes naturellement enclins à considérer que l'apparition d'une contradiction dans le cours du jeu constituerait une catastrophe irrémédiable et qu'il y a lieu de se prémunir contre ce genre de désastre en se donnant, dans une sorte de théorie du jeu, une idée exhaustive rassurante des possibilités et des impossibilités de ce jeu. Pour toutes sortes de bonnes et de mauvaises raisons, qu'il faut essayer de tirer au clair, Wittgenstein estime que cette préoccupation n'est pas réellement fondée et qu'elle résulte une fois de plus de l'utilisation confuse de certains termes comme « axiome », « règle », « proposition », « contradiction », « vrai », « faux », etc.

III. Le problème de la consistance du point de vue des jeux de langage

Wittgenstein précise dans les *Remarques* que son but est de modifier l'attitude (*Einstellung*), à l'égard de la contradiction et des démonstrations de non-contradiction, dont il n'est pas question de dire qu'elles ne montrent rien qui vaille la peine, mais seulement qu'elles ne montrent sans doute pas ce que l'on croit généralement [96]. Tantôt il affecte de considérer que la détection de la contradiction est une recherche au hasard et que, un peu à la manière des supputations que nous faisons sur des zones éloignées du développement décimal de π, de l'hypothèse de Riemann sur les zéros de la fonction zêta ou encore, selon toute apparence, du « théorème » de Fermat [97], elle appartient à une partie

96. Les précautions de ce genre sont fréquentes chez Wittgenstein et, à vrai dire, difficiles à prendre au sérieux : « Ma tâche n'est pas d'attaquer la logique de Russell de *l'intérieur*, mais de l'extérieur. C'est-à-dire qu'elle ne consiste pas à l'attaquer mathématiquement — car alors je ferais des mathématiques — mais à attaquer sa position, sa fonction. Ce n'est pas ma tâche de discourir sur la démonstration de Gödel, par exemple ; mais de tenir un discours *qui passe à côté* d'elle » (*an ihm vorbei zu reden*, c'est nous qui soulignons), BGM, V, 16.

97. Pour Wittgenstein, dire que nous sommes incapables de le démontrer, c'est dire que nous ne pouvons pas lui donner de *sens*. Peu importe que Fermat ait été, pour sa part, en mesure de démontrer le « grand » théorème, ce dont d'ailleurs, comme on sait, Gauss doutait.

conjecturale plus ou moins nébuleuse des mathématiques pour laquelle, en opportuniste et finitiste convaincu, il n'a évidemment pas grande sympathie : nous avons affaire ici à un besoin maladif de « prévoir » qui se satisfait par des voies douteuses et qu'il est bon de réprimer, de temps à autre, par un « Nous verrons bien ! » décidé.

En ce qui concerne la problématique de la consistance, Wittgenstein est d'avis que, tant que nous pouvons « jouer » nous n'avons pas à nous inquiéter sérieusement de savoir si nous ne finirons pas par aboutir à une contradiction. Un jeu mathématique, c'est d'abord une technique de calcul et « le calcul *en tant que* calcul est en ordre [98] ». Vouloir repérer en quelque sorte *a priori* une contradiction éventuelle comme une sorte de « tuberculose » ou de « cancer » des axiomes n'a pas de sens : il est toujours possible et, du reste, facile de résoudre concrètement le problème par une décision adéquate, lorsque les règles entrent effectivement en conflit les unes avec les autres [99]. Wittgenstein fait remarquer à ce propos — et il est difficile de le contredire — que si nous réussissions un jour à faire apparaître réellement une contradiction dans l'arithmétique, cela prouverait seulement qu'une arithmétique contradictoire en ce sens-là est susceptible de rendre les plus grands services et il vaudrait mieux envisager de modifier notre idéal mathématique que de conclure que nous n'avons pas encore eu d'arithmétique véritable [100].

Tantôt, comme on peut s'y attendre, Wittgenstein insiste sur le fait que, d'une manière générale, la contradiction et la non-contradiction n'ont pas de signification absolue, mais correspondent à des situations purement linguistiques et conventionnelles. Nous pouvons, par exemple, appeler contradiction, dans le calcul, une certaine configuration de symboles ($o \neq o$) ; cela signifie simplement que nous n'autorisons pas la formation de cette configuration. Autrement dit, nous déterminons *un* jeu par permission et interdit lorsque nous l'admettons et, de la même manière, un autre jeu lorsque nous l'excluons. L'erreur de Hilbert, c'est de vouloir démon-

98. *Philosophische Bemerkungen*, p. 319.

99. Si la mathématique est réellement, comme le croit Wittgenstein, une « institution », la venue au jour d'une contradiction ne met pas plus en question son existence que la présence de deux prescriptions en fin de compte contradictoires dans le Code ne met en question celle du Droit.

100. Cf. BGM, V, 28, *Philosophische Bemerkungen*, pp. 345-346.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

trer que les axiomes « de l'arithmétique ont les propriétés *du* jeu, et c'est impossible [101] ».

Les choses se présentent donc en gros de la façon suivante : tant que nous restons dans le calcul, les configurations du jeu ne peuvent représenter une contradiction que si nous convenons d'appeler de ce nom et d'exclure comme intolérable l'une d'entre elles. La contradiction véritable est l'impossibilité reconnue d'appliquer les règles dans certaines circonstances — comme, par exemple, s'il est dit que le pion blanc doit passer par-dessus le pion noir et que celui-ci se trouve au bord du damier — ; mais elle n'a pas d'importance réelle tant que nous ne la remarquons pas et que nous en sommes à essayer de la dépister comme une « maladie intime [102] » du calcul. Nous n'appelons pas contradiction, en arithmétique, la figure o/o ; et pourtant il s'agit d'une de ces rencontres embarrassantes qui nous mettent, pour ainsi dire, « au bord de l'échiquier », car, si nous disons que o/o = 1, pour obéir à une règle générale, nous entrerons en conflit avec d'autres règles du jeu [103]. Dans la discussion avec Waismann, Wittgenstein fait observer que la peur des mathématiciens devant la contradiction est quelque chose d'assez irrationnel. Qu'est-ce en effet, à proprement parler, qu'une contradiction ? Le produit logique d'une proposition et de sa négation ; mais un énoncé de cette forme « ne nous dit rien », il est, comme la tautologie, « vide de sens » ; or les mathématiciens ne craignent pas de formuler des tautologies, mais rien ne les effraie tant que l'idée de rencontrer une proposition contradictoire, qui n'est pourtant pas

101. *Philosophische Bemerkungen,* p. 321. Cf. BGM, IV, 13 : « La proposition générale qui dit que telle figure n'apparaît pas dans le développement, ne peut être qu'un *commandement.* » L'attitude normale consiste évidemment à dire que la contradiction et la non-contradiction ne sont pas une affaire de décision et que nous sommes en présence de possibilités et d'impossibilités combinatoires objectives. Mais les *Remarques* s'efforceront de montrer précisément que les données initiales du jeu ne sont pas contraignantes au sens où nous l'entendons habituellement et que, par conséquent, il est vain de chercher dans les axiomes, à l'état de « préformation », une sorte de perversion radicale du calcul, dont la possibilité de déduire une absurdité reconnue comme « $a \neq a$ » constituerait le symptôme irrécusable. (En réalité la contradiction ne réside pas à proprement parler dans l'apparition de la figure « o ≠ o », mais dans la co-démontrabilité formelle de « o = o » (instance de l'axiome logique « $x = x$ ») et de « o ≠ o ».)

102. Cf. BGM, II, 80.

103. Cf. *Philosophische Bemerkungen,* p. 322.

plus redoutable en soi : on pourrait aussi bien étudier la logique avec des contradictions [104]. Quant à la situation conflictuelle qui naît de l'incompatibilité de deux règles, c'est évidemment quelque chose de tout différent, et que nous pouvons en quelque sorte faire et défaire à volonté.

Nous avons l'habitude de considérer le principe de non-contradiction comme une sorte de « loi fondamentale » de la pensée, une loi qui transcende toute logique constituée, tout jeu de langage et toute technique [105], et nous avons du mal à croire qu'il puisse exister des jeux où la contradiction joue un rôle positif, sinon essentiel :

« « La contradiction supprime le calcul » — d'où lui vient cette position à part. On peut certainement, à mon avis, l'ébranler avec un peu d'imagination.

« Pour résoudre ces problèmes philosophiques, il faut comparer entre elles des choses qu'il n'est encore venu sérieusement à l'esprit de personne de comparer [106]. »

Hantés par le « spectre » (*Gespenst*) de la contradiction, nous nous évertuons en quelque sorte à prendre nos instruments linguistiques en flagrant délit d' « inconsistance », et, pour ce faire, nous construisons des énoncés marginaux déconcertants dont la fonction exacte dans le jeu et le sens précis nous échappent ou que nous interprétons de travers, qui ne sont rien de plus que l'expression d'un embarras artificiel et auxquels nous attribuons sans discernement une signification catastrophique. On peut, en réalité, concevoir une langue où la classe des lions s'appelle « le lion de tous les lions [107] » et si l'on se demande quel rôle un énoncé comme : « Je mens toujours » peut jouer dans la vie humaine, il est possible, dit Wittgenstein, d' « imaginer diverses choses [108] ».

104. Cf. *Philosophische Bemerkungen,* p. 325, et *Tractatus,* 6.1202 : « Il est clair que dans le même but on pourrait utiliser aussi les contradictions au lieu des tautologies. »

105. Cf. BGM, III, 55-60.

106. *Ibid.,* V, 12. Wittgenstein fait de louables efforts d'imagination dans ce sens, suggérant des jeux de langage baroques, évoquant des systèmes de mesure avec étalons déformables, etc. Il s'efforce ainsi avec plus ou moins de bonheur, de désamorcer un certain nombre de dispositifs « détonants » : « le « $\sim f(f)$ » de Russell » (cf. V, 8), l'antinomie de Grelling (V, 21), la division par zéro (V, 11, par exemple), etc.

107. *Ibid.,* V, 29 ; on pourra alors, dit Wittgenstein, construire le paradoxe selon lequel il n'y a pas de nombre cardinal déterminé de tous les lions...

108. Cf. *ibid.,* V, 30.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

Mais, dirons-nous, ce qui est en question est quelque chose de bien plus grave. On peut toujours dire à la rigueur que la possibilité de construire dans notre langage l'antinomie du menteur ne tire pas à conséquence et que le paradoxe de Russell ne concerne pas réellement les mathématiques, mais une sorte d'excroissance cancéreuse qui s'est développée à partir du corps normal [109] ; mais l'éristique philosophique, qui n'a jamais cessé d'exploiter les obscurités et les confusions du langage, ne joue manifestement aucun rôle dans l'inflation caractéristique de la problématique de la consistance, en ce qui concerne les mathématiques proprement dites. Il y a bien là une question de vie ou de mort pour les systèmes hypothético-déductifs : il est extrêmement important en effet de pouvoir s'assurer par une démonstration hilbertienne que nous ne parviendrons jamais à déduire une contradiction d'un système donné d'axiomes. Car nous ne pouvons pas considérer comme un simple accident local la possibilité de démontrer à la fois, dans une théorie mathématique, une formule et sa négation : il résulterait en effet de cette situation que n'importe quelle formule du système y deviendrait une thèse et que, comme le faisait observer Waismann à Wittgenstein, le jeu perdrait « son caractère et son intérêt [110] ». Mais si l'on admet la critique du fondement de la déduction, telle qu'on la trouve exposée dans les *Remarques*, c'est-à-dire le fait que « chacun de nos jugements est indépendant [111] », il est clair que la rencontre d'une figure comme « o ≠ o » ne peut avoir la signification que nous lui prêtons et constituer une « preuve » que notre jeu n'en est pas un en fait ; que nous pouvons toujours, « avec un peu d'imagination », continuer à jouer et redonner, si besoin est, de l'intérêt au jeu, etc.

Aussi peu disposé que l'on soit à admettre les théories destructrices de Wittgenstein, on lui accordera néanmoins sans trop de peine que nos « jeux » mathématiques remplissent en un sens parfaitement leur fonction et que nous pouvons toujours à la rigueur continuer à additionner, multiplier, différentier, intégrer, etc., sans souci du lendemain, que notre foi dans l'avenir des mathématiques repose en

109. Cf. *ibid.*, V, 8.
110. *Philosophische Bemerkungen*, p. 326.
111. Cf. Cowan, *op. cit.*, p. 363.

fait beaucoup plus sur l'expérience que sur les résultats limités obtenus dans le domaine des démonstrations de non-contradiction [112], enfin que nous sommes à peu près certains *a priori* de pouvoir nous tirer d'affaire, en cas de malheur, par une révision appropriée, ce qui prouve qu'au fond, comme il le veut, nous mesurons beaucoup plus nos idéaux mathématiques à la mathématique existante que l'inverse et que nous renoncerons toujours plus facilement à ceux-là qu'à celle-ci.

Considérons à nouveau la situation particulière créée dans un système de jeu par l'apparition d'une figure réputée contradictoire. Indépendamment du fait que nous pouvons « jouer » un certain temps avant de la rencontrer et que, dans ce cas, le jeu aura tout de même été intéressant [113], il faut remarquer d'abord que la contradiction n'est réellement gênante que sous la forme déclarative de l'information contradictoire, là où nous avons besoin d'être informés, et que, pour Wittgenstein, les mathématiques ne nous apportent pas d'information véritable et ne constituent pas, en tant que telles, un savoir [114] ; ensuite que le mal que nous nous donnons pour établir la consistance de nos systèmes formels se justifie en dernier recours par le fait qu'il doivent, pour mériter quelque intérêt, être « interprétables », « applicables », etc. Mais si on laisse de côté les parties de la mathématique dont l'application se laisse difficilement concevoir et dont on peut toujours douter, pour cette raison, qu'elles appartiennent bien, de façon constitutive, au domaine des mathématiques, que reste-t-il, selon Wittgenstein ? Un ensemble extrêmement diversifié de procédures de calcul que nous utilisons depuis longtemps avec succès et dont la réussite n'a pas besoin de justification « transcendantale ». Se demander comment les mathématiques sont possibles, c'est un peu se demander comment le système métrique est possible : ce qui règle la question de l' « objectivité » des mathématiques, c'est qu'un énoncé mathématique n'est pas une indication de longueur

112. Cf. l' « esprit réaliste » dans lequel Bourbaki envisage la question de la non-contradiction, *Eléments de mathématique, Théorie des ensembles*, chap. 1 et 2, Fascicule XVII, Hermann, 1966, Introduction, pp. 7-9.
113. « Il faut remarquer cependant que, dans les premiers systèmes de Frege et Russell, la contradiction surgit déjà au bout de quelques pas, en quelque sorte à travers la structure de base du système ». Bernays, *op. cit.*, Benacerraf et Putnam, p. 522.
114. Cf. BGM, V, 2.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

dont nous pourrions être tentés de contrôler l'exactitude, mais une règle de mesure ; et c'est encore un manque d'imagination qui nous empêche de croire que les mesures effectuées avec des instruments élastiques pourraient avoir un sens et une utilité dans certains cas [115]...

« La crainte et la vénération superstitieuses que les mathématiciens éprouvent en face de la contradiction [116] », proviennent essentiellement de la référence implicite constante à un modèle inadéquat : celui du calcul des propositions. Le mot « contradiction » est emprunté au domaine des fonctions de vérité, et il ne peut être question de contradiction au sens propre que là où l'on a affaire à des énoncés. Comme les formules du calcul ne sont pas des énoncés, il ne peut y avoir de contradiction dans le calcul [117]. Bien que Wittgenstein insiste à maintes reprises sur le caractère quasi-propositionnel des mathématiques et soutienne, par exemple, que l'expression « 3 + 3 = 6 », en tant que règle de grammaire, n'est ni vraie ni fausse [118] ou encore que « 2 fois 2 font 4 » n'a qu'un rapport très superficiel avec tout ce que nous appelons « proposition [119] », on ne peut, avec la meilleure bonne volonté du monde, admettre qu'il ait à aucun moment clarifié de façon décisive le statut de la « proposition » mathématique par rapport à la « proposition » logique d'une part [120], la proposition « factuelle » d'autre part [121]. Ce qui est clair,

115. Cf. *ibid.*, V., 12. Wittgenstein emprunte souvent ses exemples et ses métaphores aux techniques de mesure pour contester à la fois que les propositions mathématiques soient des propositions d'expérience et qu'il puisse y avoir un travail mathématique de fondation des mathématiques, quelque chose comme une mesure vérificatrice de nos étalons. Cf. V, 27 : « *Aber kann es denn eine mathematische Aufgabe sein, die Mathematik zur Mathematik zu machen?* » En III, 15-19, Wittgenstein évoque la possibilité pour un groupe humain de posséder une mathématique appliquée sans avoir aucune idée de ce que pourrait être une mathématique pure.

116. *Ibid.*, I, Anhang I, 17.

117. Cf. *Philosophische Bemerkungen*, p. 339.

118. Cf. Moore, *op. cit.*, p. 278 sqq.

119. Cf. BGM, I, Anhang I, 4.

120. Qui est également considérée parfois comme une « pseudo-proposition » ; cf., par exemple, BGM, I, Anhang I, 20. (Nous ne donnons évidemment pas au mot « pseudo-proposition » le sens habituel de « *Scheinsatz* » chez Wittgenstein et les néo-positivistes logiques...)

121. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein considère les énoncés mathématiques comme des tautologies. Ce point de vue logiciste a été renié par la suite au profit de conceptions qui finiront par se rapprocher beaucoup plus, à certains égards, de celles des intuitionnistes. Dans les cours de 1930-33, Wittgenstein soutient encore que les propositions mathématiques sont

c'est qu'il s'efforce d'évacuer dans toute la mesure du possible des mathématiques, à cause de ses résonances métaphysiques, la notion traditionnelle de « loi » au profit exclusif de celle de « règle » et qu'il veut couper court à toutes les interprétations qui font des mathématiques une « théorie », qui attribuent aux expressions symboliques une signification « eidétique », et non pas seulement opérationnelle, et à l'activité mathématique une fonction « quidditative », si l'on peut dire, et non pas seulement fabricatrice. L'unité de son discours philosophique sur les mathématiques, c'est d'abord l'unité polémique d'une dénonciation, aussi bien chez Hilbert que chez Frege, Cantor ou Russell, pour ne citer que les plus illustres, de toutes les séquelles modernes de la vieille hérésie contemplative liée aux origines grecques de la mathématique, qui consiste à croire que celle-ci s'occupe d' « essences », d' « universaux », d' « objets idéaux », etc.

Dans cette perspective, le but essentiel de sa polémique

« vides de sens » et « ne disent rien », et cela en vertu d'une certaine relation à des « règles de grammaire ». Sa position dans les *Remarques* est à peu près impossible à caractériser et, au surplus, d'une cohérence discutable. On peut seulement noter que 1°) Il refuse à maintes reprises et nettement d'attribuer aux propositions mathématiques la fonction de propositions d'expérience. 2°) Il considère néanmoins l'applicabilité comme un attribut essentiel de toute construction mathématique et souligne à l'occasion que cette applicabilité, notamment celle de l'arithmétique, repose sur certaines données empiriques (cf. I, 37, par exemple). 3°) Il continue à soutenir que les propositions mathématiques n'ont pas de fonction descriptive, ne nous apprennent rien, etc., bref que nous ne pouvons tirer aucune information proprement dite d'un domaine autre que celui de la factualité concrète. 4°) Il se rapproche singulièrement, par endroits, de l'interprétation kantienne des énoncés mathématiques, suggérant, par exemple, que la mathématique, au lieu de « nous enseigner des faits », pourrait « créer les formes de ce que nous appelons faits » (V, 15). Les *Remarques* développent des arguments qui font songer nécessairement à Poincaré et à Kant : cf. l'exemple significatif de la distribution des nombres premiers, que Wittgenstein considère comme une sorte de production synthétique *a priori* (III, 42). Le texte se passe de commentaires :

« On pourrait peut-être dire que le caractère synthétique des propositions mathématiques se montre de la façon la plus évidente dans l'apparition imprévisible des nombres premiers.

« Mais, pour être synthétiques (en ce sens-là), elles n'en sont pas moins *a priori*. On pourrait dire, veux-je dire, qu'elles ne peuvent pas être obtenues à partir de leurs concepts par une sorte d'analyse, mais bien déterminent un concept par synthèse, à peu près comme on peut déterminer un corps en faisant se pénétrer des prismes.

« La distribution des nombres premiers serait un exemple idéal pour ce qu'on pourrait appeler synthétique *a priori*, car on peut dire qu'il est, en tout état de cause, impossible de la découvrir par une analyse du concept de nombre premier. »

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

contre les démonstrations de non-contradiction est de nous convaincre que, si les mathématiques ne sont rien de plus qu'une activité humaine finie, soumise à des règles qui n'ont aucune signification absolue, seuls la persistance de l'illusion réaliste, le désir de s'assurer que les formules mathématiques « nous parlent bien de quelque chose », peuvent expliquer notre phobie de la contradiction [122]. Dans l'univers fermé de la technologie, on peut toujours trouver une solution technique à des difficultés techniques. Ce ne sont jamais les mathématiques, en tant que telles, qui sont menacées, mais seulement une certaine *Weltanschauung* mathématique : seuls des mathématiciens philosophes, ayant admis une fois pour toutes que la structure du monde reposait sur le nombre entier, pouvaient s'effarer devant la « découverte » des nombres irrationnels.

Bien que l'argumentation de Wittgenstein soit souvent assez faible et que, de toute évidence, sur un certain nombre de points fondamentaux concernant notamment le problème de la non-contradiction et le théorème de Gödel, il ne comprenne pas ou ne veuille pas comprendre ce qui est réellement en question [123] et adopte la plupart du temps, à l'égard de l'appareil technique compliqué mis en jeu par la logique symbolique en général et les recherches métamathématiques en particulier, une attitude assez cavalière, on peut néanmoins lui concéder en gros que, si les mathématiques ont avec le jeu d'échecs autant d'analogie qu'il semble le prétendre, l'apparition d'une contradiction ne peut à proprement parler rendre nul et non avenu tout ce qui a pu éventuellement se faire jusqu'alors et n'a, dans tous les cas, rien d'une catastrophe irrémédiable. Mais on pourrait également reprendre à son profit la comparaison et soutenir que la peur de la contradiction chez le mathématicien est tout à fait comparable à la peur d'être mis échec et mat chez le joueur d'échecs, autrement dit qu'elle appartient, comme cette dernière, à l'essence même du jeu, qui n'existerait pas sans elle. L'originalité de Wittgenstein consiste précisément à soutenir que le souci d'éviter la contradiction n'est pas réellement une motivation constitutive dans le jeu mathématique, et il semble bien, de toute manière que, pour prendre vraiment au sérieux la question de la contradiction, il faille considérer les mathématiques comme quelque chose de plus qu'un « jeu », dans tous les sens du mot, ce qui est évidemment le cas chez Hilbert.

Wittgenstein rend compte de l'utilisation des mots « vrai » et « faux » en l'intégrant à un type bien déterminé et relativement restreint de jeux de langage. Lorsque nous disons de certaines propositions qu'elles sont vraies ou fausses, cela signifie que nous jouons avec elles le jeu des fonctions de vérité, autrement dit simplement le jeu des propositions :

« Car l'assertion n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter à la proposition [124], mais un trait essentiel du jeu que nous jouons avec elle. A peu près comparable à la caractéristique du jeu d'échecs, selon laquelle il y a gain et perte lorsqu'on joue, et gagne celui qui prend le roi à l'autre [125]. »

C'est à des positions gagnantes ou perdantes dans un jeu stratégique que Wittgenstein compare le plus volontiers les « propositions » mathématiques, soulignant en particulier que ce qui s'appelle « perdre » dans un jeu, peut signifier le gain dans un autre [126]. Il est vrai que nous réagissons à peu près de la même manière lorsque quelqu'un nous montre une multiplication fausse ou affirme qu'il pleut, alors qu'il ne pleut pas : mais cela signifie seulement que, dans les deux cas, nous sanctionnons une conduite déviante par rapport à des normes ; il nous arrive également de faire des gestes d'interdiction lorsque notre chien ne se comporte pas comme nous le souhaitons [127]. Nous traduisons à chaque fois notre réprobation par un « Non ! » ; mais celui-ci fonctionne en même temps, implicitement ou explicitement, comme opérateur de vérité dans le second cas, nullement dans le troisième

122. Il arrive à Wittgenstein d'essayer d'imaginer une mathématique intégralement prescriptive, où l'élément déclaratif ferait totalement défaut, c'est-à-dire où il n'y aurait aucune « proposition » proprement dite, et où l'accent serait mis tout entier sur le « faire ». Cf. BGM, III, 15-16 ; IV, 17. Peut-être pourrait-on utiliser ici la distinction d'Austin et dire qu'au fond, pour Wittgenstein, les énoncés mathématiques se rapprochent plus du « performatif » que du descriptif.

123. Voir les observations de A. R. Anderson, « Mathematics and the « Language Game » », in *The Review of Metaphysics*, 11 (mars 1958), reproduit dans Benacerraf et Putnam, pp. 481-490 ; et de Bernays dans l'article déjà cité.

124. Cf. le rejet de l'*Urteilsstrich* de Frege dans le *Tractatus*, 4.442.

125. BGM, I, Anhang I, 2 ; cf. *Investigations philosophiques*, § 136.

126. Cf. BGM, I, Anhang I, 8.

127. Cf. *ibid.*, 4.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

et de façon seulement apparente dans le premier [128]. C'est uniquement en vertu de certaines similitudes trompeuses que nous considérons à peu près de la même manière des énoncés aussi différents que, par exemple, « 1 = 0 » et « Il pleut et il ne pleut pas ». Encore Wittgenstein est-il capable de décourager toute tentative d'interprétation des « vérités » mathématiques (et de sa pensée propre) par un avertissement du type suivant :

« « Comprendre une proposition mathématique » — c'est un concept très vague.

« Mais si tu dis « Il ne s'agit absolument pas de comprendre. Les propositions mathématiques ne sont que des positions dans un jeu », c'est également un non-sens ! « Mathématique », ce n'est précisément pas un concept nettement circonscrit [129]. »

Nous utilisons les mots « juste » et « faux » pour apprendre à quelqu'un à se conduire selon la règle. Le mot « juste » invite notre élève à poursuivre, le mot « faux » le stoppe. Nous pourrions être tentés, lorsque nous nous efforçons ainsi de « canaliser [130] » son comportement, de remplacer ces appréciations par des remarques comme : « Ceci concorde avec la règle — cela non », mais il ne faut pas oublier que notre sujet doit d'abord former le concept d'un accord avec la règle :

« On n'apprend pas à suivre une règle en apprenant d'abord l'usage du mot « concordance » (*Übereinstimmung*).

« On apprend bien plutôt la signification de « concorder » en apprenant à suivre une règle.

« Celui qui veut comprendre ce que veut dire : « suivre une règle », doit tout de même pouvoir lui-même suivre une règle [131]. »

128. Comme le fait remarquer Aristote, « ce n'est pas parce que nous pensons avec vérité que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous sommes dans la vérité » (*Métaphysique*, Θ, 10, 1051 *b* 6). En ce qui concerne les énoncés mathématiques, pour Wittgenstein, c'est bien, en un sens, parce que nous disons que 2 et 2 font 4, et plus exactement parce que nous calculons ainsi, que 2 et 2 font 4. Comme le soulignent Benacerraf et Putnam dans l'introduction de leur livre, un lecteur peu charitable pourrait, sur la foi de certains passages, accuser Wittgenstein de soutenir qu'il y a des régularités objectives dans le comportement linguistique de l'homme, mais pas dans les événements non-linguistiques...

129. BGM, IV, 46.

130. Cf. *ibid.*, III, 30-33.

131. *Ibid.*, V, 32.

On ne peut donc pas dire en toute rigueur qu'une convention admise d'un commun accord donne lieu à la saisie d'une règle ; c'est en apprenant à suivre une règle que nous apprenons ce que sont un accord et une convention et que, si l'on veut, nous les réalisons. En d'autres termes, ici non plus il n'y a rien à quoi nous puissions renvoyer comme constituant ce que nous appelons « la règle ». L'acquisition des « notions » en cause est un processus non pas indépendant, mais secondaire et dérivé, par rapport à l'apprentissage des pratiques réglementaires.

Aussi le terme de « conventionalisme » caractérise-t-il au fond assez mal la position de Wittgenstein parce que, comme le remarque Quine, « nous pouvons nous demander ce que l'on ajoute au pur et simple énoncé du fait que les vérités de la logique et des mathématiques sont *a priori*, ou à l'énoncé behavioriste plus simple encore du fait qu'elles sont fermement admises, lorsqu'on les caractérise comme vraies par convention dans un tel sens [132] ». Comme Wittgenstein, pour sa part, n'essaie pas d'ajouter quoi que ce soit, c'est uniquement pour la commodité de l'exposé et eu égard à l'esprit de sa polémique contre les conceptions absolutistes et le platonisme qui les sous-tend, qu'on peut le qualifier de « conventionaliste [133] ».

A propos d'expressions comme « apporter *autre chose* », « apporter *la même chose* », Wittgenstein n'hésite pas, par exemple, à affirmer que nous n'utilisons, pour constater l'identité, aucun critère particulier ; car il n'est évidemment

132. Le sens en question est celui de conventions linguistiques dépourvues de tout caractère délibéré et explicite. Cf. « Truth by Convention », in *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, Otis H. Lee ed., New York, Longmans, Green & Co., Inc., 1936, et Benacerraf et Putnam, pp. 322-345. Voir pp. 344-345.

133. Cowan (*op. cit.*), critiquant Dummett, estime que Wittgenstein ne peut être qualifié de « conventionaliste ». Parler en effet, à son sujet, de « conventionalisme », ou même de « behaviorisme », c'est finalement le reconduire à une problématique de « fondation » que toute son entreprise a pour but de récuser. Pour lui, Wittgenstein a effectué pour la déduction un travail destructeur comparable à celui de Hume pour l'induction, et dont le caractère radical a été généralement méconnu par les commentateurs. La philosophie des mathématiques et de la logique qu'il attribue à Wittgenstein est une sorte de « *no-rules-theory* », dont le dernier mot serait, pour parler comme Wittgenstein lui-même : « *That's how we do it, that's how it is* » (p. 373). Cf. également E. Riverso, *Il pensiero di Ludovico Wittgenstein*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, chap. VIII, « La matematica senza fondamenti », p. 336, note 30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas question de dire que le « même », c'est « ce que tous les hommes ou la plupart d'entre eux considèrent comme tel de façon concordante [134] » : nous ne nous référons jamais à une entente de ce genre entre les hommes, lorsque nous affirmons l'identité. Et Wittgenstein ajoute : « Utiliser le mot sans justification ne signifie pas l'utiliser à tort [135] », donnant à entendre que, finalement, ce qui est incompréhensible, c'est que nous nous comprenions [136], autrement dit que nous avons à décrire la pratique linguistique et le fait du consensus sans nous croire obligés de recourir, comme les philosophes politiques, à la fiction juridique d'une « convention » originaire fondatrice, c'est-à-dire, en l'occurrence d'exhiber des « critères » objectifs sur lesquels nous aurions accepté tacitement, pour rendre possible la communication, de régler notre comportement linguistique.

Au total, c'est peut-être encore le terme de « behaviorisme » qui caractériserait le moins mal l'attitude générale de Wittgenstein si l'on tient compte de sa tendance à rapporter invariablement les situations linguistiques les plus diverses à un modèle du type stimulus-réponse, de l'importance exceptionnelle qu'il accorde, en mathématiques et en logique, à la notion d' « opération », au sens behavioriste du terme précisément, et du peu de différence qu'il fait entre l'apprentissage des mathématiques comme technique et l'acquisition sociale de n'importe quel système de réflexes conditionnés culturels par l'éducation [137].

Entre autres « maladies de l'entendement [138] », Wittgenstein s'efforce donc de guérir chez le philosophe celle de l'Absolu, qui est à la base de toutes les entreprises de fondation. Il n'y a en réalité rien d'autre dans les mathématiques que ce que nous y voyons de plus immédiat et qui d'ailleurs rebute généralement le philosophe : un ensemble institutionnel difficile à délimiter et sans unité véritable

134. BGM, V, 33 ; cf. *Investigations philosophiques,* §§, 377-382.
135. BGM, V, 33.
136. Le problème de la « reconnaissance » (à quoi reconnais-je que quelque chose est rouge ?) est un thème central dans les ouvrages postérieurs au *Tractatus*. L'erreur, selon Wittgenstein, est de croire que nous comparons à chaque fois un objet ou une perception avec une sorte de modèle mental.
137. Dans l'article cité, Bernays insiste sur les aspects behavioristes de la philosophie linguistique de Wittgenstein. Voir l'opinion différente de D. Pole dans *The Later Philosophy of Wittgenstein,* Londres, 1958.
138. Cf. BGM, IV, 53.

de techniques symboliques adaptées à certaines de nos préoccupations fondamentales et solidaires de certaines formes d'existence sociale. On ne saurait contester évidemment que la réduction, philosophiquement scandaleuse, de la mathématique à une pure technologie du calcul soit, compte tenu de l'aspect actuel des mathématiques, plus inacceptable aujourd'hui que jamais, et cela d'autant plus que Wittgenstein s'est ôté en fait délibérément toute possibilité d'exclure dogmatiquement, comme étrangère, une partie quelconque du domaine aux contours mal dessinés des mathématiques [139].

On ne doit cependant oublier à aucun moment que les *Remarques* n'obéissent à aucune préoccupation doctrinale et ne peuvent être questionnées comme un véritable livre. Les affirmations les plus destructrices sont inspirées, chez Wittgenstein, avant tout par le souci polémique et négatif de pourchasser et de détruire, sous tous ses déguisements, l'illusion philosophique du réalisme mathématico-logique, autrement dit de s'opposer par les procédés les plus divers et au besoin les plus outranciers aux entreprises de ce qu'il appelle l' « alchimie mathématique [140] » et dont les prolongements métaphysiques portent les noms de *mathesis universalis,* « ontologie formelle », etc.

Nous nous bornerons, pour notre part, à conclure cet exposé par quelques remarques récapitulatives d'ordre historique et philosophique :

1) Publication posthume, les *Remarques* doivent être rattachées à peu près en totalité à un ensemble de préoccupations, de problèmes et de controverses qui ont beaucoup perdu de leur actualité et par rapport auxquels mathématiciens et épistémologues des mathématiques ont acquis entretemps un recul considérable.

2) On ne peut pas ne pas remarquer en particulier que l'essentiel de la polémique de Wittgenstein contre les recher-

139. Il est vrai que, comme il le dit, les mathématiques ont beau constituer une « famille », cela ne signifie pas, pour autant, « qu'il nous sera égal d'y voir admettre n'importe quoi » ; et, désignant clairement son ennemi, il ajoute : « On pourrait dire : Si tu ne comprenais *aucune* proposition mathématique mieux que tu ne comprends l'Axiome Multiplicatif, alors tu *ne* comprendrais *pas* les mathématiques » (V, 26).
140. « Est-ce déjà le fait caractéristique de l'alchimie mathématique, que les propositions mathématiques sont considérées comme des énoncés sur des objets, — et la mathématique, par conséquent, comme l'exploration de ces objets ? » (IV, 16).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ches fondatrices vise les entreprises logicistes du type des *Principia Mathematica,* et que la physionomie du champ de bataille s'est suffisamment modifiée (dans un sens qui lui a, pour une part, donné raison) pour que ses positions se situent, à certains égards, tout à fait en dehors des lignes.

3) Une partie de l'opinion philosophique est sensible à l'amélioration que représentent, par rapport à la langue usuelle, du point de vue de l'exactitude et de la clarté, les langages symboliques artificiels dont use le logicien. Wittgenstein qui, obnubilé par les prétentions de l'idéographie logiciste, n'a sans doute pas une idée très claire des fonctions respectives réelles du langage formel et du langage naturel dans les sciences mathématico-logiques (notamment, comme on a pu le voir, en ce qui concerne la distinction et les rapports entre langue et métalangue) et prête à tort aux utilisateurs des langues symboliques artificielles l'intention de « substituer » un instrument linguistique « idéal » à d'autres imparfaits, considère, à l'inverse, que l'idéal linguistique est représenté de toute évidence par les langues réelles [141].

4) Au début de son *Introduction à la philosophie mathématique,* Russell attire l'attention sur le fait que l'étude des mathématiques, à partir des éléments les plus familiers de celles-ci, peut être poursuivie dans deux directions opposées. L'une est constructive et va dans le sens d'une complexité croissante ; des nombres entiers aux nombres fractionnaires, réels, complexes ; des opérations les plus élémentaires, comme l'addition et la multiplication aux plus dérivées, comme la

141. La position de Wittgenstein vis-à-vis de Frege et de Russell est, sur ce point, comparable, dans une certaine mesure, à celle de Cournot vis-à-vis de Condillac et de Leibniz. Cf. l'*Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique,* 1851, chap. XIV. Wittgenstein et Cournot contestent, chacun à leur manière, la prétendue infériorité des langues vulgaires et la nécessité de remédier à leurs défauts par la constitution d'une langue symbolique idéale. Un projet de « caractéristique universelle », au sens de Leibniz, implique la possibilité de faire correspondre de façon biunivoque aux constituants élémentaires de la pensée ou de la réalité des symboles invariables sur lesquels on puisse « calculer ». Comme on l'a vu, il n'est pas possible, du point de vue du Wittgenstein que nous étudions ici, de se méprendre plus totalement sur la manière dont un langage digne de ce nom « signifie ». Pour un point de vue critique, en ce qui concerne la situation éminente et les responsabilités de Russell dans l'histoire de la « grammaire philosophique » et la recherche du « langage idéal » à l'époque moderne, cf. M. Black, *Russell's Philosophy of Language,* in *The Philosophy of Bertrand Russell,* ed. by P.A. Schilpp, 3e éd. Harper Torchbooks, 1963, Vol. I, pp. 229-255.

différentiation, l'intégration, etc. L'autre, moins familière, est réductive, elle procède par analyse et va vers une abstraction et une simplicité logique toujours plus grandes ; elle correspond à la recherche d'idées et de principes généraux qui permettent de définir ou de déduire les éléments de départ eux-mêmes, et c'est le fait de la suivre de façon préférentielle qui caractérise ce qu'on appelle la philosophie mathématique, par opposition aux mathématiques telles qu'on les enseigne ordinairement [142].

Ici encore, Wittgenstein adopte l'attitude inverse : hostile à la tendance simplificatrice et unitaire qui caractérise la philosophie logiciste des mathématiques, il ne cesse de rappeler au philosophe la nécessité absolue de prendre au sérieux l'extraordinaire variété de l'outillage mathématique et de ses utilisations, sans chercher à retrouver, derrière la multiplicité des techniques en cause, *la* fonction signifiante de ce qui n'est qu'un pseudo-langage.

5) Il y a à coup sûr quelque chose de fondamentalement sain dans l'attitude philosophique de Wittgenstein à l'égard d'un certain nombre de problèmes techniques qui, précisément, ont l'habitude de tourmenter beaucoup les philosophes, comme, par exemple, les fameux « faits de limitation ». Wittgenstein insiste avec raison sur le fait que nous avons affaire uniquement à des limitations instrumentales relatives, que les résultats quelquefois inattendus des recherches sur les systèmes formels n'ont, à vrai dire, absolument rien de « mystérieux », que l'élément de surprise tient uniquement à notre désir de voir les mathématiques suivre des chemins préétablis et se conformer à un modèle que nous leur imposons du dehors, bref qu'il n'y a pas là matière à perplexité philosophique. A propos du théorème de Gödel, les *Remarques* suggèrent à plusieurs reprises une comparaison entre la démonstration d'indémontrabilité formelle et la démonstration de l'impossibilité d'effectuer certaines constructions avec la règle et le compas [143]. Cet élément de prévision et de prévention n'est certes pas dépourvu d'intérêt : il est toujours avantageux de pouvoir décourager (ou tranquilliser) définitivement les obsédés de la quadrature du cercle ou de la tri-

142. Cf. *Introduction to Mathematical Philosophy,* p. 1 ; également A.N. Whitehead, *An Introduction to Mathematics,* Oxford, 1911, chap. I.
143. Cf. BGM, I, Anhang I, 13 ; II, 87.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

section de l'angle. Mais peut-être Wittgenstein a-t-il raison d'affirmer :

« Je peux vouloir doter mon calcul d'une espèce déterminée de prévision (*Voraussicht*). Elle ne fait pas de lui un morceau *véritable* de mathématiques, elle en fait peut-être un morceau plus utilisable pour une certaine fin [144]. »

Wittgenstein proteste vigoureusement contre le désir qu'il attribue aux métamathématiciens de se donner des assurances *mécaniques* [145] contre la contradiction et la référence abusive au modèle des machines mathématiques (« L'idée de la mécanisation des mathématiques. La mode du système axiomatique [146]. ») Soucieux de préserver contre les logiciens l'aspect de création autonome et imprévisible de l'activité mathématique, il nous invite à maintes reprises à ne pas confondre « la dureté de la règle avec la dureté d'un matériau [147] ». Mais ce que démontrent précisément les résultats dont il a tendance, quoi qu'il en dise, à minimiser l'importance, ce sont les limites de la formalisation et la relative inadéquation du modèle mécanique ; ce sont, de plus, ces résultats qui ont déterminé, pour une bonne part, l'abandon des programmes logiciste et formaliste primitifs, contre lesquels il polémique avec tant d'âpreté.

Qu'il ait compris ou non exactement de quoi il retournait, n'est peut-être pas d'une importance capitale pour sa réputation. Le philosophe pourra, du moins, réapprendre en le lisant que, bien qu'il soit entendu que nous faisons des mathématiques depuis plus de vingt-cinq siècles, nous ne savons toujours pas bien au fond ce que sont les mathématiques.

144. BGM, V, 9. — 145. Cf. *ibid.*, II, 83. — 146. *Ibid.*, V, 9.

147. *Ibid.*, II, 87. L' « anthropologisme » *sui generis* de Wittgenstein implique évidemment, sur le comportement et la fonction de la « machine » à calculer, des idées philosophiques assez particulières qui mériteraient sans doute un examen attentif. Wittgenstein nie, comme on a pu s'en rendre compte, qu'il y ait, en mathématiques, une solidarité aussi étroite qu'on veut bien le dire entre les deux idées de régularité et d'automatisme. Mais, ici encore, il faudrait peut-être disposer d'autre chose que d'allusions éparses pour transformer ses répugnances en théorie. Un progrès décisif a été accompli dans la clarification de la notion d' « effectivité » lorsque les méthodes de calcul effectives ont été caractérisées précisément comme celles pour lesquelles la construction d'une machine à calculer peut être conçue théoriquement, et éventuellement réalisée. Mais, pour Wittgenstein, une procédure mathématique n'est recevable comme telle que dans la mesure où elle peut être « supervisée » et reproduite par un calculateur *humain*. Le refus d'assimiler l'activité mathématique à une quelconque forme d'expérience lui fait dire à maintes reprises que les liaisons causales, physiologiques, psychologiques, mécaniques, etc., n'y jouent aucun rôle. Cf. III, 41 : « ... La *causalité* ne joue aucun rôle dans la démonstration. » ou encore V, 15 : « Dans le calcul *il n'y a pas* de connexions causales... » Entre autres conséquences, il en résulte qu'une calculatrice mécanique (ou électronique), en tant qu'assemblage d'éléments matériels dont les mouvements sont soumis à un déterminisme physique, ne calcule pas réellement, et que, dans la mesure où nous lui reconnaissons la possibilité et le droit de calculer, nous la considérons comme autre chose qu'une machine : « Je veux dire : le travail de la machine mathématique n'est que l'*image* du travail d'une machine. » (III, 48.) Mais de ce que la marche d'un calcul n'a rien à voir avec celle d'un mécanisme et n'est pas *déterminée* comme, par exemple, l'évolution d'un système physique, on ne doit évidemment pas conclure qu'elle est moins contraignante. Ce qui caractérise au contraire la rigidité grammaticale, par opposition à la rigidité d'une pièce mécanique sujette à l'usure et aux déformations, c'est que la première est totale et qu'aucune machine réelle ne peut en donner l'idée (cf. I, 128) ; mais cela ne l'empêche pas d'être totalement dénuée de « fondement ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4. Sur le "finitisme" de Wittgenstein

I. La notion d'effectuabilité

I, 1. Selon la classification de Bernays, modifiée et précisée par Hao Wang, on peut reconnaître en mathématiques une opposition fondamentale entre les méthodes constructives et les méthodes non-constructives, correspondant approximativement au contraste entre l'infinité potentielle et l'infinité actuelle, et distinguer différentes nuances de constructivisme ou de platonisme, ce qui donne finalement les cinq possibilités suivantes, disposées par ordre de constructivité décroissante : (1) L'anthropologisme (ou, comme l'appelle Kreisel dans son compte rendu des *Remarques sur les fondements des mathématiques* de Wittgenstein, le « finitisme strict »), (2) Le finitisme au sens large, (3) L'intuitionnisme, (4) La théorie des ensembles prédicative ou la théorie des nombres naturels comme êtres (« prédicativisme »), (5) La théorie des ensembles classique ou la théorie des ensembles arbitraires (platonisme). Les trois premières nuances peuvent être rapportées, si l'on veut, à une mathématique du *faire ;* les deux dernières à une mathématique de l'*être* [1].

Hao Wang fait à propos de cette classification deux remarques importantes : (1) Paradoxalement, moins un domaine est constructif, plus la caractérisation que nous pouvons en donner est satisfaisante (dans l'état actuel de nos connaissances nous comprenons le concept d'ensemble « arbitraire » mieux que celui de démonstration constructive, de sorte que le platonicien peut à la rigueur déclarer ne pas « entendre » davantage le constructiviste qu'il n'en est lui-même entendu). Mais le fait que le domaine des concepts et des processus construc-

1. Cf. Hao Wang, *A Survey of Mathematical Logic*, p. 38.

Facebook : La culture ne s'h[illegible]te pas elle se conquiert

tifs soit relativement vague et mal délimité n'est évidemment pas de ceux qui pourraient tracasser Wittgenstein, en tant que constructiviste. (2) Si l'une ou l'autre des cinq « écoles » a pu prétendre à un moment donné détenir le monopole de la *vraie* mathématique, on tend à les considérer aujourd'hui plutôt du point de vue des contributions partielles et complémentaires qu'elles ont apportées à une entreprise générale de clarification méthodologique : « Nous dirions en gros, observait Bernays, que l'intuitionnisme est adapté à la théorie des nombres, la méthode à demi platonicienne, qui se sert de l'idée de la totalité des nombres entiers, mais évite les concepts quasi-combinatoires, est adaptée à la théorie arithmétique des fonctions et le platonisme usuel est adéquat à la théorie géométrique du continu[2]. » Cette façon de voir devrait en un sens donner toute satisfaction aux exigences de diversification et de neutralité qui caractérisent la « philosophie » des mathématiques de Wittgenstein. Mais, d'un autre côté, si, comme le souligne Kreisel, les observations de l'auteur des *Remarques sur les fondements des mathématiques* ne sont pertinentes que pour un domaine très limité et très élémentaire des mathématiques, Wittgenstein viole en un certain sens son propre principe lorsqu'il énonce ce qui ressemble fort à des conclusions générales.

Il serait évidemment étrange que l'auteur des *Investigations philosophiques,* qui a admis par exemple que ce que le solipsiste *veut dire* est vrai, ne soit pas disposé à admettre également en fin de compte que ce que le platonicien ou l'intuitionniste veulent dire est vrai et que les différentes philosophies des mathématiques rivales ne sont nullement contradictoires, mais font simplement ressortir des aspects différents des mathématiques. Cependant, bien que, de toute évidence, Wittgenstein soit plus préoccupé de marquer des distinctions que de formuler des exclusives, il est difficile de soutenir que les *Remarques sur les fondements des mathématiques* respectent en tous points la déclaration de non-ingérence faite à la fois à l'égard des mathématiques et de l'épistémologie des mathématiques. Et finalement une

2. *Sur le platonisme dans les mathématiques,* L'Enseignement mathématique, vol. 34-35 (1935-1936), p. 59 ; cet article est reproduit dans Benacerraf and Putnam (eds.) *Philosophy of Mathematics,* Selected Readings, pp. 274-286.

caractérisation tout à fait wittgensteinienne de l'apport personnel de Wittgenstein pourrait consister à dire, comme Kreisel y incline, que ses remarques et ses questions ont elles-mêmes pour résultat essentiel de nous éclairer sur *un* aspect important (et relativement négligé) de nos procédures mathématiques.

I, 2. L'anthropologisme attire notre attention en mathématiques sur la notion de possibilité *pratique* par opposition à celle de possibilité *théorique.* Le concept central sur lequel il concentre son intérêt est celui d'*effectuabilité* (« faisabilité », « praticabilité »), par opposition à celui d'*effectivité.* Le finitisme ordinaire ne fait pas la distinction entre des constructions qui peuvent être effectuées en un nombre fini d'étapes et des constructions qui peuvent être effectuées en pratique, ni entre des concaténations finies de symboles mathématiques et des écritures qui peuvent être effectivement lues et manipulées dans une praxis mathématique concrète. Bernays remarquait à ce propos que les procédures admises par les intuitionnistes s'étendent bien au-delà de ce qui est garanti par une certaine évidence élémentaire : « L'intuitionniste n'a aucun égard à la possibilité que les opérations exigées par la méthode récurrente de construire des nombres puissent cesser, pour des nombres assez grands, d'avoir une signification concrète. Partant de deux nombres entiers k, l, on passe sans autre [forme de procès] à k^l ; ce procédé mène en peu de pas à des nombres qui dépassent de loin tous ceux intervenant dans l'expérience comme 67 (257^{729}).

L'intuitionnisme de même que la mathématique usuelle prétend que ce nombre peut être représenté par un développement décimal. Ne pourrait-on pas pousser plus loin la critique que l'intuitionnisme fait aux affirmations existentielles et soulever la question : Qu'est-ce que signifie l'affirmation de l'existence d'un développement décimal du nombre précédent, puisqu'effectivement nous ne sommes pas à même de nous le procurer ? » (*Op. cit.,* p. 61.)

C'est précisément sur ce point que les observations de Wittgenstein sont les plus originales et peut-être les plus intéressantes. L'auteur des *Remarques sur les fondements des mathématiques* est évidemment en un sens plus proche du finitisme hilbertien que de l'intuitionnisme, essentiellement pour deux raisons : (1) son attitude à l'égard d'une certaine

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conception philosophique des processus mentaux, (2) le fait que, pour lui comme pour Hilbert, le noyau élémentaire irréductible des mathématiques est constitué de faits combinatoires concernant des objets *concrets :* les symboles et leurs assemblages, et qu'il considère l'*Anschaulichkeit* (*anschaulich* étant entendu au double sens de « visuel » et d' « intuitif ») comme une propriété constitutive de toute procédure spécifiquement mathématique. Naturellement, considérée de ce point de vue, la mathématique finitiste apparaît comme comportant déjà une part considérable d'hypostase analogique et d'idéalisation (on peut dire en un certain sens, comme le fait Kreisel, que Wittgenstein, en tant que finitiste strict, s'arrête bien en-deçà de l'endroit où commence proprement le débat entre les intuitionnistes et les finitistes, c'est-à-dire celui où des considérations logiques générales se trouvent superposées par les premiers aux données combinatoires strictes dont s'occupent les seconds [3]).

I, 3. Pas plus que n'importe quelle autre dénomination en « isme », celle de finitisme ne peut être appliquée sans précaution à Wittgenstein. L'allusion sibylline des *Remarques sur les fondements des mathématiques,* p. 63, est interprétée comme un aveu par Bernays [4] et comme un démenti par Shwayder [5] et Specht [6]. Cependant, comme le souligne Hao Wang, un grande partie des remarques, souvent obscures, de Wittgenstein devient intelligible si l'on ne perd pas de vue le fait qu'il conçoit les mathématiques avant tout comme une activité humaine *faisable.* On retrouve indiscutablement, à un moment ou à un autre, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques,* toutes les attitudes et les préoccupations considérées par Hao Wang (qui se réfère d'ailleurs essentiellement à Wittgenstein) comme caractéristiques de l'anthropologisme :

3. Cf. G. Kreisel, *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics,* p. 148, et Hilbert-Bernays, *Grundlagen der Mathematik,* 1934, I, p. 43.

4. *Comments on Ludwig Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics,* p. 511.

5. Cf. D. S. Shwayder, *Wittgenstein on Mathematics,* in P. Winch (ed.) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* p. 87.

6. Cf. E. K. Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins,* p. 84 ; (mais Specht ne s'intéresse à la remarque de Wittgenstein qu'en tant qu'elle concerne le behaviorisme).

(1) Le calcul et la démonstration doivent être réellement effectués et la successsion des démarches maintenue présente à l'esprit. (Wittgenstein utilise à ce propos les termes « übersichtlich » (perspicuous) ou « übersehbar » (surveyable) ; « überblickbar », utilisé par Bernays, a sur « übersehbar », comme le signale Kreisel, l'avantage de n'être pas ambigu.)

(2) S'il est essentiel que les propriétés structurales des configurations symboliques mathématiques puissent être commodément inspectées et mémorisées, la définition, même explicite, joue un rôle beaucoup plus important que celui d'une simple « abréviation » : elle nous permet, dans un grand nombre de cas, de saisir un aspect différent et de faire quelque chose de nouveau. Wittgenstein insiste sur le fait que des définitions explicites ou des changements de notation peuvent nous mettre en possession d'une démonstration là où nous n'en avions pas ou transformer en un calcul authentique quelque chose qui était une entreprise concrètement irréalisable, donc non-mathématique (cf. BGM, II, 2, 43).

(3) Le fait qu'un changement de notation puisse convertir en un morceau de mathématiques quelque chose qui n'était pas de la mathématique implique que ceux qui utilisent la notation décimale n'ont pas la même arithmétique que ceux qui utilisent la notation binaire ou celle des bâtons [7]. Car le passage de la notation des bâtons à la notation décimale, par exemple, accroît dans une mesure considérable le domaine de nos activités mathématiques concrètement effectuables et, par conséquent, de nos mathématiques.

(4) Une proposition mathématique ne tient sa signification que de la démonstration ou de la réfutation que nous en donnons. Car elle n'a pas de statut déterminé avant que nous l'ayons mise *concrètement* à sa place dans l'ensemble de nos démarches et de nos résultats. Toute démonstration nouvelle modifie, comme le dit Wittgenstein, nos concepts ou crée de nouveaux concepts.

(5) La question de la non-contradiction peut être dépouillée de son caractère urgent et dramatique si l'on passe d'une mathématique de l'être à une mathématique du faire. Si les mathématiques sont censées décrire une forme quelconque de réalité, il serait effectivement désastreux qu'elles se révèlent contradictoires. Mais il n'y a aucune impos-

7. Cf. supra, p. 155.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sibilité logique dans le fait qu'une mathématique contradictoire soit (humainement) utilisable et utile, c'est-à-dire soit une mathématique.

(6) La conception algorithmique de la déduction et du calcul, c'est-à-dire leur réduction à un ensemble de procédures mécanisables, donne une idée tout à fait inadéquate de ce que nous appelons « déduire » et « calculer ». « ... Puisque la possibilité de traiter d'une manière fructueuse l'homme comme une machine est très au-delà de notre connaissance et de notre entendement actuels, l'anthropologisme suggère un traitement behavioriste ou phénoménologique, plutôt que physiologique, de la pensée mathématique. Cela semble suggérer une aire de recherche vague tout à fait différente de la logique mathématique, encore qu'il n'y ait pas de raison de croire que les différentes lignes de recherche ne puissent pas coexister agréablement. » (Hao Wang, *op. cit.*, p. 41.)

II. Le calcul et la démonstration doivent construire quelque chose « sous nos yeux »

II, 1. Hao Wang est revenu dans un article récent [8], qui comporte de nombreuses références implicites à Wittgenstein, sur la problématique informelle relativement nouvelle définie par l'anthropologisme. Il y propose d'utiliser le terme de « praximisme » pour caractériser le réquisit fondamental sur lequel insiste cette tendance quelque peu hétérodoxe : la nécessité pour un processus mathématique en général d'être faisable et de pouvoir être articulé en un nombre relativement limité d'étapes clairement distinguées, enchaînées et appréhendées dans leur ensemble.

Pour Wittgenstein, le seul moyen que nous ayons de nous convaincre qu'un chemin conduit à un certain résultat est de le suivre effectivement ; et, de ce point de vue, un chemin trop long pour être réellement suivi ne conduit nulle part. Si une machine nous fournissait, pour une proposition non-décidée de la théorie des nombres (par exemple, la conjecture de Goldbach), une démonstration qui comporte un million de lignes, plutôt que de dire que nous sommes en

8. *Process and Existence in Mathematics,* in *Essays on the Foundations of Mathematics,* dedicated to A. A. Fraenkel on his seventieth anniversary, Jerusalem, 1966, pp. 328-351.

possession d'une démonstration que nous ne comprenons pas, Wittgenstein préférerait dire que nous n'avons pas encore de démonstration (cf. Hao Wang, *op. cit.*, p. 333). Et il n'y a là rien de plus qu'une conséquence particulière du fait que *nous* seuls pouvons, d'une manière générale, convertir en l'exécution d'une tâche *mathématique* telle qu'un calcul ou une démonstration le travail effectué par une machine (cf. BGM, IV, 45).

La distinction que l'on peut souhaiter faire entre les tâches concrètement possibles et celles auxquelles nous ne pouvons donner de sens que par extrapolation analogique, appelle naturellement deux remarques : (1) si nous restreignons implicitement le domaine de signification des définitions récursives à des opérations effectuables, nous devrons, pour éviter les contradictions, nous abstenir d'appliquer le principe du tiers exclu à la notion d'effectuabilité (cf. Bernays, *Sur le platonisme,* p. 62) ; (2) nous pouvons élargir dans des proportions considérables le domaine de ce qui peut être fait en pratique, notamment par des changements de notation, et, d'une manière générale, par l'introduction de nouvelles techniques. (Ici se pose la question de savoir comment et à quelles conditions un outil mécanique peut devenir un instrument *mathématique ;* cette question ne concerne naturellement pas seulement les machines à calculer, mais déjà, par exemple, la règle à calcul. Si l'on répond, comme Wittgenstein le ferait probablement, que ce qui qualifie une technique comme « mathématique » n'est rien d'autre que l'*usage* qui en est fait dans notre praxis mathématique ordinaire, l'usage généralisé des calculatrices électroniques devrait nous amener en un certain sens à inclure dans le domaine du faisable tout ce qu'elles peuvent faire.)

Il n'entre évidemment pas dans les intentions de l'auteur des *Remarques sur les fondements des mathématiques* de tracer une ligne de démarcation, même très approximative, entre le domaine restreint des activités strictement mathématiques, c'est-à-dire à la mesure du praticien *humain,* et celui des performances quasi-mathématiques réservées aux machines ou à Dieu. Il semble que Wittgenstein veuille surtout attirer notre attention sur trois points : (1) Si le choix d'une notation appropriée (par exemple la notation exponentielle) peut nous permettre d'opérer commodément sur des nombres extrêmement grands, nous sommes victimes d'une représentation tout

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à fait trompeuse lorsque nous considérons que ce que nous pouvons faire avec le nombre bien défini $n = 2^{2^{2000\,000\,000}} + 3^{3000\,000\,000} + 5^{5000\,000\,000}$ (exemple donné par Borel) est *cela même* que nous pourrions faire avec n écrit dans le système décimal, s'il ne nous était pas déjà absolument impossible, pour des raisons empiriques, de l'y écrire (il comporterait plus d'un milliard de chiffres). (2) Un processus de calcul ou de démonstration n'est pas un processus mathématique, mais un processus *expérimental* si nous ne pouvons pas contrôler *mathématiquement* la vérification qu'il nous donne de son résultat, c'est-à-dire si nous pouvons seulement nous convaincre par l'expérience qu'il peut être mené jusqu'au bout et aboutir quelque part, et non pas acquérir la certitude *mathématique* que *ce* processus conduit nécessairement à *ce* résultat. L'effectuation d'un calcul très long, par exemple, peut ne représenter rien de plus que la vérification empirique du fait que ce calcul *peut* réellement être effectué (ce ne sont cependant pas exactement les limitations du calculateur humain et les risques d'erreur qui sont ici en cause, car on peut dire *en un certain sens* que la machine, qui est à la fois plus puissante et plus sûre, ne nous fournit jamais de résultats mathématiques, mais seulement des résultats expérimentaux). (3) Un résultat n'a de sens mathématique proprement dit que si nous pouvons en concevoir un certain « usage », c'est-à-dire en particulier si nous pouvons le situer dans un certain ensemble par rapport à des repères usuels (« usage » n'est pas ici exactement synonyme d'« application » au sens habituel du terme), s'il établit réellement de nouvelles connexions, trace de nouveaux chemins, introduit des possibilités nouvelles dans le jeu, etc.

II, 2. Dans la mesure où des concepts comme « possible », « accessible », « décidable », « intéressant », etc., ont une signification et une importance toutes différentes selon qu'il s'agit de mathématiques pures ou de mathématiques appliquées, la position de Wittgenstein est rendue très suspecte par le fait que, d'une part il manifeste à l'égard des mathématiques pures en général, pour des raisons philosophiques plus ou moins respectables, une désaffection caractéristique, d'autre part il a tendance, même dans le domaine des mathématiques appliquées, à sous-estimer les besoins réels des mathématiciens. C'est ce qui fait dire à Bernays que

« Wittgenstein raisonne comme si les mathématiques existaient presque uniquement pour les besoins de l'économie domestique » (*Comments,* p. 522). De fait Wittgenstein, lorsqu'il veut ruiner le prestige essentiellement philosophique de certains résultats pseudo-mathématiques, en revient toujours au même type de question : A quoi nous sont-ils bons ? Quelles conséquences pratiques sont-ils susceptibles d'avoir ? Peuvent-ils s'intégrer à une *praxis* mathématique effective ? Toutefois le dogmatisme apparent de sa récusation se trouve considérablement atténué lorsqu'il précise qu'à tout le moins, dans certains cas caractéristiques, l'utilisation est encore à *inventer* (et non pas à *découvrir*). Et cela signifie que certaines parties des mathématiques ont peut-être usurpé *provisoirement* le titre de mathématiques : on ne peut pas dire exactement qu'elles *ne sont pas* des mathématiques, mais simplement qu'elles n'en sont pas encore.

A la différence des intuitionnistes, Wittgenstein ne conteste pas réellement la légitimité et la force persuasive de certaines démarches cantoriennes : elles ne sont pas illégales, mais tout au plus non-statutaires, en ce sens qu'elles n'ont pas ou pas encore de statut mathématique. « « *Ces considérations peuvent nous amener à dire* que $2^{\aleph_0} > \aleph_0$. » C'est-à-dire : nous pouvons *faire* que les considérations en question nous y amènent. Ou : nous pouvons dire *ceci* et donner *ceci* comme raison pour cela. Mais si maintenant nous le disons — que devons-nous entreprendre ensuite avec cela ? Dans quelle praxis cette proposition est-elle *ancrée ?* Elle est pour l'instant une pièce d'architecture mathématique qui est suspendue en l'air, qui donne l'impression d'être, disons, une architrave, mais n'est portée par rien et ne porte rien.

Certaines considérations peuvent nous amener à dire que 10^{10} âmes tiennent dans un cm^3. Pourquoi ne le disons-nous cependant pas ? Parce que cela ne sert à rien. Parce que cela fait sans doute surgir une image, mais une image avec laquelle nous ne pouvons rien faire ensuite.

La proposition vaut ce que valent ses fondements.

Elle supporte autant que supportent les fondements sur lesquels elle s'appuie. » (BGM, pp. 58-59.)

Pour voir ce qu'une démonstration démontre, il faut, dit Wittgenstein, regarder la démonstration (cf. par exemple *Philosophische Bemerkungen,* p. 193). Mais, en un certain

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sens, la démonstration ne démontre rien si nous n'en avons pas l'utilisation (cf. BGM, II, 29 ; IV, 25) ; et si nous essayons de lui concevoir une utilisation, de lui faire une place dans le jeu, il se peut que son utilité s'avère bien moindre et sa place bien plus modeste que nous n'étions tentés de l'imaginer[9] : « ... Je puis assurément former l'expression : « Classe de toutes les classes qui sont équinumériques avec la classe "suite infinie" », comme également l'expression : « Classe de tous les anges qui peuvent tenir sur une pointe d'aiguille » ; mais cette expression est vide, tant qu'il n'y a pas d'emploi pour elle. » (BGM, p. 59.)

II, 3. Le domaine des nombres transfinis occupe dans notre univers mathématique une place tout à fait singulière parce qu'il correspond à une déroute complète de l'intuition et à une surexcitation désordonnée de l'imagination. Pour Wittgenstein, les alephs cantoriens sont des expressions quasi-numériques qui donnent abusivement l'impression de répondre, au même titre que « deux » ou « un milliard », à la question « Combien ? ». Le fait qu'$\aleph_0$ ressemble, grammaticalement parlant, à un nom de nombre ne doit pas nous faire perdre de vue que ce qui nous donne l'occasion de l'introduire ne nous donne pas (encore) l'utilisation de quelque chose de tel qu'un nom de nombre.

Nous pouvons dire qu'$\aleph_0$ est le nombre cardinal du concept « nombre cardinal fini » (Frege). Mais nous n'avons établi par là aucune connexion proprement mathématique entre $\aleph_0$ et les nombres cardinaux finis. C'est un peu, dit Wittgenstein, comme si nous avions disposé sur quelque chose qui ressemble à un échiquier des pièces dont les formes et les noms sont ceux du jeu d'échecs, mais sans en dire davantage sur le jeu. La mathématique transfinie est, plutôt qu'un jeu de langage mathématique, une *préparation* à un jeu de langage de ce genre. Au nombre des éléments qui montrent que les choses ne sont pas encore à leur juste place, nous devons compter l'impression de mystère, de merveilleux et de sublime, une obscurité générale çà et là trouée d'éclairs, le « scintillement des concepts » et le charme fascinant des démonstrations, le foisonnement d'images contradictoires et inadéquates. Mais, d'un autre côté, « on peut dire, ce qui est étrange, que dans toutes ces formations de concepts

9. Cf. supra, pp. 157-158.

(Begriffsbildungen) brillantes il y a un noyau pour ainsi dire solide. Et je dirais volontiers que c'est lui qui fait d'elles des produits mathématiques.

On pourrait dire : Ce que vous voyez ressemble assurément plutôt à un mirage brillant ; mais regardez-le sous un autre angle et vous verrez le corps solide, qui n'a l'air d'une lumière éclatante sans substrat corporel que lorsqu'on le considère de l'autre direction. » (BGM, IV, 16.)

II, 4. Wittgenstein entend, de toute évidence, souligner beaucoup plus qu'on ne le fait généralement, la dépendance de notre système conceptuel par rapport à notre système notationnel. Pas plus que les langues parlées ne peuvent être considérées comme des représentations conventionnelles différentes d'un univers de concepts préexistants, *les* langages mathématiques ne reflètent un monde autonome de concepts mathématiques. Si la « réalité » des concepts mathématiques est avant tout celle des procédures mathématiques, et si, comme il arrive effectivement très souvent, l'introduction d'une notation nouvelle rend possible de nouveaux calculs et de nouvelles démonstrations, alors on peut dire en un certain sens qu'à un autre système d'écriture correspond un autre système conceptuel (ou plus exactement d'autres possibilités de formation de concepts).

Wittgenstein insiste, comme nous l'avons vu, sur le fait que, pour avoir un statut mathématique, les « entités » numériques doivent être représentées par des configurations symboliques caractéristiques aisément identifiables, mémorisables, reproductibles et manipulables. En d'autres termes, si les mathématiques doivent être considérées avant tout comme des choses que l'on *fait*, ce n'est pas tant le système *syntaxique* (celui des règles de formation) qui est important que le système *visuel*. Si nous utilisons le système des bâtons, le nombre 1 000 est assurément représenté dans le premier ; mais il ne l'est pas dans le second : « Je peux bien distinguer *à vue* (sehend) deux bâtons de trois, mais non 100 de 101. Il y a ici deux vérifications différentes, une vérification qui consiste dans le fait que je vois, l'autre qui consiste dans le fait que je compte. L'un des systèmes a une multiplicité différente de celle de l'autre. Le système visuel s'énonce : 1, 2, 3, 4, 5, *beaucoup*[10]. » Dans le système des

10. Cf. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, pp. 66-67.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bâtons, observe Wittgenstein, « le signe numérique qui désigne 1 000 n'a pas l'identité d'une configuration (Gestalt), mais d'un objet physique » (BGM, II, 10). Et cela signifie que ce n'est pas un signe mathématique.

Cependant, d'un autre côté, s'il y a réellement des primitifs qui, indépendamment de toute question de notation, comptent : 1, 2, 3, 4, 5, beaucoup, nous aurions tort, du point de vue de Wittgenstein, de considérer qu'ils utilisent une arithmétique tronquée et incomplète ; de même que nous aurions tort, d'une manière générale, de déprécier, en tant que simple embryon d'arithmétique, une arithmétique *finie* du type de celles qui sont évoquées au début du *Cahier brun*. Il ne s'agit en aucun cas de disqualifier des notations incommodes ou des usages mathématiques étranges, mais au contraire de réprimer, si possible, la tendance que nous avons à le faire. Et il est important de remarquer ici qu'un nombre particulier pourrait jouer dans la vie d'une collectivité le rôle du « plus grand nombre » sans que son statut spécial se reconnaisse à quelque chose qui en est dit (cf. *The Blue and Brown Books*, p. 94). L'important n'est pas ce qui se dit, mais ce qui se fait ; et ce qui se fait (1) n'est pas forcément quelque chose que les acteurs sont capables de décrire correctement, (2) n'a pas besoin de justification (du moins n'est-ce pas le rôle du philosophe de le justifier).

Une démonstration doit, selon Wittgenstein, constituer un *paradigme* (même s'il est vrai qu'elle représente originellement une sorte d'expérience) et, qui plus est, un paradigme visuel ; sa force contraignante doit être de nature géométrique : « La certitude logique des démonstrations — veux-je dire — ne peut pas aller au-delà de leur certitude géométrique. » (BGM, II, 43 ; mais cf. II, 38.) La justification démonstrative ne peut pas résider ailleurs que dans la réalité *concrète* de la démonstration : « Lorsque nous disons lors de la démonstration : « Cela *doit* (muss) donner ce résultat » — ce n'est pas pour des raisons que nous ne *voyons* pas. » (*Ibid.*, II, 39.) Ce que Wittgenstein formule encore en disant que : « La démonstration est prise comme démonstration » ; ou que : « Ce n'est pas quelque chose qui est derrière la démonstration, mais la démonstration qui démontre. » (*Ibid.*, II, 42.)

Si nous sommes contraints d'accepter le résultat de la démonstration, ce n'est pas parce que nous l'avons obtenu une fois ou toutes les fois, mais parce que nous avons reçu la

démonstration comme *modèle* (Vorbild) et raison du fait que c'est cela que l'on *doit* obtenir. Ce qui complique ici les choses est évidemment le fait que le terme « démonstration » est affecté de l'ambiguïté caractéristique paradigme-processus. Il faut remarquer à ce propos que le terme de la démonstration n'est pas d'abord le terme d'un *cheminement*, mais le terme d'un *chemin*. Si la démonstration donne une place nouvelle à la proposition qu'elle démontre, c'est parce qu'elle est « non pas un mouvement, mais un chemin » (*Ibid.*, II, 41 ; cf. II, 69).

Du fait que c'est la démonstration elle-même, et non pas quelque chose qui est derrière elle, qui démontre, nous devons nous défaire de l'idée que les démonstrations abrégées démontrent en raccourci *ce* dont on pourrait par ailleurs donner la « vraie » démonstration complète et que c'est la possibilité (au moins théorique) de la dernière qui garantit la légitimité de la première en tant qu'expédient : « Une procédure abrégée m'enseigne ce que *doit* (soll) être le résultat lorsqu'on utilise la procédure non-abrégée. (Au lieu que ce soit l'inverse.) » (*Ibid.*, II, 18.) C'est en particulier de cette façon qu'il faut concevoir les choses lorsqu'à la manière des logicistes, on se représente les démarches arithmétiques comme des « abréviations » de démarches logiques beaucoup plus complexes et ineffectuables en pratique. Comme le dit, en langage imagé, Wittgenstein, les démonstrations brèves sont en quelque sorte sous la tutelle des démonstrations longues ; jusqu'au moment où les secondes ne peuvent plus suivre les premières, qui conquièrent alors leur autonomie : « La considération des démonstrations *longues* impossibles à contrôler entièrement à vue (unübersehbaren) n'est qu'un moyen de montrer comment cette technique — qui repose sur la géométrie de l'opération de démonstration — peut s'effondrer et de nouvelles techniques devenir nécessaires. » (*Ibid.*, II, 45.)

III. Possibilité, permission et réalité en mathématiques

III, 1. Dans la section XII des *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein avait consacré un certain nombre de remarques significatives au problème général des rapports entre la possibilité et la réalité en mathématiques. Il y reprochait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

notamment à la théorie des ensembles de violer le principe selon lequel les mathématiques ne doivent pas chercher à *exprimer* leur possibilité :

« Le sentiment que l'on a est celui-ci : Dans les mathématiques il ne peut y avoir réalité et possibilité. Tout est sur *un* plan. A savoir en un certain sens réel.

Et c'est exact. Car ce que la mathématique exprime avec ses signes est tout entier sur *un* plan ; c'est-à-dire : elle ne parle pas à un moment de sa réalité et à un autre de sa possibilité. Elle ne doit au contraire pas du tout essayer de parler de sa possibilité. Il est vrai cependant que réside dans ses signes une possibilité, à savoir la même qui réside dans les propositions véritables dans lesquelles les mathématiques sont appliquées.

Et lorsqu'elle essaie (comme dans la théorie des ensembles) de *formuler* (aussprechen) ses possibilités, c'est-à-dire lorsqu'elle les confond avec sa réalité, alors on a le droit de la faire rentrer dans ses limites. » (Pp. 164-165 ; cf. *Tractatus,* 6.031.)

L'infinité n'est pas donnée en mathématiques sous la forme d'une infinité d'objets, elle est formulée implicitement dans les règles du symbolisme ; et il ne peut être question d'elle ailleurs et d'une autre manière :

« Les règles concernant le système numérique — par exemple le système décimal — renferment tout ce qui dans les nombres est infini. Que *ces règles* par exemple ne limitent pas les signes numériques à droite et à gauche, c'est *là-dedans* que se trouve exprimée l'infinité.

On pourrait peut-être dire : Oui, mais les signes numériques sont tout de même limités par l'usage et le matériel dont on se sert pour écrire et par d'autres contingences. Sans doute, mais cela n'est pas exprimé dans les *règles* qui concernent leur usage et c'est uniquement dans celles-ci que se trouve exprimée leur essence véritable. » (*Philosophische Bemerkungen,* pp. 160-161.)

La relation m = 2n renferme la *possibilité* de faire correspondre bi-univoquement à chaque nombre un autre nombre ; mais elle ne fait pas correspondre bi-univoquement tous les nombres à d'autres nombres ; et elle ne met pas en correspondance bi-univoque l'ensemble des nombres avec un de ses sous-ensembles, car dans les couples d'ensembles auxquels on a successivement affaire, les deux éléments n'entrent jamais

dans cette relation (cf. *ibid.*). « La série infinie des nombres n'est que la possibilité infinie de séries finies de nombres. Parler de la série infinie des nombres *tout entière,* comme si elle était une extension, n'a pas de sens. » La possibilité infinie n'a pas besoin d'être garantie par une factualité correspondante : « La possibilité infinie est rendue par la possibilité infinie. Dans les signes eux-mêmes ne réside que la possibilité et non la réalité de la répétition. » (*Ibid.,* p. 164.)

Les partisans de l'infini catégorématique sont exposés à la conception erronée de collections infinies d'objets que les limitations de notre esprit, de notre intérêt et de nos techniques nous interdisent de considérer dans leur ensemble. Mais, dit Wittgenstein, « ce n'est pas d'une certaine manière seulement « pour nous les hommes » qu'il est impossible d'appréhender successivement tous les nombres, mais cela est impossible, cela ne veut rien dire » (*ibid.,* p. 146). Ceux qui, comme Russell à une certaine époque [11], ont estimé qu'il nous était seulement *physiologiquement* impossible de parcourir la suite entière des décimales de π ont commis une confusion classique entre la possibilité empirique et la possibilité « grammaticale ». Dire que la suite des nombres naturels est infinie n'est pas dire que nous *pouvons* la continuer indéfiniment, car il est clair en un certain sens que nous ne le pouvons pas ; c'est dire que la grammaire de ce jeu de langage qu'est la théorie des nombres naturels nous *autorise* à le faire : « C'est d'une *permission* que nous disons qu'elle n'a pas de fin. » (BGM, p. 57.) La proposition « Il n'y a pas de nombre cardinal plus grand que tous les autres » n'énonce pas un fait, même pas un fait mathématique au sens où l'on peut dire que la proposition « 25 × 25 = 625 » énonce un fait mathématique : elle explicite une règle *permissive* illimitée.

On peut dire, de la même manière, que la proposition « Il y a une infinité de phrases grammaticales dans le langage » explicite simplement un aspect important de la grammaire du mot « grammaire ». Bien que le nombre des phrases observées dans une langue naturelle soit à chaque instant fini, il est vrai que les règles de grammaire ne prescrivent pas de limites à la longueur et à la complexité des phrases que l'on peut y construire (ou du moins que ce trait est nécessai-

11. Cf. *The Limits of Empiricism,* Proceedings of the Aristotelian Society, vol. XXXVI, 1935-1936, pp. 131-150.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rement inclus dans toute formulation naturelle et commode des règles de grammaire). Le jeu de langage de la production de phrases grammaticales ne comporte pas de fin. Et nous observons naturellement ici le même décalage caractéristique entre le système syntaxique et le système visuel ou auditif et les mêmes risques de confusion inhérents à la conception extensionaliste critiquée par Wittgenstein.

III, 2. Soit la proposition « Il y a un nombre n tel que P(n) ou il n'y a pas de nombre n tel que P(n) » appliquée à un ensemble infini de nombres. Pour un intuitionniste nous n'avons le droit de l'affirmer que si nous pouvons ou bien *construire* un nombre n tel que P(n) ou bien déduire une contradiction de l'hypothèse qu'il existe un nombre n tel que P(n). Wittgenstein s'interroge longuement, dans la section IV des *Remarques sur les fondements des mathématiques* sur la nature exacte des démonstrations d'existence qui ne sont pas des « constructions » de ce dont elles affirment l'existence : bien qu'une démonstration d'existence qui, pour parler comme lui, ne comporte aucune indication de *lieu* puisse évidemment être comprise en prose, elle n'a pas *a priori* de sens mathématique clair, parce que nous ne savons pas ou pas encore quoi en faire : « La démonstration te convainc qu'il y a une racine de l'équation (sans te donner une idée de l'endroit où elle se trouve) — comment sais-tu que tu comprends la proposition qui dit qu'il y a une racine ? Comment sais-tu que tu es réellement convaincu de quelque chose ? Tu peux être convaincu que l'application de la proposition démontrée se laissera trouver. Mais tu ne comprends pas la proposition tant que tu n'as pas trouvé l'application. » (IV, 25 ; cf. IV, 26, 46.)

Dans les *Philosophische Bemerkungen* Wittgenstein affirmait explicitement que « la question : « L'équation est-elle satisfaite par des nombres quelconques ? » n'a pas de sens, pas plus que la proposition « elle est satisfaite par des nombres » et pas plus, naturellement, que l'affirmation, « elle est satisfaite par tous les nombres — ou par aucun nombre » ». (P. 173.) Cela le conduisait à dire, à propos du théorème de Fermat, que, même après avoir vérifié que $3^2 + 4^2 = 5^2$, nous ne sommes pas autorisés à dire : « $(\exists x)(\exists y)(\exists z)(\exists n)(x^n + y^n = z^n)$ » ; « car du point de vue extensif cela ne veut rien dire et du point de vue intensionnel (intentional) cela

n'est pas démontré par là. Je n'ai au contraire en pareil cas précisément que le droit d'énoncer la première équation » (*ibid.*).

Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques* notre attention est attirée sur le fait que « le mathématiquement général ne se rapporte pas au mathématiquement particulier comme ailleurs le général au particulier » (IV, 25). Soit la proposition qui affirme que telle ou telle configuration apparaît dans un développement décimal illimité. Comment puis-je la comprendre ? « Mais d'après des exemples — qui me montrent ce qu'il en est lorsque... Mais ces exemples ne me montrent pas ce qu'il en est lorsque la configuration apparaît dans le développement ! Ne pourrait-on dire : Si j'avais réellement le droit de dire que ces exemples m'apprennent ce qu'il en est lorsque la configuration apparaît dans le développement, alors ils devraient également m'apprendre ce que signifie le contraire de la proposition. » (*Ibid.*, IV, 12.) C'est-à-dire : si des exemples me donnent une idée adéquate de « ce qui est le cas » (was der Fall ist) lorsque la proposition positive est vraie, ne devraient-ils pas également me donner une idée de ce qui est le cas lorsque sa négation est vraie ?

Notre compréhension effective de l'affirmation nous semble garantie par le fait que nous pouvons, le cas échéant, produire des exemples. Mais nous ne pouvons comprendre la négation qu'en la rattachant à une forme quelconque d'absurdité ou d'impossibilité. Wittgenstein conteste, pour sa part, que nous sachions ce que veut dire, dans le cas précis, l'affirmation d'existence générale, même si nous savons qu'elle s'appliquera certainement dans un cas donné (cf. *ibid.*, IV, 13) ; et il souligne que l'impossibilité qu'il s'agit de faire apparaître dans le cas de la négation ne peut être que celle qui est liée à un *interdit*. La dissymétrie caractéristique entre l'affirmation et la négation se marque dans le fait que nous avons besoin pour leur donner un sens de deux représentations totalement différentes : « Maintenant, si je dis qu'elle apparaît, j'ai devant les yeux l'image de la série depuis son début jusqu'à la configuration en question — mais si je dis qu'elle *n'*apparaît *pas*, alors une image de ce genre ne m'est d'aucune utilité et je n'ai plus d'images à ma disposition. » Or ce qui est étrange dans l'alternative « φ apparaît dans la série infinie ou n'y apparaît pas », c'est précisément que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous devons nous représenter individuellement chacune des deux possibilités et que nous ne disposons pas, comme c'est le cas ailleurs, d'*une* représentation qui suffise à la fois pour la branche positive et pour la branche négative (cf. *ibid.*, IV, 18).

III, 3. « On croit tenir déjà avec le principe du tiers exclu quelque chose de solide, qui, en tout état de cause, ne peut pas être mis en doute. Alors qu'en vérité cette tautologie a un sens aussi fluctuant (si je peux m'exprimer ainsi) que la question de savoir si p ou ~ p est le cas. » (*Ibid.*, IV, 12.) Comme nous l'avons vu, Wittgenstein soutient que, si nous avons démontré par un procédé quelconque que telle ou telle suite de nombres apparaît à un endroit nommément désigné dans le développement décimal de π, nous avons démontré qu'elle apparaît à l'endroit en question, et non pas qu'elle apparaît (sans plus) dans le développement décimal de π. Ce n'est pas que la question de savoir si la figure φ apparaît dans un développement décimal illimité n'ait pas de sens : mais ce que demande celui qui la pose, c'est s'il existe une règle concernant cette figure. Et l'alternative entre l'existence et la non-existence d'une telle règle n'est pas une alternative mathématique (à la différence de « $25^2 = 625$ ou $25^2 \neq 625$ »). (Cf. *ibid.*, IV, 20.)

Les exemples que nous pouvons donner pour l'usage de propositions comme « φ apparaît dans la série » et « φ n'apparaît pas dans la série » sont en réalité des exemples qui montrent « qu'il y a une règle qui prescrit son occurrence dans une zone déterminée, ou dans une série de zones ; ou qui décrète que cette occurrence est exclue » (*ibid.*, IV, 17). Il y a une différence fondamentale entre la proposition : « Aussi loin que vous alliez, vous ne trouverez jamais cela », et la proposition : « Aussi loin que vous alliez, vous ne devez jamais faire cela. » La proposition qui dit que tel chiffre ou telle suite de chiffres n'apparaissent pas dans le développement décimal illimité a un caractère hyperbolique inquiétant ; mais il n'en va pas de même du commandement qui stipule qu'ils ne doivent pas apparaître, aussi loin que l'on poursuive le développement. « L'énoncé donne l'impression d'être excessif (sich zu übernehmen), mais le commandement pas du tout. » (*Ibid.*) Si l'on substitue à l'interprétation *descriptive* l'interprétation *jussive*, la proposition

« φ apparaît ou n'apparaît pas dans la série » prend un sens clair, mais elle cesse d'être une instance du tiers exclu : « Si « tu le fais » signifie : tu dois (du musst) le faire, et si « tu ne le fais pas» signifie : tu ne dois pas (du darfst nicht) le faire — alors « tu le fais ou tu ne le fais pas » n'est pas la loi du tiers exclu. » (*Ibid.*)

Le contraire de « Cela ne peut (darf nicht) apparaître » est « Cela peut (darf) apparaître », et non pas « Cela doit (muss) apparaître » ; mais la difficulté provient de ce que, pour un segment fini du développement, le contraire de « Cela ne peut y apparaître » semble être « Cela doit y apparaître » (cf. *ibid.*, IV, 18). Wittgenstein s'interroge à ce propos sur le statut de la *prédiction* en mathématiques : « Qu'en est-il d'une *prédiction* qui dit que celui qui développe π, aussi loin qu'il aille, ne tombera jamais sur la configuration φ ? — Eh bien, on pourrait dire que c'est ou bien une prédiction *non-mathématique*, ou bien alors une règle mathématique. » (*Ibid.*, IV, 23.) Si quelqu'un qui a appris à calculer la suite des chiffres décimaux de $\sqrt{2}$ va consulter une voyante et s'entend dire par elle qu'aussi loin qu'il pousse le développement, il ne rencontrera jamais une configuration..., peut-il considérer cette prédiction comme une proposition mathématique ? Evidemment non. Et si elle lui dit : « Si tu continues toujours le développement de façon correcte, tu ne rencontreras jamais... », il s'agit d'un énoncé mathématique, mais non d'une prédiction.

Nous sommes ici victimes d'une distinction illusoire en mathématiques entre une *factualité* sur laquelle nous pouvons peut-être en théorie, comme dans le cas de la factualité naturelle, effectuer des prévisions, et une *légalité* qui s'exprime dans des commandements et des interdictions. Nous avons l'impression qu'une *prédiction* concernant les résultats du développement correct diffère sensiblement d'une loi mathématique qui dit que ces résultats *doivent* être tels et tels. Mais nous ne devons pas perdre de vue qu'une démonstration qui établit une propriété caractéristique d'un développement décimal illimité ne constitue pas une prévision concernant le « comportement » des objets mathématiques en cause, mais nous fournit un *critère* pour juger de la correction des résultats qui pourraient éventuellement être obtenus par le calcul. Nous pouvons à la rigueur, dit Wittgenstein, parler de prédictions infinies dans les sciences de la nature : la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

loi d'inertie ou la proposition qui dit que les comètes décrivent une parabole constituent en un certain sens des énoncés prédictifs qui recouvrent une infinité de cas. Mais la situation est toute différente en mathématiques : si la prédiction infinie se fonde sur la caractérisation récursive du développement décimal, ce n'est pas quelque chose que nous puissions appeler une prédiction ; et si elle se fonde sur autre chose, ce n'est pas une assertion mathématique. Ce qui revient en un sens simplement à dire qu'il y a une différence totale entre un fait de nature qui est en contradiction avec une *loi* et un résultat mathématique qui désobéit à une *règle*.

III, 4. L'insistance avec laquelle Wittgenstein revient sur l'effectuabilité comme caractéristique constitutive des procédures *proprement* mathématiques n'apparente évidemment en rien ses remarques à des considérations empiristes du type de celles de Borel dans *Les nombres inaccessibles* [12], par exemple. Son but est en effet simplement de rappeler, dans une perspective exclusivement philosophique, d'un côté que la mathématique est quelque chose qui doit pouvoir se *pratiquer* normalement (on pourrait même dire couramment) à travers des techniques humainement maîtrisables, de l'autre qu'une possibilité logique n'a rien à voir avec une possibilité factuelle et ne constitue par conséquent pas quelque chose qui pourrait être remis en question par une difficulté ou une impossibilité pratiques.

Pour Wittgenstein, des expressions comme « le développement décimal de π » ou « la suite des nombres naturels » ne dénotent pas des extensions infinies, mais des lois de construction pour des suites infinies de nombres [13]. L'infinité dont il est question fait partie, comme le dit Alice Ambrose, « d'une loi concernant la construction des signes, sans relation avec l'inclination ou l'endurance [14] ». Par conséquent, le développement décimal de π et le développement décimal de π jusqu'au millième chiffre doivent être rapportés l'un à l'autre non pas comme une extension à une extension moindre, mais comme une loi à une extension. Ou encore, comme le dit Wittgenstein, il y a la même différence entre π

12. Gauthier-Villars, 1952.
13. Cf. Alice Ambrose, *Finitism and « The Limits of Empiricism »*, in *Essays in Analysis*, Allen & Unwin, Londres, 1966, pp. 59-65.
14. *Op. cit.*, p. 62.

et un développement décimal partiel quelconque de π qu'entre un train et un accident de chemin de fer (cf. Alice Ambrose, *ibid.*). C'est évidemment la méconnaissance de cette différence capitale qui amène à considérer que des affirmations comme « La suite de nombres φ apparaît dans le développement décimal de π » ou « La suite de nombres φ n'apparaît pas dans le développement décimal de π » sont immédiatement douées de sens.

III, 5. « Aussi étrange que cela paraisse, écrit Wittgenstein, pousser plus loin le développement d'un nombre irrationnel, c'est pousser plus loin le développement des mathématiques. » (BGM, IV, 9.) Et cela ne peut effectivement pas ne pas sembler étrange. Car, comme le remarque Hao Wang, puisque la question de savoir ce qu'est le millionième chiffre du développement décimal de π est une question théoriquement décidable, il est difficile de suivre Wittgenstein lorsqu'il affirme qu'en pareil cas le fondement sur lequel pourrait reposer la décision (*Entscheidungsgrund*) n'est donné qu'en apparence et doit en réalité d'abord être inventé. Cependant l'étrangeté ne persiste que si « nous songeons à la décidabilité au sens du logicien. Si nous lui donnons le sens qu'elle a dans la pratique réelle des mathématiques, la question n'est pas actuellement décidable, car il faut s'attendre à ce que quelque argument général ingénieux soit requis pour nous fournir le chiffre cherché et démontrer à la satisfaction des mathématiciens que c'est effectivement le chiffre désiré. Et l'on est frappé par une impression de dogmatisme si l'on entend affirmer catégoriquement qu'un tel argument sera découvert. » (Hao Wang, *op. cit.*, p. 339.)

Lorsque Wittgenstein remarque que « la question... change de position (Status) lorsqu'elle devient décidable » (BGM, *ibid.*), il ne songe évidemment pas non plus à la seule décidabilité théorique. Il est clair que les mathématiciens ont tendance à considérer comme (virtuellement) résolus tous les problèmes d'un certain type à partir du moment où ils sont en possession d'un algorithme pour la résolution de chaque problème de ce type. En ce sens la découverte du fait que, pour $n = 5, 6, 7, 8, 2^{2^n} + 1$ n'est pas un nombre premier peut donner l'impression d'avoir été une simple affaire de calcul. Mais elle constitue néanmoins réellement une découverte mathématique, non pas tant parce qu'elle falsifie une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des conjectures de Fermat que parce que l'obtention d'une démonstration dans chacun de ces cas peut avoir requis la mise au point de techniques qui représentent des innovations caractéristiques : « On peut dire que les démonstrations nous fournissent de nouvelles techniques pour décider de problèmes qui pourraient être résolus sans cela par des calculs laborieux sans inspiration. » (Hao Wang, *ibid.*)

Comme le dit ailleurs le même Hao Wang, la question de savoir si $2^{2^n}+9$ est un nombre premier pour un n donné est décidable par un processus de calcul systématique ; cependant il est pratiquement hors de question d'obtenir la réponse en se conformant strictement à la procédure routinière. « Par conséquent l'ingéniosité est requise pour éviter de passer par les calculs formidables et les problèmes, bien qu'ils soient en théorie décidables mécaniquement, se trouvent changés en des problèmes mathématiques importants [15]. » Tant que les astuces ou les techniques indispensables à l'obtention *pratique* de la décision n'ont pas été inventées, on peut accorder à Wittgenstein que la question n'est en un certain sens pas décidable *mathématiquement*. Et il est exact que, lorsqu'elle le devient, « une connexion (Zusammenhang) est établie, qui auparavant n'était pas là » (BGM, *ibid.*). Cependant, note Hao Wang, le cas évoqué précédemment représente plutôt une exception qu'une règle générale : « Dans la plupart des cas, ce qui présente un intérêt mathématique est ou bien le fait de découvrir une routine systématique pour résoudre toute une classe infinie de problèmes ou bien le fait de décider de la vérité ou de la fausseté d'une proposition générale qui contient un nombre infini d'instances décidables. » (*Ibid.*)

En fait, lorsque Wittgenstein affirme que la situation de la question change lorsqu'elle devient décidable, il ne songe pas à une question du type de celle qui vient d'être évoquée, résoluble en théorie de façon purement routinière, mais plutôt à une question comme celle de savoir si une certaine suite de chiffres (par exemple « 770 ») apparaît ou non à un endroit quelconque dans le développement décimal de π. Ce qu'il veut montrer à propos de cet exemple sur lequel il revient constamment, c'est que, pour pouvoir donner un sens à la question, il faut que nous considérions le développement sous un autre jour, que nous ajoutions en quelque sorte une dimension nouvelle au système de coordonnées qui nous permet de le situer dans notre espace mathématique, une dimension qui ne préexiste pas, mais doit être inventée (cf. BGM, IV, 11), que nous lui conférions, si l'on peut dire, une allure et une physionomie différentes en lui constituant un entourage mathématique approprié pour une décision (cf. *ibid.*, IV, 20), et que c'est seulement à partir de ce moment-là que le problème constitue un problème *mathématique*.

15. *A Survey of Mathematical Logic*, p. 83.

On considère comme important, dans la théorie des algorithmes, de distinguer entre une fonction pour laquelle nous pouvons démontrer qu'il existe un algorithme de calcul, mais sans être à même d'en produire effectivement un, et une fonction pour laquelle nous ne pouvons ni découvrir un tel algorithme ni savoir s'il existe ou non. Soient les fonctions f et g définies de la façon suivante :

$$f(x) = \begin{cases} 1, \text{ si une suite d'}\textit{exactement}\text{ x 5 figure dans le développement décimal de } \pi ; \\ 0, \text{ dans le cas contraire ;} \end{cases}$$

$$g(x) = \begin{cases} 1, \text{ si une suite d'}\textit{au moins}\text{ x 5 figure dans le développement décimal de } \pi ; \\ 0, \text{ dans le cas contraire ;} \end{cases}$$

Nous ne connaissons pas à l'heure actuelle d'algorithme qui permette de calculer f, et il se peut qu'il n'en existe aucun ; en revanche, nous savons que la fonction g est récursive primitive et, par conséquent, calculable, bien que nous ne sachions pas comment la calculer. Considérons d'autre part la fonction h ainsi définie :

$$h(x) = \begin{cases} 1, \text{ si la conjecture de Goldbach est vraie ;} \\ 0, \text{ si la conjecture de Goldbach est fausse ;} \end{cases}$$

h, étant une fonction constante, est certainement récursive primitive ; mais nous ne possédons pas non plus d'algorithme pour la calculer effectivement.

Les exemples précédents [16] donnent sans doute une idée assez exacte de ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il dit qu'il y a des questions formulées en langage logico-mathéma-

16. Que nous empruntons à Hartley Rogers, Jr., *Theory of Recursive Functions and Effective Computability*, McGraw-Hill Book Company, 1967, pp. 9-10.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tique qui n'ont pas de sens mathématique. On peut en effet formuler à leur propos les trois remarques suivantes : (1) « Certaines considérations » (qui font intervenir en particulier le principe *logique* du tiers exclu) peuvent nous amener à dire que g et h sont des fonctions algorithmiques pour lesquelles nous manquons simplement, à l'heure actuelle, d'un algorithme. Mais quelle information proprement *mathématique* avons-nous obtenue par là ? La distinction ainsi établie entre f d'une part, g et h d'autre part, a-t-elle un contenu *mathématique* quelconque ? Quel sens *mathématique* pouvons-nous donner à la proposition qui affirme qu'une fonction est calculable si nous n'avons ni les moyens de la calculer ni l'idée de ce qu'ils pourraient être ? (2) Quel *usage* mathématique pouvons-nous faire d'êtres pseudo-mathématiques comme f, g ou h ? Il est certain que rien ne nous interdit de définir un nombre n de la façon suivante :

$$n = \begin{cases} 1, \text{ s'il y a un nombre infini de 7 dans le développement décimal de } \pi ; \\ 0, \text{ dans le cas contraire ;} \end{cases}$$

Mais nous pouvons également, si le cœur nous en dit, définir ainsi un nombre m :

$$m = \begin{cases} 1, \text{ si Dieu existe ;} \\ 0, \text{ si Dieu n'existe pas ;} \end{cases}$$

Quelles raisons contraignantes avons-nous de reconnaître au premier une certaine dignité mathématique, qui nous semble manquer par essence au second ? (3) Il est clair que nous ne pouvons pas résoudre le problème de l'identification de n par la technique du calcul des décimales de π : il faudrait que nous parvenions, d'une manière ou d'une autre, à une *démonstration* mathématique. Ceux qui pensent que nous disposerons un jour de la réponse tablent sur un accroissement futur de nos ressources mathématiques et font confiance à la capacité d'invention du mathématicien. Mais quel sens cela peut-il avoir, dans ces conditions, de dire que la solution du problème est d'une certaine manière *nécessairement* déjà donnée quelque part ?

« Il nous semble possible, écrit par exemple Minsky, que cette question ne soit jamais résolue. Il semble également possible, et ceci est tout différent, qu'elle *ne puisse pas* être

tranchée. La première suggestion, dans l'hypothèse pessimiste, est que nous n'arriverons jamais à trouver une démonstration. La seconde est que, peut-être, il n'y a pas de démonstration — dans le cadre d'une extension « plausible » quelconque de ce que nous reconnaissons aujourd'hui comme raisonnement mathématique valide. Une troisième possibilité, encore plus obscure, est que l'on puisse *démontrer* que la question ne peut être tranchée [17]. »

Alice Ambrose évoque, d'après ses notes de cours (1934-1935), une comparaison faite par Wittgenstein entre un problème mathématique pour lequel nous n'avons pas actuellement de solution et « le problème posé par le roi dans le conte de fée, qui dit à la princesse de venir sans être nue ni habillée, et elle vint portant filet de pêche. Il ne savait pas réllement ce qu'il voulait en l'occurrence, mais, lorsqu'elle vint comme elle le fit, il fut forcé de l'accepter. Son ordre était de la forme : Faites quelque chose que je serai enclin à appeler n'être ni nu ni habillé. Il en va de même avec le problème mathématique : Faites quelque chose que l'on sera enclin à accepter comme une solution ; bien que l'on ne sache pas à quoi cela ressemblera [18]. » Cette comparaison quelque peu surprenante met en évidence de façon particulièrement suggestive deux choses sur lesquelles Wittgenstein revient fréquemment dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques :* (1) La démonstration mathématique est une procédure qui doit être sanctionnée et enregistrée : nous devons nous convaincre que cette suite de démarches justifie réellement l'assertion de cette proposition. (2) Nous ne pouvons pas avoir *a priori,* d'une manière générale, l'idée de ce qui pourrait être reçu comme une démonstration : l'attente de la solution est en quelque sorte une attente de l'inattendu.

« Le concept de nombre premier, pouvait-on lire dans les *Philosophische Bemerkungen,* est la loi générale d'après laquelle j'examine si un nombre est ou non un nombre premier. » (P. 191.) Et un peu plus loin : « Le concept « nombre premier » est la forme générale de l'examen d'un nombre relativement à la propriété concernée ; le concept « divisi-

17. Marvin Minsky, *Computation : Finite and Infinite Machines,* Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967, p. 164.

18. *Proof and the Theorem Proved,* Mind, vol. LXVIII, n° 272 (1959) ; reproduit dans *Essays in Analysis,* pp. 13-25 (voir p. 14).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ble », la forme générale de l'examen relatif à la divisibilité, etc. » Si l'on ajoute à cette conception opérationnelle du concept mathématique le réquisit fondamental de l'effectuabilité, on devra naturellement admettre qu'il y a en mathématiques, non pas un, mais plusieurs concepts de « nombre premier » ou de « divisibilité » [19]. L'algorithme d'Euclide permet d'obtenir au terme d'une série de démarches purement mécaniques le plus grand commun diviseur de deux nombres quelconques m et n. Mais il se peut que, pour m et n très grands, l'exécution rigoureuse des prescriptions algorithmiques se heurte à des difficultés insurmontables, du fait de la longueur des calculs. Dans ce cas, nous devrions sans doute dire que le concept de p.g.c.d. de deux nombres reste à définir pour m et n. Le vérificationnisme entraîne avec lui inévitablement le diversificationnisme : si le concept de nombre premier n'est rien d'autre que la méthode par laquelle nous décidons *en pratique* si un nombre est premier ou non, dans tous les cas où une telle méthode est à inventer, un nouveau concept est, comme le dit Wittgenstein, à créer.

III, 6. Wittgenstein incline donc à dire que, non pas seulement la question de savoir si telle ou telle figure apparaît dans un développement décimal illimité, mais également la question de savoir si tel nombre relativement grand a ou non telle propriété apparemment bien définie, peuvent être des questions dont il n'y a pas lieu de considérer qu'elles sont déjà décidées à notre insu en un sens quelconque. Notre ignorance ne provient pas ici de ce que nous ne pouvons pas aller jusqu'au bout de l'histoire, mais plutôt de ce que celle-ci n'est pas encore écrite. A la question de savoir ce qu'il en est réellement, le mathématicien pourrait peut-être répondre comme le poète à qui l'on demande si le héros de son œuvre a ou non une sœur et qui n'a pas encore décidé de ce qu'il fera sur ce point (cf. BGM, IV, 9). Cette manière de considérer les choses amène Wittgenstein à critiquer une conception que nous pouvons appeler le « théomorphisme » et qui consiste à se représenter le mathématicien comme faisant, si l'on peut dire, « en petit », du fait de certaines limitations inhérentes à la condition humaine, ce que Dieu fait « en grand ». Pour Leibniz, Dieu, et Dieu seul, peut mener à son

19. Cf. supra, pp. 159-160.

terme la résolution, nécessairement infinie, d'un nombre incommensurable [20]. Wittgenstein se demande, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques,* ce que peuvent vouloir dire des affirmations de ce genre :

« Supposons que les hommes poussent le calcul du développement de π toujours plus loin. Dieu, qui est omniscient, sait donc si, en continuant jusqu'à l'instant de la fin du monde, ils seront parvenus à une configuration « 777 ». Mais son *omniscience* peut-elle décider si les hommes, après la fin du monde, *seraient* parvenus à cette configuration ? Elle ne le peut. Je veux dire : Dieu lui-même ne peut décider sur un point de mathématiques que par les mathématiques. Pour lui non plus la simple règle du développement ne peut décider ce qu'elle ne décide pas pour nous.

On pourrait dire cela ainsi : Une fois donnée à nous la règle du développement, alors seul un *calcul* peut nous apprendre qu'à la cinquième place figure le chiffre « 2 ». Dieu aurait-il pu savoir cela sans ce calcul, uniquement d'après la règle du développement ? Je veux dire : Non. » (BGM, V, 34.)

En d'autres termes, si Dieu « voit » (c'est-à-dire en fait, pour Wittgenstein, a calculé) au moins autant de décimales de π que les hommes n'en pourraient calculer jusqu'à la fin du monde en travaillant à un rythme donné, il sait s'ils rencontreraient ou non avant la fin du monde une suite de trois « 7 » et on peut considérer, d'une manière générale, qu'il sait s'ils la rencontreraient ou non *avant* un instant x quelconque, antérieur ou postérieur (si cela a un sens) à la fin du monde. Mais quant à décider s'ils la rencontreraient ou non *après* l'instant x, sans autre précision, comment Dieu pourrait-il s'y prendre ? Il faudrait qu'il puisse déduire la réponse de la *règle* du développement décimal de π ; mais la règle ne peut *à elle seule* rendre possibles pour lui des prédictions qu'elle ne nous permet pas, quant à nous, d'effectuer. Le problème n'est pas de savoir si Dieu « peut » connaître la suite des chiffres décimaux de π autrement que nous, c'est-à-dire si elle peut lui être donnée autrement que sous la forme d'une loi permettant de calculer de proche en proche tous ces chiffres, mais de savoir ce que nous pouvons vouloir dire lorsque nous disons qu'il le peut.

20. Cf. *Philosophische Schriften,* VII, p. 309.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein trouve naturellement ici une occasion de rappeler que les mathématiques sont avant tout, comme il le dit, un phénomène anthropologique et que la technique du développement d'une fraction décimale illimitée est d'abord une activité *humaine* qui obéit à des règles déterminées (cf. *ibid.*, V, 35). Si l'on prend au sérieux cet aspect, que les philosophes ont quelque peu tendance à perdre de vue, on donnera sans aucun doute raison à Wittgenstein lorsqu'il observe, dans les *Philosophische Bemerkungen* : « Ç'aurait été une bonne question pour les scolastiques : « Est-ce que Dieu peut connaître toutes les places de π ? » La réponse s'énonce dans tous les cas de ce genre : la question est dénuée de sens. » (P. 149.)

Il n'y a cependant aucun inconvénient à admettre que Dieu connaît d'avance tous les résultats possibles du calcul, si l'on entend par là que n'importe quel segment fini, aussi grand qu'on voudra, du développement est déjà donné pour lui d'une manière quelconque. Mais l'idée qu'il peut répondre à des questions auxquelles nous ne pouvons répondre parce qu'il embrasse *uno intuitu* la suite entière des décimales de π est tout à fait étrange si, comme le croit Wittgenstein, l'expression « la suite entière des décimales de π » désigne, non pas une collection infinie, mais une loi. Imaginons, par exemple, que dans le développement décimal illimité d'une fraction Dieu ait repéré une périodicité qui nous a, jusqu'à présent, échappé : il peut de ce fait répondre à des questions sur ce développement qui sont pour nous insolubles. Mais précisément c'est parce qu'il possède un instrument *mathématique* qui rend possible leur solution et que nous n'avons pas ou pas encore, et non pas parce qu'il a sous les yeux la totalité du développement.

Wittgenstein ne se contente pas, nous l'avons vu, de souligner que Dieu ne peut être dit « voir » quelque chose qui, pour des raisons *logiques,* ne peut pas être vu, puisque ce n'est pas un objet donné en extension. Il semble considérer également que Dieu ne peut pas détenir autrement que par le calcul des résultats qui ne peuvent être acquis autrement que par le calcul. Certains calculateurs prodiges sont, paraît-il, capables de donner de tête, dans un délai relativement bref, la réponse *correcte* à des questions qui, si elles devaient être résolues par des procédures écrites standard, exigeraient un temps et un travail considérables, mais sans pouvoir expliquer

comment ils ont fait exactement pour parvenir à la solution. Nous ne pouvons, du point de vue de Wittgenstein, considérer ce genre de performances comme des performances mathématiques, parce qu'elles ne sont pas contrôlables ni reproductibles : ce sont plutôt des *expériences* de calcul extraordinaires. Qu'en est-il maintenant des performances mathématiques supposées de Dieu ? Si Dieu fait des mathématiques, il doit faire réellement des mathématiques. Ou alors il fait quelque chose pour quoi nous n'avons pas de nom et à quoi nous ne pouvons donner aucun sens.

Est-ce parce qu'il connaît d'avance toutes les *actions* de l'homme ou parce qu'il connaît d'avance tous les *résultats corrects* du calcul des décimales de π que Dieu sait si, dans l'hypothèse évoquée précédemment, les hommes rencontreront ou non avant la fin du monde une suite de trois « 7 » ? Dans le premier cas il ne peut pas savoir ce que *feraient* les hommes après la fin du monde ; dans le second il s'agit de quelque chose qui est *intrinsèquement* en dehors de la portée d'une prescience quelconque, même universelle. La prescience de tous les événements futurs permet à Dieu de savoir ce que fera le calculateur à chaque instant, mais non de savoir si ce qu'il fera est correct ; et ce qui lui permettrait d'anticiper un résultat correct ne peut pas être une prescience, mais seulement une connaissance mathématique.

Lorsque Bernays objecte à Wittgenstein que l'intelligence divine ne peut assurément calculer d'une manière effective (au sens usuel) rien de plus que ce que nous pouvons nous-mêmes calculer de cette manière, mais qu'« il n'est pas inconcevable que cette intelligence divine soit capable d'embrasser du regard d'une manière autre (non humainement effective) tous les résultats que l'on peut obtenir par le calcul lorsqu'on applique une définition récursive » (*Comments,* p. 520), il oublie que Wittgenstein ne se demande pas s'il est ou non « concevable » qu'une telle performance puisse être réalisée par un esprit tout-puissant, mais uniquement si cela a un sens de parler ici d'une performance qui pourrait ou ne pourrait pas être réalisée. La définition récursive du développement décimal ne peut, encore une fois, en dire plus à Dieu qu'à nous et la technique du calcul effectif des chiffres décimaux, en tant qu'elle découle de la définition récursive, n'est pas quelque chose dont Dieu pourrait peut-être rassembler sous son regard tous les résultats, parce que parler de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tous les résultats de l'application d'une technique infinie (endlose Technik) n'a pas de sens. C'est précisément parce que l'image trompeuse d'un développement achevé accompagne notre réflexion sur la technique du développement que nous avons apprise, que nous sommes amenés à formuler des questions insolubles. « Car, en fin de compte, il faudrait tout de même bien que toute question concernant le développement de $\sqrt{2}$ puisse être ramenée à une question pratique portant sur la technique du développement.

Et ce qui est en question ici n'est naturellement pas seulement le cas du développement d'un nombre réel ou, d'une manière générale, la production de signes mathématiques, mais tout processus analogue, qu'il s'agisse d'un jeu, d'une danse, etc., etc. » (BGM, IV, 9.)

IV. La démonstration et le démontré

IV, 1. Wittgenstein fait observer, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques,* qu'apparemment « la compréhension d'une proposition mathématique n'est pas garantie par sa forme verbale, comme dans le cas de la plupart des propositions non mathématiques. Cela signifie — à ce qu'il semble — que la formulation verbale ne détermine pas le *jeu de langage* dans lequel fonctionne la proposition. » (*Ibid.,* IV, 25.) Cette constatation l'amène en particulier à critiquer sévèrement la logique mathématique, dont la notation confère une respectabilité douteuse à des propositions que nous avons l'illusion de comprendre, bien qu'elles n'aient aucune fonction mathématique précise. Il songe ici avant tout aux propositions d'existence auxquelles ne correspond aucune possibilité de construction, c'est-à-dire qui restent muettes sur l'essentiel, alors qu'au logicien elles donnent l'impression de ne taire que l'accesssoire : *où* et *comment* trouver ce qu' « il y a » (cf. *ibid.*). La transcription logique fait rendre au « il y a » pré-mathématique du langage ordinaire un son pseudo-mathématique, mais ne nous rapproche nullement de sa *compréhension* mathématique. Celle-ci ne peut être considérée comme assurée que lorsque la proposition est mise en rapport avec des *processus* mathématiques spécifiques : « Le résultat d'un calcul, exprimé dans la langue verbale, doit être considéré avec méfiance. Le

calcul éclaire la signification de l'expression verbale. Il est l'instrument *plus fin* qui sert à la détermination de la signification. Si vous voulez savoir ce que l'expression verbale signifie, alors regardez vers le calcul ; et non l'inverse. L'expression verbale ne jette qu'une lueur générale terne sur le calcul : mais le calcul jette une lueur vive sur l'expression verbale. » (*Ibid.,* p. 54 ; cf. II, 26 ; III, 3, etc.)

Si nous utilisons le terme « scolastique » pour caractériser la tendance qui consiste à considérer, d'une manière générale, comme immédiatement douées de sens et dignes d'intérêt toute question et toute proposition dont la compréhension verbale est garantie par une forme linguistique correcte et familière, nous pouvons dire qu'aux yeux de Wittgenstein la logique mathématique est responsable de l'intronisation d'un grand nombre de questions et de propositions scolastiques dans les mathématiques, c'est-à-dire de questions et de propositions qui devraient d'abord recevoir une *interprétation* mathématique. C'est évidemment à cette distinction capitale entre la simple compréhension verbale et la compréhension « opérationnelle » que Wittgenstein songe lorsqu'il soutient, par exemple, que nous ne comprenons pas réellement l'axiome du choix (cf. par exemple *ibid.,* IV, 25). Le danger du résultat mathématique qui se formule sous la forme d'une proposition réside dans l'illusion de la compréhensibilité autonome : « Un inconvénient psychologique des démonstrations qui construisent des *propositions* est qu'elles nous font plus aisément oublier que le *sens* du résultat ne peut pas être lu uniquement dans celui-ci, mais dans la *démonstration.* A cet égard l'intrusion du symbolisme russellien dans les démonstrations a fait beaucoup de tort. » (*Ibid.,* II, 25.)

Shwayder caractérise remarquablement la position de Wittgenstein sur ce point lorsqu'il dit que, pour lui, « les mathématiciens découvrent des démonstrations, et non des théorèmes » (*op. cit.,* p. 112). Le résultat mathématique n'est pas de la forme « Il en est ainsi... », mais plutôt de la forme « C'est ainsi qu'on parvient à... ». Et c'est pourquoi la notion même de « proposition » mathématique est suspecte et, en tout cas, inessentielle ; le paysage mathématique n'est pas quelque chose qui préexiste et que nous explorons, dans quoi la proposition mathématique occupe une position déterminée, éventuellement encore inconnue de nous. Wittgenstein oppose à cette représentation inadéquate l'idée que *nous*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

construisons progressivement le paysage en *inventant* de nouveaux chemins, et non en *découvrant* de nouvelles localités : ce sont les moyens d'accès conçus par nous qui confèrent à ces dernières une existence et une situation. En d'autres termes, le résultat mathématique est *essentiellement* le terme d'*une* démarche mathématique : « La méthode n'est pas un véhicule qui nous conduit à un endroit qui est à proprement parler notre but, de quelque manière que nous y parvenions. C'est-à-dire : Je crois qu'on ne peut trouver en mathématiques aucun *chemin* qui ne soit pas précisément un but. » (*Philosophische Bemerkungen,* p. 183.)

IV, 2. Notre « savoir » mathématique n'est donc pas fait de propositions, mais de démonstrations (les exemples utilisés par Wittgenstein ne permettent pas de faire une distinction très claire entre calcul et démonstration ; cf. sur ce point Shwayder, *op. cit.,* pp. 112-113). Il s'agit d'un « knowing how », et non d'un « knowing that ». « La proposition mathématique, écrit Wittgenstein, n'est que la surface immédiatement visible de tout le corps de démonstration, qu'elle limite par devant. La proposition mathématique est — au contraire de ce qui se passe pour une proposition proprement dite — *essentiellement* le dernier membre d'une démonstration qui la rend visible comme correcte ou incorrecte. » (*Ibid.,* p. 192.) Et un peu plus loin : « C'est seulement sous le présupposé qu'un corps se tient derrière la surface que la proposition a une signification pour nous. »

« Une proposition mathématique dit toujours ce que sa démonstration démontre. C'est-à-dire, elle ne dit jamais plus que sa démonstration ne démontre. » (*Ibid.,* p. 181.) Mais, plutôt qu'à une connaissance exprimée dans une proposition, la démonstration nous conduit à une *décision* et elle met cette décision à sa place dans un système de décisions (cf. BGM, II, 27). La conviction acquise au terme des processus mathématiques concerne des propositions *grammaticales,* c'est-à-dire qu'elle nous détermine à l'acceptation de nouvelles règles ou, comme le dit également Wittgenstein, de nouveaux étalons de mesure. « La proposition mathématique doit en vérité nous montrer ce que cela a un SENS de dire. » (*Ibid.,* II, 28). La démonstration qui établit la proposition nous contraint donc à admettre, non pas la vérité ou la fausseté, mais le sens ou le non-sens de certaines expressions et, plus

précisément, de certains *usages* de ces expressions. C'est seulement si l'on prend au sérieux ce statut de paradigme linguistique de la proposition mathématique que l'on peut comprendre ce que veut dire Wittgenstein lorsqu'il répète, avec les intuitionnistes, mais dans une perspective différente, que la démonstration, non seulement détermine *la* signification du théorème démontré, mais encore, en un certain sens, confère *une* signification à une proposition qui jusque là n'en avait pas : « Le problème qui consiste à trouver une décision mathématique d'un théorème pourrait être appelé avec quelque raison le problème qui consiste à donner un sens mathématique à une formule. » (*Ibid.,* IV, 42.)

Wittgenstein ne cherche évidemment pas à nous persuader qu'une proposition mathématique non décidée est, dans tous les cas, une proposition que nous ne comprenons pas. Il s'agit, encore une fois, de sens *mathématique* et de compréhension *mathématique*. Si nous considérons les deux propositions : « Il y a une infinité de nombres premiers » et : « Il y a une infinité de couples de nombres premiers de la forme n, n + 2 », il est clair qu'en un certain sens nous les comprenons aussi parfaitement l'une que l'autre, bien que la première soit démontrée et que la seconde ne soit actuellement ni démontrée ni réfutée. Lorsque Wittgenstein dit que la proposition mathématique qui n'est ni démontrée ni réfutée n'a pas encore de position, il veut dire que nous devons d'abord prendre position par rapport à elle ; dire qu'elle n'a pas de sens pour nous, c'est dire que son statut est pour l'instant celui d'un paradigme dont nous ne savons pas s'il doit être accepté comme tel. Si la démonstration nous permet de comprendre quelque chose que nous ne comprenions pas auparavant, c'est en ce sens qu'elle nous permet d'arrêter une certaine attitude linguistique et nous donne des raisons d'introduire un certain usage. Aussi étrange que cela puisse paraître, il en va de même, en un certain sens, pour les propositions admises sans démonstration, c'est-à-dire les axiomes ; car, comme le dit Wittgenstein, pour ceux d'entre eux qui sont considérés comme « évidents », « ce n'est pas le fait que [la proposition] nous apparaît comme évidemment vraie, mais le fait que nous faisons que cette évidence compte, qui en fait une proposition mathématique » (*ibid.,* III, 3). Une proposition est un axiome, non pas parce que nous l'acceptons comme extrêmement probable ou même certaine, mais parce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que nous lui assignons une *fonction* particulière, qui n'a rien à voir avec celle d'une proposition d'expérience. « L'axiome est, dirais-je volontiers, une autre partie du discours. » (*Ibid.*, III, 5.) C'est aussi bien le cas du théorème : la démonstration en fait moins une proposition vraie qu'une proposition d'une autre nature, une expression d'un autre type linguistique.

IV, 3. La proposition mathématique (peu importe ici qu'elle soit primitive ou démontrée) est donc une expression qui « a cours » parce que nous en avons décidé ainsi, et qui a cours sur un mode particulier, qui n'est pas celui des énoncés descriptifs, mais des énoncés qui imposent *a priori* certaines formes à notre description. « *Avant* la proposition, dit Wittgenstein à propos des axiomes, le concept est encore souple (geschmeidig). » (*Ibid.*, III, 4.) Que ce soit de façon axiomatique ou au terme d'une démonstration, la proposition mathématique établit une connexion rigide entre des éléments qui, jusqu'alors, pouvaient jouer plus ou moins librement. En ce sens elle réduit le domaine de ce que l'on peut penser, imaginer et énoncer de façon douée de sens : elle nous dit « que l'on ne peut pas se représenter quelque chose d'une autre manière » (*ibid.*, III, 6 ; cf. *Investigations philosophiques*, § 517).

De ce point de vue, il n'y a pas d'inconvénient à admettre que la démonstration introduit toujours une modification dans notre système conceptuel. Pourtant, même dans le cas apparemment le plus favorable, celui d'une expression dont la démonstration établit qu'elle n'a pas d'usage descriptif, comme par exemple celle de « trisection de l'angle effectuée avec la règle et le compas », il n'est pas facile d'apprécier exactement l'importance et la nature de cette modification. Certains ne manqueront pas d'objecter qu'un concept ne se trouve nullement modifié, en tant que tel, par la révélation du fait qu'il s'agit en réalité d'un concept vide. Qu'est-ce qui manque à nos « concepts » de nombre impair et de nombre parfait qui pourrait leur être ajouté par une démonstration ou une réfutation de l'existence d'un nombre parfait impair ? Cependant il ne servirait à rien de dire que la proposition « Il y a un nombre parfait impair » possède une signification complète indépendamment de sa démonstration ou de sa réfutation, toujours à venir, parce que nous avons une idée

claire et distincte de ce que serait un nombre parfait impair ; que nous savons parfaitement ce que nous voulons dire (*meinen*) lorsque nous l'utilisons. Car ce que nous voulons dire lorsque nous l'utilisons est la dernière chose qui importe ici, du point de vue de Wittgenstein ; et, de plus, nous ne l' « utilisons » d'aucune manière. Le concept d'une connexion mathématique qui n'est pas établie n'est pas un concept mathématique.

La position de Wittgenstein, qui consiste finalement à dire, avec des nuances diverses, que nous comprenons une proposition mathématique lorsque nous savons qu'elle peut être démontrée et que « savoir que l'on peut démontrer quelque chose, c'est l'avoir démontré » (*Philosophische Bemerkungen*, p. 199), comporte un certain nombre de difficultés majeures, qui sont en fait toutes plus ou moins perçues par lui, mais en fin de compte non résolues. Si la démonstration est réellement pourvoyeuse de sens, si elle confère un contenu mathématique à une proposition qui n'était auparavant comprise que verbalement,

(1) Comment le problème mathématique est-il possible ? Wittgenstein souligne, dans la section XII des *Philosophische Bemerkungen*, que la recherche proprement dite en mathématiques est une démarche analytique qui s'effectue à l'intérieur d'un système de résolution approprié. Si celui-ci fait entièrement défaut, la question n'a pas beaucoup plus de sens que l'injonction d'aller chercher un objet désigné de façon incompréhensible (cf. p. 179) ou une invitation à la chasse au snark. Cela pourrait vouloir dire qu'en mathématiques il n'y a, en un certain sens, que des questions résolues. « Mais, dit Wittgenstein, mon explication ne doit pas faire disparaître le problème mathématique. C'est-à-dire, les choses ne sont pas telles qu'une proposition mathématique n'a en toute certitude un sens que lorsqu'elle (ou son contraire) ont été démontrés. (Dans ce cas en effet son contraire n'aurait jamais de sens (Weyl).) D'un autre côté, ce qui pourrait être vrai, c'est que certains problèmes apparents perdent le caractère du problème — de la question qui demande réponse par oui ou non. » (*Ibid.*, p. 170.)

Si le sens propositionnel doit représenter *effectivement* une alternative (*etwas bis auf Ja und Nein festlegen*), la proposition pour laquelle nous n'avons pas la moindre idée d'une méthode qui pourrait nous permettre de trancher est dépour-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vue de sens : « ...Là où la solution ne peut être attendue que d'une sorte de révélation, il n'y a pas non plus de problème. A une révélation ne correspond aucune question. » (*Ibid.*, p. 172.) Mais qu'est-ce qui permet ici de distinguer, parmi les questions non résolues, entre une question purement scolastique et une question proprement mathématique ? Les questions posées par le théorème de Fermat ou par la conjecture de Goldbach sont-elles ou non des questions mathématiques ? Cela dépend, dans une très large mesure, des moyens dont nous disposons pour les attaquer *réellement*.

Cependant, en un certain sens, du point de vue de Wittgenstein lui-même, nous ne pouvons pas savoir avant de les avoir résolues si elles sont ou non des questions mathématiques, parce que nous ne pouvons pas être certains *a priori* de disposer un jour d'une méthode de résolution qui leur donne un sens (leur sens), qui en fasse de véritables problèmes. Comme le dit Alice Ambrose, « si une question est dépourvue de contenu parce que rien dans le corps des mathématiques à son stade actuel de développement n'est à même de lui fournir sa réponse, alors apparemment la question doit déjà avoir reçu sa réponse pour pouvoir être appelée une question » (*op. cit.*, p. 16). « Dis-moi, dit Wittgenstein, *comment* tu cherches, et je te dirai *ce que* tu cherches. » (*Ibid.*, p. 67.) Dans la perspective rigoureusement finitiste et vérificationniste des *Philosophische Bemerkungen* il soutient que « *toute* proposition de mathématiques légitime doit, comme la proposition 12 x 13 = 137, poser l'échelle contre son problème — une échelle que je peux alors escalader si je veux » (p. 179) ; ce qui semble indiquer que, pour lui, tout problème de décision dans les mathématiques doit être plus ou moins du type de ceux qui peuvent être résolus par des calculs élémentaires. Mais, d'un autre côté, il nous invite à distinguer en mathématiques entre la question scolaire qui se résout par l'application de procédures routinières à l'intérieur d'un système donné (celle de savoir si 12 x 13 = 137, précisément) et la question dont la solution ne découle pas d'une recherche systématique, mais requiert d'abord une véritable *invention* qui rende possible une recherche de ce type (celle de savoir si l'on peut effectuer la trisection de l'angle avec la règle et le compas, cf. *ibid.*, p. 177). Ce qui semble impliquer que les questions mathématiques à certains égards les plus importantes ne sont pas

des questions « légitimes » parce que le problème qu'elles définissent consiste d'abord à donner un sens à un problème (tout comme il peut se poser, dans une arithmétique où l'on ne compte pas au-delà de 5, le problème de donner un sens à la question : Combien font 4 + 3 ? ; cf. BGM, IV, 11).

(2) Comment la démonstration peut-elle être une démonstration de la proposition qu'elle est censée démontrer ? Si la démonstration donne un sens, ou, du moins, un autre sens à la proposition, la proposition démontrée et la proposition à démontrer ne sauraient être identiques. La phrase « Il est impossible d'effectuer la trisection de l'angle avec la règle et le compas » n'exprime pas la même proposition avant et après la démonstration. Dans ces conditions, « aucune démonstration ne devrait conclure par les mots « Quod erat demonstrandum » » (Alice Ambrose, *ibid.*). Wittgenstein évoque expressément cette difficulté dans les *Philosophische Bemerkungen* : Si le nouveau chemin (la nouvelle démonstration) ne mène pas à un endroit accessible également par d'autres moyens, mais constitue par lui-même un nouvel endroit, « est-ce que cela ne signifie pas que l'on ne peut en mathématiques apprendre (erfahren) rien de nouveau sur un objet, parce que c'est alors un objet nouveau ? ...Mais, dans ces conditions, il est incompréhensible que, lorsque la démonstration est fournie, j'accorde qu'elle est la démonstration de *cette* proposition précisément ou l'induction que l'on en a en vue à travers cette proposition » (p. 183, la proposition prise comme exemple est celle qui dit qu'il y a une infinité de nombres premiers). Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques* l'objection est écartée avec une certaine brutalité : « « S'il en est ainsi, on ne peut donc jamais trouver la démonstration d'une proposition, car lorsqu'on l'a trouvée elle n'est plus une démonstration de *cette* proposition. » Mais dire cela c'est ne dire encore rien du tout. » (V, 7.) Tout dépend, dit Wittgenstein, de ce que nous faisons entrer en ligne de compte comme élément contribuant à fixer le sens de la proposition. Mais, de ce point de vue, la thèse n'en dit *a priori* pas plus que l'objection : dire que la démonstration modifie le sens de la proposition, c'est dire une chose triviale et inintéressante, si l'on en reste là, et qui risque fort de se révéler inacceptable, si l'on essaie d'aller plus loin.

(3) Quel est le statut exact des hypothèses en mathéma-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tiques ? Une hypothèse sur la distribution des nombres premiers a pour fonction d'attacher notre réflexion à un certain domaine sur lequel nous espérons découvrir quelque chose d'intéressant ; mais, comme il ne peut être question ici de vérification empirique, tant que nous ne sommes pas en possession d'une démonstration, il n'y a aucun lien entre notre hypothèse et le *concept* de nombre premier. Seule la démonstration peut rattacher l'hypothèse aux nombres premiers *en tant que tels*. (Cf. *Philosophische Bemerkungen,* pp. 190-191.) Mais, lorsque la démonstration nous est donnée, elle ne démontre rien qui ait été conjecturé, car nous ne pouvons conjecturer que ce qui peut être confirmé. Or l'expérience ne peut confirmer une conjecture infinie, mais seulement un nombre fini de conjectures. Et quant à la démonstration, nous ne pouvons la conjecturer ni quand nous ne l'avons pas encore, ni une fois que nous l'avons (cf. *ibid.*). Que la conjecture de Goldbach, par exemple, ait été vérifiée pour une quantité considérable de nombres, ne nous permet effectivement en rien de conjecturer qu'il en existe une démonstration et ne nous donne aucune idée de ce que pourrait être une telle démonstration.

Pour rester fidèle à la métaphore topographique de Wittgenstein, qui suggère une comparaison entre expédition mathématique et expédition polaire (cf. *ibid.,* pp. 189-190), nous pouvons dire qu'une conjecture du type de celles qui ont été formulées dans la théorie des nombres est une invitation à se mettre en route sans savoir s'il existe en fait un but ni, par conséquent, un chemin. Mais précisément l'expédition mathématique, parce qu'elle est à la recherche d'une connexion *conceptuelle,* et non de quelque chose que nous savons pouvoir trouver (ou ne pas trouver) à un endroit donné comme dans le cas d'une vérification expérimentale, est de ce type. Elle n'est, pourrait-on dire, « pas sûre *de l'espace* » (cf. *ibid.*, p. 190).

Que faisaient au juste ceux qui essayaient d'effectuer la trisection de l'angle avec la règle et le compas ? La démonstration de l'impossibilité de cette construction rend *a posteriori* leur démarche et leur situation tout à fait indécises : « Nous serions enclins à dire que la démonstration de l'impossibilité d'effectuer la trisection de l'angle avec la règle et le compas analyse notre idée de la trisection d'un angle. Mais la démonstration nous donne une nouvelle idée de la

trisection, une idée que nous n'avions pas avant que la démonstration la construise. La démonstration nous a fait prendre une route *que nous étions enclins à suivre ;* mais elle nous a conduits loin du point où nous étions, et ce qu'elle a fait ne consistait pas simplement à nous indiquer clairement l'endroit où nous avions été tout le temps. » (*The Blue and Brown Books,* p. 41.)

Le concept primitif inanalysé de la trisection de l'angle laissait ouverte la possibilité d'une construction avec la règle et le compas, que l'analyse de ce concept exclut. Que la trisection de l'angle avec la règle et le compas ne soit pas possible, cela prouve en un certain sens que nous ne pouvions pas la chercher (cf. *Philosophische Bemerkungen,* p. 177). Nous pouvions seulement tâtonner au hasard et sans aucun but *réel* dans un certain secteur. C'est dire qu'une fois la topographie fixée par la démonstration d'impossibilité, il devient difficile de dire où nous nous trouvions exactement au départ et dans l'intervalle. Et il ne nous est cependant pas possible de ne pas reconnaître la démonstration comme constituant la solution de notre « problème » et le nouveau concept comme exhibant de façon claire et définitive le contenu de signification que l'ancien indiquait confusément. Un peu comme lorsqu'après avoir cherché longuement le mot approprié à notre pensée, nous nous sentons soudain obligés d'admettre : « C'est cela que je voulais dire ! », bien qu'il soit, dans la plupart des cas, impossible de dire que nous avons comparé et identifié ce que nous avions en tête (« before our mind »), ce que nous *voulions* dire, avec ce que dit le mot choisi.

L'expédition mathématique est nécessairement inspirée et guidée par une certaine idée que nous nous faisons d'un espace à explorer ; mais si nous nous interrogeons après coup sur ce qu'était cette idée, il se peut que nous soyons incapables d'en dire quoi que ce soit d'intéressant, cela d'autant plus que la démonstration peut avoir eu pour résultat d'exclure précisément la façon de se représenter les choses à laquelle nous étions primitivement enclins. Wittgenstein nous invite parfois à considérer la démonstration d'une proposition mathématique comme une *analyse* de cette proposition (cf. *ibid.,* pp. 179, 192). Or si l'analyse en question ne dévoile pas, mais *construit* le sens, de quelle nature est le lien obscur qui rattache la proposition analysée (démontrée)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la proposition à analyser (à démontrer) ? Cela nous ramène exactement à la question (2) ci-dessus ; mais celle-ci prend une acuité tout à fait particulière dans le cas où nous sommes partis d'une idée radicalement fausse : si la proposition mathématique fausse décrit un état de choses non pas seulement inexistant, mais logiquement impossible, c'est-à-dire ne décrit aucun état de choses, et si, comprendre une proposition, c'est avoir une idée de ce qui « serait le cas » si elle était vraie, comment pouvons-nous la comprendre ? Si p est une proposition mathématique fausse, la démonstration de sa fausseté est une démonstration du fait qu'*en un certain sens* nous n'avons pas pu penser p. Pourtant il semble bien que nous ayons dû le faire si nous avons supposé p, par exemple pour effectuer une réduction à l'absurde [21]. « Ici, écrit Frege à propos de la démonstration indirecte, la connaissance de la vérité s'opère précisément grâce à la compréhension d'une proposition (Gedanke) fausse : « Supposons que a ne soit pas égal à b ». Aussitôt un débutant se dit : « Quelle absurdité ! je vois bien que a est égal à b ». Il confond l'absence de signification d'une proposition avec la fausseté du contenu de signification propositionnel qui y est exprimé [22]. »

Pour Wittgenstein, la difficulté que nous venons d'évoquer montre en fait simplement à quel point ce que nous appelons « supposition » en mathématiques est différent d'une supposition au sens courant du terme. Lorsque nous supposons qu'il existe deux entiers relativement premiers a et b tels que $a^2 = 2b^2$, nous n'avons aucune représentation d'un état de choses possible correspondant à cette supposition. Comme le dit Wittgenstein, dans un passage cité par Alice Ambrose, nous supposons simplement que nous sommes en possession d'une démonstration, et ce qui vient après a en partie pour fonction d'expliciter le contenu de notre supposition [23]. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de considérer que la réduction à l'absurde fait apparaître comme inconcevable quelque chose que nous avons dû cependant concevoir : « ...Si je dis, supposez qu'il y ait une démonstration du fait que les choses sont telles et telles, je n'ai rien du tout. Ce qui vient

21. Cf. Alice Ambrose, *Self-Contradictory Suppositions*, Mind, vol. LIII, n° 209 (1944) ; reproduit dans *Essays in Analysis*, pp. 26-39.
22. *Die Verneinung*, in *Logische Untersuchungen*, p. 56.
23. Cf. Alice Ambrose, *ibid.*, p. 33.

après cela, et ce que je dis alors, représentent tout ce en quoi consiste la supposition. » Mais ce qui est vrai de la supposition contraire aux faits l'est aussi nécessairement de la supposition conforme aux faits : nous avons devant nous, dans l'un et l'autre cas, une expression verbale ou écrite qui est indiscutablement « comprise », et cependant aucune idée de sa signification, c'est-à-dire de son usage. Si « p » exprime une proposition mathématique qui n'est ni démontrée ni réfutée, c'est-à-dire que nous pouvons supposer vraie ou fausse, il faut admettre que « p » est pour nous une expression parfaitement douée de sens, bien que nous ne sachions pas si cela a un sens de dire que p.

(4) Comment peut-il y avoir deux démonstrations différentes de la même proposition ? Il arrive à Wittgenstein de nier que cela soit possible : « Il ne peut y avoir deux démonstrations indépendantes de la même proposition. » (*Philosophische Bemerkungen*, p. 184) ; et également de considérer l'objection comme peu sérieuse : « Il serait naturellement dénué de sens de dire qu'*une* proposition ne peut pas avoir plusieurs démonstrations — car nous nous exprimons précisément de cette manière. Mais ne peut-on pas dire : *Cette* démonstration montre que l'on obtient... lorsque l'on fait *cela* ; l'autre démonstration montre que l'on obtient comme résultat cette expression lorsque l'on fait autre chose ? » (BGM, II, 58).

Pour prendre un exemple extrême, la phrase « $\pi \neq \frac{355}{113}$ » n'exprime pas du tout la même proposition mathématique pour celui qui a vérifié par le calcul que $\pi = 3{,}1415926...$ et $\frac{355}{113} = 3{,}1415929...$, et celui qui sait qu'elle est nécessairement vraie parce qu'il a démontré que π est un nombre transcendant. Un processus mathématique réglementaire ne nous convainc pas seulement de son résultat, mais également de quelque chose dont rien d'autre ne saurait nous convaincre, à savoir de la possibilité de parvenir à ce résultat par l'itinéraire qu'il exhibe ; et, si le résultat de la démonstration consiste plutôt dans l'existence de cet itinéraire que dans son point d'aboutissement, *toute* démonstration nouvelle apporte une contribution positive au développement des mathématiques, parce qu'elle établit une connexion qui n'exis-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tait pas auparavant (cf. *ibid.*, II, 60). Cependant, d'un autre côté, il est évident que nous ne pouvons pas écarter complètement la représentation de points déterminés vers lesquels convergent éventuellement plusieurs chemins. Mais « il ne suffit pas que deux démonstrations se rencontrent dans le même signe propositionnel ! Car comment savons-nous que ce signe dit les deux fois la même chose ? Cela doit ressortir d'autres connexions ». (*Ibid.*, II, 62.) Et l'on peut imaginer les deux démonstrations rendues à une totale indépendance mutuelle par la disparition de leur environnement habituel, de l'univers de pensée et de pratiques dans lequel nous les situons et les relions d'ordinaire (cf. *ibid.*, V, 7).

IV, 4. Pour résoudre la difficulté représentée par la question (2), Alice Ambrose suggère que Wittgenstein pourrait avoir voulu avant tout attirer l'attention sur une catégorie particulière de « démonstrations » qui, tout en ayant l'air d'établir la *vérité* d'une proposition, se proposent en réalité bel et bien de donner un *sens* à une expression. Il en est ainsi en mathématiques dans le cas de certaines propositions qui sont admises moitié par convention (nous disons aussi « par définition ») et moitié par raison, comme par exemple la proposition « $a^\circ = 1$ ». Les justifications que l'on invoque habituellement dans ce dernier cas ne prouvent pas exactement *que* $a^\circ = 1$, mais ont pour but de donner un sens acceptable à a^n pour $n = 0$ [24].

Ce genre de procédure fournit peut-être une illustration exemplaire de ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il affirme que la démonstration nous amène à prendre une décision, la décision d'accepter une certaine formation de concept. Mais, comme le remarque elle-même Alice Ambrose, à côté de démarches pseudo-démonstratives ou partiellement démonstratives qui enveloppent en réalité des innovations linguistiques plus ou moins apparentes, une majorité de procédures mathématiques donnent l'impression d'expliciter simplement les conséquences irrécusables d'un usage rigoureusement déterminé, sans solliciter de notre part aucune sanction particulière. Or Wittgenstein soutient, qu'on le veuille ou non, que la démonstration a *toujours* pour but et pour résultat de nous proposer une certaine modification de notre « grammaire »

24. Cf. Alice Ambrose, *Proof and the Theorem Proved*, pp. 20-22.

et une certaine réforme de nos usages linguistiques. Même dans le cas des procédures strictement déductives, l'auteur des *Remarques sur les fondements des mathématiques* ne consent pas à admettre que nous ne faisons rien de plus qu'exhiber quelque chose qui était déjà là et que nous ne pouvons pas refuser, parce qu'en fait nous l'avions déjà admis. L'*a priori* mathématique, que Wittgenstein se représente, de façon plus ou moins kantienne, comme une sorte de morphologie pure de la représentation, n'est pas constitué d'un ensemble de données initiales dont les implications logiques demanderaient à être dégagées progressivement : il ressemble bien davantage à un organisme dont le développement incessant fait apparaître des caractéristiques qui ne sont en rien préformées et que nous ne pouvons réellement anticiper .

Il y a , semble-t-il, une différence de nature — sur laquelle Wittgenstein insiste lui-même tout particulièrement — entre la démarche mathématique qui consiste à démontrer à partir des axiomes de la géométrie euclidienne que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits et celle qui a consisté dans l'introduction des nombres imaginaires, par exemple. Pourtant, dans les deux cas, la « nouveauté » est quelque chose qui doit être accepté et intégré à notre univers mathématique. Et Wittgenstein a tendance à considérer que nous ne pouvons pas savoir si nous serions disposés à accepter quelque chose avant de l'avoir eu sous les yeux. Dans *What is Cantor's Continuum Problem ?* Gödel déclarait que, dans l'utilisation qui est faite des ensembles par les mathématiques, « les concepts et les théorèmes de la théorie des ensembles décrivent une réalité bien déterminée, dans laquelle la conjecture de Cantor doit être vraie ou fausse » et que, par conséquent, « le fait qu'elle soit indécidable à partir des axiomes qui sont admis aujourd'hui ne peut vouloir dire qu'une chose, c'est que ces axiomes ne renferment pas une description complète de la réalité en question [25] ».

Si l'indépendance de l'hypothèse du continu venait à être démontrée (comme elle l'a été depuis, en 1963) la question soulevée par cette hypothèse ne cesserait nullement d'être douée de sens (cf. *ibid.*, pp. 270-272) et, si l'on peut dire,

25. *What is Cantor's Continuum Problem ?* version revue et augmentée d'un article paru en 1947 dans The American Mathematical Monthly, publiée dans Benacerraf et Putnam (eds.) *Philosophy of Mathematics*, pp. 258-273 (cf. pp. 263-264).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'histoire ne serait pas finie pour autant. Mais plutôt que de dire que nous continuerions à chercher si l'hypothèse du continu est vraie ou fausse, il vaudrait mieux dire, d'un point de vue wittgensteinien, que nous continuerions (sans doute) à chercher des raisons de l'admettre ou de la rejeter. Certaines considérations (par exemple une démonstration effectuée à partir d'un autre système d'axiomes) pourraient nous amener un jour à admettre comme « vrai » que $2^{\aleph_0} = \aleph_1$. Mais c'est précisément parce que nous ne pouvons pas savoir *a priori* si de telles considérations existent ni ce qu'elles pourraient être que nous avons tort de considérer que la question peut et doit être tranchée par la reconnaissance de ce qu'il en est « en réalité ».

5. La compétence, l'usage et l'usage de la compétence(*)

> « Assurément tu *maîtrises* ce langage — dans lequel il y a aussi ces autres phrases dont il est question — mais est-ce que cette maîtrise que tu as est quelque chose qui « *se passe* » pendant que tu prononces la phrase ? »
>
> WITTGENSTEIN,
> *Investigations philosophiques*, § 20.

Dans un article bien connu, consacré à la discussion d'un certain nombre de questions théoriques pendantes considérées comme préjudicielles en linguistique [1], Chomsky fait figurer, aux côtés de Bloomfield et de Quine, le second Wittgenstein comme un des représentants les plus caractéristiques de la conception dite « taxinomique-behavioriste » de la nature du langage, conception qui est récusée catégoriquement au profit d'une autre, diamétralement opposée sur tous les points en litige, et qualifiée de « humboldtienne ». Chomsky évoque notamment un passage du *Cahier bleu* [2] dans lequel Wittgenstein dénonce précisément la liaison nécessaire qui existe, de son point de vue, entre le présupposé, que nous pouvons à notre tour appeler « humboldtien », de la présence dans le sujet parlant du système virtuel tout entier de la langue avec son organisation générative éventuelle, comme seule explication adéquate de la perfor-

(*) Ce texte est une version légèrement remaniée d'un exposé que nous avons fait au colloque Wittgenstein d'Aix-en-Provence (juillet 1969) sous le titre « La notion de " grammaire " chez le second Wittgenstein » et qui a été publié dans la Revue internationale de Philosophie, n° 88-89 (1969).

1. *Current Issues in Linguistic Theory* in FODOR and KATZ (editors), *The Structure of Language*, Prentice-Hall, Inc., 1964 ; cf. p. 60.

2. Nous utiliserons les abréviations suivantes : T (= *Tractatus logico-philosophicus*), P. U. (= *Philosophische Untersuchungen*), BGM. (= *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*), BB. (= *The Blue and Brown Books*), Z (= *Zettel*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mance linguistique singulière, et le mentalisme de type classique : « ... La phrase n'a de sens que comme élément d'un système de langage ; tout comme une expression singulière à l'intérieur d'un calcul. Dès lors nous sommes tentés d'imaginer ce calcul, pour ainsi dire, comme un arrière-plan permanent pour chaque phrase que nous prononçons, et de penser que, bien que la phrase, en tant qu'écrite sur une feuille de papier ou parlée, se trouve isolée, dans l'acte mental de la pensée le calcul est là — tout en bloc. L'acte mental semble effectuer d'une façon miraculeuse ce qui ne pourrait être effectué par aucun acte de manipulation de symboles. Or quand la tentation de penser que, dans un certain sens, le calcul tout entier doit être présent au même moment disparaît, il n'y a plus aucun intérêt à *postuler* l'existence d'une espèce particulière d'acte mental qui coure tout le long de notre expression. » (BB., p. 42.)

A la conception taxinomique-behavioriste, les théoriciens de la grammaire générative reprochent essentiellement, comme on sait, son incapacité à rendre compte d'un des acpects les plus spectaculaires et les plus fondamentaux de la compétence linguistique du sujet normal : l'aptitude à percevoir et à comprendre immédiatement, à émettre spontanément et, en outre, à repérer, le cas échéant, comme grammaticalement déviantes, un nombre infini de phrases dont la plupart n'ont jamais été prononcées ni entendues par lui auparavant. Il est intéressant de rappeler que ce fait majeur, dont l'explication semble s'imposer aujourd'hui aux théoriciens de la linguistique comme une tâche primordiale, fournissait à Wittgenstein, à l'époque du *Tractatus,* un de ses arguments les plus sérieux en faveur de la théorie qui attribue au langage une forme de représentativité « picturale ». « Il appartient à l'essence de la proposition de pouvoir nous communiquer un sens *nouveau* » (T., 4.027), et cette capacité spécifique ne peut être fondée que sur la propriété interne qu'elle a d'être une configuration représentative d'un état de choses possible dont elle affirme ou nie l'existence [3].

3. Schlick (*Gesammelte Aufsätze* 1926-36, p. 153, sqq.) souligne que la caractéristique essentielle du langage consiste dans le fait que nous pouvons savoir quel fait est exprimé par une proposition particulière même si nous n'avons jamais rencontré auparavant cette proposition ni eu connaissance du fait qu'elle exprime. Comme le faisait Wittgenstein dans le *Tractatus,* il rend compte de cette possibilité en invoquant un *ordre logique* ou une

On pourrait croire qu'une fois abandonnées les thèses fondamentales de son premier ouvrage et, en particulier, la conception de la langue comme image de la réalité, Wittgenstein s'est préoccupé de trouver une autre explication à ce qui, de toute évidence, n'a pas cessé de lui apparaître comme un fait capital de la pratique linguistique courante. En réalité, et bien que cette affirmation simplifie peut-être abusivement son comportement philosophique, on peut dire que le second Wittgenstein n'était nullement à la recherche de solutions nouvelles à des problèmes anciens, c'est-à-dire de termes nouveaux pour rendre compte de phénomènes demeurés préoccupants, mais soucieux au contraire de diagnostiquer en toute occasion dans la tentation et la prétention de « rendre compte » de quoi que ce soit la maladie philosophique par excellence.

Le théoricien de la grammaire générative affirme précisément que le comportement linguistique usuel ne peut, à cause de son aspect essentiellement « créateur », être *expliqué* en termes de conditionnement, d'association, de projection « analogique », de généralisation, etc., bref, dans les termes d'une théorie empiriste de l'apprentissage, et que l'utilisation infinie qui est faite de moyens finis, le fait que le sujet parlant sait et sait faire beaucoup de choses qu'il n'a pas apprises, impliquent de sa part la maîtrise de processus récursifs susceptibles d'engendrer un ensemble infini de phrases et de leur faire correspondre automatiquement des descriptions structurales. Ici le profane est tenté d'objecter naïvement (et il est essentiel, du point de vue du second Wittgenstein, de considérer de cette façon les suggestions philosophiques que les spécialistes font à propos de leur spécialité) qu'en raison de la liaison étroite qui existe entre les deux idées de récursivité et d'engendrement mécanique, le modèle proposé pour la compétence linguistique du sujet n'est à première vue pas particulièrement adapté à sa fonction, qui est précisément de rendre compte de la dimension « créatrice » de cette compétence. D'une machine susceptible de faire passer un test de bonne formation aux mots d'une langue symbolique ou d'engendrer

structure commune à la proposition et au fait : nous comprenons la proposition nouvelle parce que nous *voyons* en quelque sorte en elle la structure du fait qu'elle représente. La réponse de Schlick et celle de Wittgenstein sont commentées et critiquées par F. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*. Macmillan, London, 1965, chap. XV.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les théorèmes d'un système formel, par exemple, nous ne serons généralement pas tentés de considérer qu'elle a un comportement « créateur » au sens usuel du terme et dire que les règles de réécriture d'une grammaire syntagmatique correspondent à des algorithmes relativement simples revient en un sens uniquement à mettre en relief l'aspect mécanique, ou tout au moins partiellement mécanisable, de certains processus implicites de formation et d'analyse structurale. C'est que l'aspect créateur dont il s'agit ici n'est précisément pas autre chose que l'aspect d'extension automatique à l'infini, alors que Wittgenstein, pour sa part, récuse le modèle mécanique, non seulement à propos du langage usuel, mais également à propos des langues symboliques de type mathématico-logique, au nom de la créativité des phénomènes linguistiques entendue dans un tout autre sens. Dans l'entreprise qui aboutit, de façon assez paradoxale, à une relative déshumanisation du fait linguistique, on peut peut-être reconnaître, du point de vue du philosophe qui nous occupe présentement, les effets cumulés de deux assimilations erronées : l'une qui consiste à confronter, d'une manière générale, la langue familière au « modèle » d'une langue symbolique artificielle et à rapprocher en particulier le problème de la « grammaticalité » dans le cas de la première de celui de la « bonne formation » dans le cas de la seconde ; l'autre qui consiste dans l'introduction et la généralisation de la présentation axiomatique, c'est-à-dire, pour Wittgenstein, dans la « mécanisation des mathématiques » (BGM., V, 9). Alors que la perspective de Wittgenstein est résolument finitiste et, si l'on peut utiliser ce mot à propos de la théorie du langage usuel, « intuitionniste », Chomsky et ses disciples veulent avant tout éviter de faire intervenir en chaque cas singulier la libre initiative du sujet parlant.

On peut lire à ce propos sous la plume de Stockwell dans un article au titre significatif : « Le modèle transformationnel de la grammaire générative ou prédictive [4] » : « Un ensemble fini de règles qui énumère un nombre indéfiniment grand de phrases dans un langage est une *grammaire générative*. A la différence des types de grammaire dont la liste est donnée

4. *The Transformational Model of Generative or Predictive Grammar*, in *Natural Language and the Computer*, ed. by P. L. GARVIN, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1963 ; cf. p. 25.

ci-dessus [5], ces grammaires ne laissent pas au lecteur la construction de phrases nouvelles par « analogie » avec celles qui sont citées et analysées. Elles caractérisent explicitement les analogies permises, les régularités que les phrases nouvelles auront en commun avec des phrases anciennes ; elles ne laissent pas la tâche extensionnelle à l'intelligence et à l'intuition du lecteur. » Compte tenu de l'analogie que Chomsky établit lui-même entre les objectifs explicatifs et prédictifs d'une grammaire à l'égard des faits de langage comme faits de la nature et ceux de la physique ou de l'embryologie, par exemple [6], un lecteur empiriste et malveillant pourrait être tenté de lui demander pourquoi la créativité gouvernée par des règles dont la nature en général ne cesse de fournir des exemples éclatants, c'est-à-dire son aptitude à produire indéfiniment des faits nouveaux selon des lois immuables, n'autorise pas à supposer également qu'elle a en quelque sorte « intériorisé » des principes d'uniformité et de récurrence qui font partie de sa « compétence » générale. La tentation existe bien, moins toutefois dans le cas général que dans le cas particulier éminent du phénomène linguistique humain, de prendre ce qui n'est peut-être qu'une hypothèse qui règle notre comportement à l'égard des faits futurs pour une explication de ces faits. C'est ce type d'illusion que le *Tractatus* appelait « la *superstition* » (T., 5.131).

Une idée que Wittgenstein ne cesse de combattre dans des termes qui ne sont évidemment pas ceux qu'utilisent les linguistes actuels est précisément celle qui consiste à se représenter les phrases comme déjà formées et les enchaînements déductifs comme déjà effectués dans une sorte de milieu éthéré plus ou moins mystérieux, celui de la langue par exemple, et comme devant être simplement actualisés dans les instances de parole. Une représentation de ce genre ne constitue pas pour lui une explication, mais simplement une image parasitaire et peut-être une assez bonne illustration de ce qu'il veut dire lorsqu'il caractérise, dans deux remarques lapidaires des *Zettel* (450, 451) l'activité philosophique comme une sorte de gesticulation inadéquate qui accompagne le discours ordinaire. En réalité, ce n'est pas parce que les démarches

5. Il s'agit des grammaires dites « prescriptive », « formaliste » et « notionnelle ».

6. Cf. *Une conception transformationnelle de la syntaxe*, trad. française dans *Langages*, n° 4, décembre 1966, p. 55.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réglementaires sont en quelque sorte déjà faites que nous avons, pour notre part, la certitude absolue de pouvoir continuer, par exemple, une suite de nombres ou une multiplication et que nous pouvons, en ce qui concerne autrui, prédire avec certitude, en vertu de l'entraînement qu'il a subi, la manière dont il procédera, même s'il n'a jamais effectué *cette* démarche déterminée. C'est au contraire parce que nous avons la certitude en question que nous sommes tentés de croire que les démarches réglementaires sont, d'une manière ou d'une autre, déjà faites, un peu comme lorsque nous écrivons sous la dictée. Nous avons affaire là à une *image* (Bild) naturelle, mais dangereuse, pour un fait important, mais sans mystère (cf. BGM., I, 22).

Comme on l'a déjà fait observer, personne n'a en un sens autant insisté que Wittgenstein sur la créativité du processus d'obéissance à la règle, c'est-à-dire, en l'occurrence, sur le fait qu'il y a loin entre l'instruction et l'exécution et, plus généralement, entre le paradigme et l'exemplaire : « « Entre l'ordre et l'exécution il y a une faille. Il faut qu'elle soit comblée par l'acte de compréhension.

C'est seulement lorsqu'intervient l'acte de compréhension qu'il est dit que nous devons faire CELA. « L'*ordre* — ce ne sont en fait que des sons, des traits de plume. » (P. U., I, 431.) « Nous pourrions dire également, lit-on dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques :* Lorsque nous *suivons* les lois d'inférence (règles d'inférence), il y a toujours également dans le fait de suivre (*in einem Folgen*) un acte d'interprétation (*ein Deuten*). » (BGM., I, 114)[7]. Nous sommes ici aisément tentés de confondre deux processus très différents : un processus de simple reproduction au sens matériel du terme, comme par exemple celui qui consisterait à recopier une suite de nombres déjà écrite ou même, de façon

7. Cette chose que nous pouvons dire et que nous disons effectivement est en fait à l'origine d'une illusion philosophique que Wittgenstein combat par ailleurs (la citation des *Investigations philosophiques* rapporte les paroles de l'interlocuteur fictif avec lequel Wittgenstein dialogue à l'occasion dans cet ouvrage). Nous avons le sentiment que le sens de l'ordre reste toujours inexprimé, qu'il faudrait en quelque sorte une nouvelle flèche pour interpréter la flèche, nous certifier qu'elle indique bien cette direction-ci et non pas, par exemple, la direction inverse ; et ainsi de suite. Mais il faut bien qu'à un certain niveau l'injonction soit explicite et se suffise à elle-même. Cf. BB., pp. 33-34. Cependant, d'un autre côté, dire que l'ordre doit être *interprété*, c'est dire simplement qu'il n'entraîne pas son exécution en vertu d'une loi causale, mais en vertu d'une praxis.

plus élémentaire, à en repasser les caractères à la plume pour les épaissir, et le processus qui comporte l'obéissance à des instructions récurrentes, comme par exemple celui qui consiste à écrire la suite des nombres pairs ou à transcrire une suite donnée de nombres de la notation décimale dans la notation binaire. La différence essentielle entre ces deux types de processus réside dans le « faire la même chose », qui n'a pas du tout le même sens ici et là. Dans le premier cas la suite des démarches à effectuer est déterminée en ce sens qu'elles sont effectivement données au préalable, dans le second elle est déterminée uniquement en ce sens que nous avons appris à écrire tous le même nombre lorsque nous appliquons, par exemple, le commandement « + 2 » ou le commandement « élévation au carré » à un nombre donné[8].

De la confusion entre ces deux situations naît l'illusion classique que, dans l'écriture d'une suite de nombres, en tant que celle-ci est, par exemple, récursivement déterminée par les formules : 1) $x_1 = 2$, 2) $x_{n+1} = x_n + 2$, ou d'une suite de formules représentant une déduction correcte, nous opérons en quelque sorte sous la dictée d'une instance mathématique ou logique supérieure, un peu comme les surréalistes prétendaient écrire sous la dictée de l'inconscient, ou encore que nous consultons une sorte de texte intérieur préexistant ou de film, dans lesquels nous *lisons* (ablesen, cfz, 34) les démarches à effectuer, qui relèvent alors de la simple transcription, ce qui explique la certitude que nous avons de pouvoir poursuivre correctement. Particulièrement propre à entretenir cette illusion est la conception ensembliste d'une suite comme une *application* dont l'ensemble de définition est l'ensemble des entiers naturels et dont l'ensemble de valeurs serait en quelque sorte donné d'un coup, par une opération gigantesque, sous la forme d'une infinité d'objets qui, pour employer une expression de Wittgenstein, « reposent dans un tiroir » (P. U., I, 193) d'où nous pouvons en extraire autant que nous voulons.

8. M. Black a souligné avec raison dans la discussion que la rectitude de la copie, de la reproduction matérielle pure et simple, est elle-même en un certain sens une affaire de convention. Mais ce sur quoi Wittgenstein veut insister avant tout, c'est la différence essentielle qui existe entre comparer, par exemple, deux occurrences écrites de la même expression, et « comparer » un paradigme mental avec un exemplaire réel ou la formulation d'une règle recouvrant une infinité de cas avec une action singulière effectuée en application de la règle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein ne cesse, sur ce point, de nous ramener de l'aspect de coexistence des entités à l'aspect de succession temporelle des processus, c'est-à-dire à la pratique concrète des jeux de langage qui sont ici en question. Si nous voulons obtenir d'un sujet convenablement entraîné l'écriture d'un segment initial de longueur indéterminée de la suite des nombres pairs, nous pourrons lui donner, par exemple, sous une forme évidemment moins pédante, un ensemble d'instructions du type suivant : 1) Ecrire le nombre 2, 2) à la suite de tout nombre n déjà écrit, écrire le nombre n + 2, 3) appliquer la règle 2 jusqu'à nouvel ordre. Deux éléments importants sont ici à considérer : d'une part le fait que le jeu, ainsi conçu, ne comporte pas de consigne d'arrêt précise, d'autre part la certitude qu'a le sujet, si l'éducation arithmétique qu'il a reçue est suffisante, de pouvoir appliquer indéfiniment la règle 2 d'une manière correcte. De la conjonction de ces deux éléments naît précisément l'illusion infinitiste de type cantorien. En ce qui concerne le second, Wittgenstein observe qu'à la question de savoir ce que nous devons écrire à la suite de 2004 en vertu du commandement « + 2 », nous pouvons répondre sans la moindre hésitation : « 2006 » ; mais que « le fait que je n'ai aucun doute lorsque la question se présente à moi, ne signifie justement pas qu'elle avait déjà reçu sa réponse auparavant » (BGM., I, 3).

Pour en revenir au problème de la nature de la compétence linguistique, nous pouvons effectivement considérer que le sujet normal a intériorisé une sorte de caractérisation récursive de l'ensemble infini des expressions bien formées (grammaticales) de sa langue. Wittgenstein récuserait probablement cette façon de s'exprimer en faisant remarquer qu'un ensemble inductivement défini d'expressions bien formées ne constitue pas un langage, mais tout au plus une certaine image statique d'un langage. Le problème qui se pose ici est un problème philosophique cardinal auquel le second Wittgenstein a consacré une part considérable de son activité thérapeutique, c'est celui de la réitération, de l'opération qui consiste à « faire la même chose », en tant qu'elle se distingue de la copie ou du décalque purs et simples. La question : comment *savons-nous* que, dans la continuation de la suite des nombres pairs, nous devons écrire, après 2004, 2006, et non pas 2008 ? est analogue à la question : comment *savons-nous* que cette couleur est rouge ? (cf. BGM., I, 3). Le problème posé par les procédures récurrentes est d'abord celui de la « reconnaissance », de l'identification d'un objet ou d'une démarche singuliers comme exemplaires d'un paradigme « grammatical », dans le sens tout à fait général que Wittgenstein donne au mot « grammatical » ; et il se pose évidemment déjà, non seulement à propos de l'écriture de la suite constante : 2, 2, 2..., mais encore à propos de n'importe quelle application singulière d'une règle, puisque nous devons faire, dans le cas précis, « la même chose » que ce que dit la règle. La position bien connue de Wittgenstein sur ce point consiste à soutenir que les critères de l'identité dans un cas singulier ne sont précisément pas autre chose que les critères de l'application correcte de la règle dans ce cas. Utilisées pour juger la performance de quelqu'un qui, dans le jeu de langage précédent, écrit normalement 2006 après 2004, les deux expressions « Il a fait la même chose » et « Il a suivi la règle » sont rigoureusement synonymes.

Une question insidieuse que se pose ici Wittgenstein est la suivante : à quoi nous sert de savoir *avant,* en un sens quelconque du mot « savoir », ce que nous aurons à faire plus tard dans un cas concret ? Qu'est-ce qui nous garantit que nous *saurons* quoi faire de ce *savoir* le moment venu ? Si l'automobiliste sait ce qu'il doit faire en ce sens que, d'une part il sait conduire, d'autre part il a repéré son itinéraire sur un plan, il reste précisément à savoir ce qu'il fait de ce savoir au carrefour. Une question analogue se pose à propos du sujet parlant, dans la mesure où, comme le soulignent les intéressés eux-mêmes, le modèle qu'il s'agit de construire est un modèle de sa compétence, c'est-à-dire de sa maîtrise de la langue, et non de sa performance, c'est-à-dire de ses productions linguistiques effectives. Dans ces conditions, la grammaire générative aurait, du point de vue de Wittgenstein, le tort de vouloir répondre d'avance à des questions qui resteront entières, en ce sens qu'elles n'ont d'existence réelle que sur le moment. C'est d'ailleurs exactement le genre de reproche que Wittgenstein fait à la métamathématique considérée par rapport à la praxis mathématique concrète.

Cette position déconcertante et les attaques qu'elle vaut parfois à Wittgenstein de la part des linguistes et des logiciens, s'explique évidemment en grande partie par le fait que, même dans le cas du discours mathématique, il ne s'intéresse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pratiquement jamais aux aspects proprement formels du langage en question, mais se préoccupe au contraire essentiellement de dénoncer les illusions philosophiques qui naissent de l'habitude fâcheuse que l'on a de le considérer en dehors du contexte concret et familier de son utilisation. Pour lui une « grammaire » représente nécessairement beaucoup plus qu'un système de réglementation formel de la parole et de l'écriture, elle est une institution qui régit tous les aspects interdépendants d'un même comportement social et ce que Wittgenstein appelle la « grammaire » d'un mot, par exemple, ce sont toujours les règles de son usage *effectif* dans un jeu de langage particulier. Entre autres métaphores significatives, il utilise à ce propos assez fréquemment celles de la *vie* et du *flux* du langage. La première n'a évidemment pas grand-chose à voir avec la métaphore organiciste des théoriciens romantiques du langage, elle signifie simplement que les phénomènes linguistiques en général et, pour prendre un exemple significatif, les techniques mathématiques en particulier, sont des manifestations dynamiques privilégiées de l'existence collective. La seconde a pour but d'attirer l'attention sur le fait qu'il se passe quelque chose dans la parole, alors, pourrait-on dire, qu'il ne se passe à proprement parler rien dans la langue : « La conversation, l'application et l'interprétation des mots s'écoulent comme un fleuve, et c'est seulement dans le flot que le mot a sa signification » (Z., 135) ; ou encore : « C'est seulement dans le flux de la pensée et de la vie que les mots ont une signification » (*ibid.*, 173). Autrement dit, c'est seulement lorsqu'on le considère comme une abstraction que le langage possède unité et systématicité. Dans la réalité il n'y a que la variété indéfinie des jeux de langage et des situations linguistiques singulières.

L'origine implicite d'un certain nombre de méprises concernant les idées du second Wittgenstein sur les problèmes précédemment évoqués est à chercher dans ce que Putnam a appelé, à propos de l' « hypothèse d'innéité » de Chomsky, l'argument « Quoi d'autre ?[9] » : qu'est-ce qui peut bien

9. Cf. *The « Innateness Hypothesis » and Explanatory Models in Linguistics*, Synthese, vol. 17, n° 1, mars 1967, p. 15.

rendre compte de l'aisance et de la rapidité avec lesquelles le langage est acquis, même par les sujets les moins intelligents, sinon une sorte de programmation spécifique préalable du cerveau humain ? Traditionnellement les philosophes se sont fait une sorte d'obligation professionnelle de ne jamais récuser un certain type d'explication sans en proposer immédiatement un autre pour le remplacer. Comme le leur reprochait déjà Wittgenstein à l'époque du *Tractatus*, ils ont constamment refusé les réponses, mais rarement les questions. Ce n'est pas ainsi qu'en use Wittgenstein, pour qui les dires du philosophe n'ont rien à voir avec des affirmations ou des dénégations théoriques, mais doivent concerner uniquement des choses évidentes et que personne ne peut lui refuser. « On court toujours le risque en philosophie d'enfanter un mythe du symbolisme ou un mythe des processus mentaux. Au lieu de dire simplement ce que chacun sait et ne peut pas ne pas accorder » (*Z.*, 211).

De ce que Wittgenstein nie, non pas l'existence de processus conscients, mais la nécessité pour eux de s'interposer dans tous les cas entre l'expression linguistique et la réalité, on conclut à tort qu'il adhère implicitement au behaviorisme comme position théorique. De sa polémique contre le platonisme mathématico-logique, on extrait un peu hâtivement une forme originale et particulièrement destructrice de conventionalisme. Qu'est-ce, en effet, qui peut rendre compte de la nécessité absolue des enchaînements dans le calcul ou la démonstration, une fois abandonnée l'interprétation réaliste, si ce n'est une sorte de contrat implicite dont l'exécution ne souffre aucune fantaisie ? Pourtant Wittgenstein rejette, semble-t-il, une fois pour toutes les explications de type conventionaliste lorsqu'il dit que la concordance que nous observons ne provient pas d'une sorte de charte mentale, qu'elle n'est pas dans les façons de penser, mais dans les actes, dans la pratique linguistique ou autre, c'est-à-dire dans la « forme de vie » (cf. P. U., I, 241), et que le dernier mot ne peut être que : « C'est tout simplement ainsi que j'agis » (P.U., I, 217) ou : « C'est ainsi que nous en usons » (BGM., II, 74). Sans doute Wittgenstein dit-il aussi que « le fondement de toute explication est le dressage (*die Abrichtung*) » (*Z.*, 419). Mais c'est précisément une manière de dire qu'il n'y a pas l'ombre d'une explication au sens philosophique du terme et qu'il est vain de retarder le moment où notre bêche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se heurte, comme il le dit, au « roc dur » de la simple constatation. C'est un fait que nous procédons tous de la même manière dans la continuation d'une suite déterminée de nombres ; mais nous n'utilisons, pour savoir ce qui est « le même » et ce qui ne l'est pas, aucun critère particulier (cf. BGM., V, 33), car il n'y en a pas, comme l'indique notre argument ultime, qui n'en est précisément pas un : « Mais tu vois bien que... » (cf. P.U., I, 185, 231).

Un problème particulièrement délicat se pose, chez le second Wittgenstein, à propos de deux séries d'affirmations apparemment incompatibles concernant le processus d'obéissance à la règle. D'un côté, Wittgenstein dit, à propos de la continuation de la suite des nombres pairs, qu'au lieu de dire qu'une intuition est nécessaire en chaque point, il serait peut-être plus exact de dire qu'une nouvelle décision est nécessaire en chaque point (cf. P.U., I, 186) ; de l'autre, il souligne à maintes reprises que nous ne faisons pas le moindre choix, que nous suivons la règle aveuglément (cf. *ibid.*, I, 219) et que nous n'avons même pas de concept clair de ce que pourraient être une autre interprétation de la règle et un résultat contraire (cf. par exemple BGM., III, 29), précisément parce que la représentation d'une déviation systématique est en fin de compte celle d'une forme de vie systématiquement différente et qu'une telle représentation est exclue par notre « grammaire ». Pour mesurer le chemin parcouru depuis le *Tractatus* sur un point à première vue particulièrement défavorable, celui de la déduction logique, on peut comparer ce que Wittgenstein en dit dans les *Investigations philosophiques* et les *Remarques sur les fondements des mathématiques* avec la proposition 5.123 du *Tractatus* : « Si un Dieu crée un monde dans lequel certaines propositions sont vraies, il crée de ce fait également déjà un monde dans lequel toutes les propositions qui en sont les conséquences sont vraies (stimmen). Et pareillement il ne pourrait point créer un monde dans lequel la proposition 'p' soit vraie sans créer la totalité de ses objets. »

A cette conception « leibnizienne » du rapport de la proposition à ses conséquences logiques, Wittgenstein oppose, dans les ouvrages de sa seconde période, une critique du fondement de la déduction qui est assez comparable à la critique malebranchienne et empiriste de la notion traditionnelle de causalité : nous n'observons jamais de connexions causales, mais

simplement des consécutions qui se répètent. La question que se pose Wittgenstein est précisément la suivante : qu'est-ce qui subsiste de la fameuse opération de déduction lorsqu'on en a retiré le simple fait d'écrire une formule déterminée après une autre dans une suite conformément à une règle ? On peut dire en gros que la stratégie de Wittgenstein consiste sur ce point à ramener le mot « suivre » (*folgen*) de son sens technique (logique) à son sens familier : « 'Oui, je comprends que cette proposition suit de celle-ci'. — Est-ce que je comprends *pourquoi* elle suit, ou bien est-ce que je comprends seulement *qu'*elle suit » ? (BGM., I, 145) ou encore : « 'Mais nous déduisons (*folgern*) tout de même bien cette proposition-ci de celle-là parce qu'elle suit (*folgt*) effectivement (*tatsächlich*) ! Nous nous persuadons tout de même bien qu'elle suit'. — Nous nous persuadons que ce qui est écrit ici suit de ce qui est écrit là. Et cette proposition est employée *temporellement* » (*ibid.*, I, 23).

Le supplément que nous sommes tentés d'évoquer ici, en sus de l'écriture effective des formules à la suite les unes des autres selon un paradigme déductif, est une sorte de processus occulte dans lequel s'actualiseraient en quelque sorte des enchaînements préexistants. Nous n'avons le droit de déduire que ce qui est effectivement déductible, nous ne pouvons inférer logiquement d'une proposition donnée autre chose que ses conséquences « réelles » : d'où l'idée d'une « structure logique » (cf. BGM., I, 8) du monde, extraordinairement impérieuse, dont l'entendement pur enregistrerait pour ainsi dire les directives implacables. Ici Wittgenstein s'en prend au conventionalisme classique, coupable de remplacer subrepticement le platonisme des entités par une sorte de platonisme des opérations, en posant en principe que la compréhension des instructions donne d'un coup la totalité des applications correctes : « 'De 'tous', s'il est entendu *de cette façon*, doit bien suivre *cela*'. — S'il est entendu *de quelle façon ?* Interroge-toi sur la question de savoir comment tu l'entends. Ici il te vient à l'esprit peut-être encore une image — et c'est tout ce que tu as. — Non, cela ne *doit* pas (es *muss* nicht) — mais cela *suit* (es *folgt*) : Nous *effectuons* cette transition » (BGM., I, 12). Ce n'est pas ce que la règle « veut dire » qui détermine ce que nous devons faire, c'est ce que nous faisons habituellement, ce qu'on nous a enseigné à faire qui détermine ce que la règle « veut dire », c'est-à-dire ce que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous appelons « suivre la règle » (cf. P.U., I, 190). Ce sont les régularités observables qui font en quelque sorte exister la règle, et non l'inverse.

A propos des règles d'inférence utilisées par exemple dans les *Eléments* d'Euclide ou dans les *Principia Mathematica,* Wittgenstein va jusqu'à écrire : « ... la règle ne fait réellement que nous informer que dans ce livre seule *cette* forme de passage d'une proposition à une autre est utilisée (c'est pour ainsi dire une information tirée de l'index) ; car la rectitude de la transition effectuée ne peut manquer d'être évidente sur les lieux mêmes ; et l'expression de la « loi logique fondamentale » est alors la *suite des propositions* elle-même » (BGM., I, 20). Cette remarque ne doit évidemment pas être interprétée comme une allusion au caractère relativement implicite des règles d'inférence dans les *Principia Mathematica.* Elle est destinée à combattre l'illusion classique que nos *règles* de déduction ont besoin d'être « fondées » sur des *lois* logiques universelles, et que l'énoncé des règles en tête d'un système formel lance en quelque sorte la déduction comme un wagonnet sur ses rails, alors qu'il faudrait dire plutôt, selon Wittgenstein : nous appelons dans *ce* jeu *cette* suite d'écritures symboliques une application correcte de la règle de substitution ou du *modus ponems,* par exemple.

Cependant si la proposition : « Je comprends que, dans les *Principia Mathematica,* cette proposition-ci suit de celle-là », est utilisée temporellement, parce qu'elle fait partie d'un jeu de langage qui s'apprend : la lecture du livre en question (cf. BGM., I, 18), le mot « suivre », dans l'énoncé : « Cette proposition suit de celle-là », est employé *intemporellement,* et cela signifie, dit Wittgenstein, que l'énoncé en question n'exprime pas le résultat d'une expérience (cf. BGM., I, 103), mais constitue un paradigme grammatical, tout comme l'énoncé : « Blanc est plus clair que noir ». Le calcul et la démonstration concernent en effet uniquement les *propriétés internes* des structures (cf. BGM., I, 99), c'est-à-dire celles qui sont rigoureusement indépendantes de tout conditionnement extrinsèque, et en particulier de toute séquence événementielle empirique. L'énoncé proprement mathématique est, pour Wittgenstein, ce qui permet de dire, le cas échéant, au terme d'une expérience singulière de calcul : « Il n'est pas possible que je ne me sois pas trompé ». Il en est de même

de la démonstration : elle n'est pas une expérience, mais on peut dire qu'elle nous sert comme image (*Bild*) d'une expérience (cf. BGM., I, 36) ; et la conviction spécifiquement mathématique est la conviction que le procédé dont nous avons vu en quelque sorte le film peut toujours être *effectivement* répété avec le même résultat. Le travail d'une machine sur des nombres inaccessibles n'entraîne pas cette conviction, précisément parce qu'il ne peut servir comme image d'une expérience, mais représente tout au plus une expérience qui dépasse le loisir et les forces de l'homme.

Wittgenstein s'interroge dans des termes particulièrement sibyllins sur la nature et la fonction exactes de l'image que nous formons spontanément d'une sorte de machine mathématique ou logique non limitée dans ses performances, dont on ne sait trop s'il faut dire qu'elle est en repos ou en mouvement perpétuel, et dont il souligne, pour sa part, qu'elle n'est pas une machine, mais « l'image d'une machine » ou un « symbole de machine » (P.U., I, 193 ; BGM., I, 122). Une première remarque à faire concerne le travail présumé de cette machine que l'on peut imaginer poussée par les règles elles-mêmes et obéissant à des lois uniquement mathématiques, et non pas physiques. Mais, dit Wittgenstein, « le travail d'une machine mathématique n'est que l'*image* du travail d'une machine.

La règle ne travaille pas, car tout ce qui arrive selon la règle est une interprétation de la règle » (BGM., III, 48).

La deuxième chose à observer est que la machine mathématique est le symbole de son mode d'action dans un sens ou la description structurale de la machine réelle au repos, par exemple, ne peut absolument pas être le symbole du sien. Wittgenstein ne cesse de rappeler que les enchaînements logico-mathématiques et, par conséquent, les mouvements de la machine symbolique ne sont pas déterminés causalement. Mais cela ne signifie pas qu'ils soient moins rigoureux ; car la machine devrait posséder cette espèce d' « hyperrigidité » qui manque par essence à toutes les machines réelles et qui caractérise précisément les liaisons « grammaticales » (cf. BGM., I, 128). La machine idéale s'oppose donc sur ce point à la machine réelle un peu comme la cinématique, comprise comme une théorie des machines parfaitement rigides, à la mécanique empirique (cf. *ibid.,* I, 121). La dureté du « Muss » logique est comparable à celle d'une image cinéma-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tographique, d'un dessin animé représentant les mouvements d'un mécanisme parfaitement résistant et inflexible, et que nous aurions décidé d'utiliser comme mode de description, quels que soient les faits. On pourrait, il est vrai, également dire, en fonction de cette dernière image, qui revient fréquemment dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques,* que si les connexions et les transmissions grammaticales ne se laissent pas entamer, c'est parce qu'elles n'offrent aucune espèce de résistance, parce que la notion de résistance relative ne s'applique pas du tout à elles. C'est en ce sens que Wittgenstein dit des « propriétés internes » qu'elles sont indestructibles comme la machine construite sur le papier ou encore « inattaquables comme des ombres » (BGM., I, 102).

Le point capital est donc que la suite des mouvements futurs devrait être donnée dans la machine idéale d'une tout autre manière que dans la machine réelle, car elle ne doit pas y être simplement prédéterminée empiriquement. Il faut qu'elle y soit déjà littéralement *présente* sous une forme mystérieuse. La possibilité d'un mouvement donné de la machine n'est pas ici simplement sa possibilité physique ni sa nécessité sa nécessité physique, telles qu'elles découlent, par exemple, de la construction de la machine, de la configuration présente des pièces et des impulsions reçues. Dans le cas de la machine idéale la possibilité du mouvement est une sorte d' « ombre du mouvement » ; mais l'ombre du mouvement ne se rapporte pas au mouvement comme l'image à son objet, car on peut être amené à se demander si ceci est l'image de cet objet ou de celui-là, alors que, comme le dit Wittgenstein, « la possibilité de ce mouvement doit être la possibilité précisément de ce mouvement » (P.U., I, 194). Nous pouvons nous préoccuper de savoir si tel dispositif mécanique, une rotule ou un palier, par exemple, rend possible tel mouvement et, en dernier ressort, l'expérience pourra nous dire si, dans le deuxième cas, les coussinets laissent assez de jeu à l'arbre. Mais l'expérience ne nous dira jamais si *ceci est* la possibilité de ce mouvement-ci ; par conséquent, dirons-nous, ce n'est pas un fait d'expérience. L'image trompeuse qui nous obsède, dans un cas comme celui-là, est celle qui consiste à se représenter l'événement comme déjà présent en coulisse et prêt à entrer en scène le moment venu. Nous avons du mal, dit Wittgenstein, à nous défaire de la comparaison : « Der

Mensch tritt ein — das Ereignis tritt ein » (*Z.,* 59). L'aptitude à une action donnée apparaît comme une sorte d'ombre de l'action réelle, et, de même, le sens de la proposition comme une ombre d'un fait ou la compréhension de l'ordre comme une ombre de l'exécution. Dans l'ordre le fait projette pour ainsi dire son ombre annonciatrice. « Mais, souligne Wittgenstein, cette ombre, quelle que soit sa nature éventuelle, n'est pas l'événement » (*ibid.,* 70).

Lorsque nous spéculons sur les propriétés de la machine symbolique, nous commettons l'erreur d'analyser des expressions innocentes, comme, par exemple, l'expression « possibilité de mouvement », en dehors de leur jeu de langage naturel. C'est ce qui se passe également avec l'affirmation : « Tout se passe comme si nous pouvions saisir d'un coup l'usage tout entier du mot. » On imaginera peut-être ici une sorte d'automate « sémantique », qui serait en réalité un symbole d'automate et dans lequel seraient déjà présents d'une manière étrange tous les emplois futurs du mot. La seule erreur consiste, dit Wittgenstein, dans notre « d'une manière étrange ». Le sentiment d'étrangeté provient de ce que, d'une certaine manière, dans l'acte de compréhension, quelque chose devrait être présent, et pourtant ne l'est pas. Nous disons que nous comprenons indubitablement le mot, et pourtant sa signification est dans son usage, qui n'est pas une réalité circonscrite et actuellement donnée. Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques,* Wittgenstein rapprochait incidemment ce cas de celui des événements du passé, qui sont en un certain sens présents et pourtant ne devraient pas l'être (cf. I, 126). Tout comme l'expression : « L'usage du mot est présent en un sens quelconque dans l'acte plus ou moins instantané de la compréhension », que nous utilisons occasionnellement pour signaler un aspect important de notre comportement linguistique ordinaire, l'expression anodine : « Les événements des années passées me sont présents » peut aisément s'accompagner d'une gesticulation imaginative et verbale désordonnée qui naît pour l'essentiel de l'impossibilité de faire des comparaisons satisfaisantes et de trouver des modèles adéquats (cf. P.U., I, 191, 192). « Les vagues du langage », comme dit Wittgenstein, se lèvent dangereusement lorsque nous ne nous contentons plus de dire : « en un sens *quelconque* », mais commençons à poser des questions comme : « En *quel* sens ? » et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Comme *quoi ?* », qui nous amènent fatalement à isoler de leur entourage normal des expressions usuelles, c'est-à-dire, en somme, à faire de la philosophie.

En ce qui concerne les deux problèmes, évidemment tout à fait analogues, de la continuation correcte d'une suite de nombres et de la continuation correcte d'une démonstration ou d'une déduction, on peut peut-être dire finalement que le but essentiel de Wittgenstein est d'écarter deux modèles inadéquats particulièrement prégnants. D'une part celui de la machine réelle dans laquelle la succession temporelle des mouvements obéit à un déterminisme de type physique ; les opérations d'une calculatrice automatique sont évidemment conditionnées dans ce sens. D'autre part celui de la machine symbolique immobile qui, à la différence du mécanisme empirique, réalise en quelque sorte la coprésence intemporelle de ses mouvements successifs. Peut-être une machine de Turing purement théorique donnerait-elle une idée acceptable de cette seconde machine, en ce sens qu'à la différence de la machine de Turing réalisée, elle n'a pas d'états *physiques* ou *structuraux,* pour reprendre le terme utilisé par Putnam [10], mais seulement des états *logiques* et donc un comportement exclusivement *logique,* mais qui est en réalité l'image d'un comportement. Le modèle de la machine réelle tend à imposer abusivement aux liaisons grammaticales une forme de dépendance par rapport à l'expérience réelle. Celui de la machine idéale nous incite à les faire dépendre d'une expérience idéale, une sorte d'« ultra-expérience », comme le dit Wittgenstein (cf. BGM., I, 8), l'expérience purement intellectuelle d'une réalité « ultra-physique », la réalité logique qui pénètre mystérieusement toute chose.

L'ordre qui nous a été donné ne nous dit de faire quelque chose que dans la mesure où nous le comprenons. Cependant on ne peut certainement pas prétendre qu'un acte mental de compréhension intervient effectivement dans tous les cas entre l'instruction et l'exécution. L'ambiguïté constitutive de l'ordre, en tant que symbole, ne nous semble pouvoir être levée complètement que par la reconnaissance de l'intention précise qu'y a mise son auteur. Mais il faut pourtant bien que ce soit l'ordre lui-même qui ordonne, et non pas

10. Cf. *Minds and Machines,* 1960 ; reproduit dans A. R. ANDERSON (editor), *Minds and Machines,* Prentice-Hall, Inc., 1964 ; voir p. 82.

quelque chose qui y serait intrinsèquement dissimulé. D'où l'idée que la perception visuelle ou auditive de l'instruction, en tant qu'événement matériel, est la *cause* de l'événement postérieur que nous considérons comme une application de l'instruction, bien que nous ne puissions nous donner aucune représentation adéquate de ce type de causalité. Entre la machine qui consulte son programme et le promeneur qui consulte un poteau indicateur il y a à la fois une analogie séduisante et une différence de nature, même si, dans la plupart des cas, le dernier prend « machinalement », comme nous disons, le bon chemin.

Le problème de la pertinence du modèle mécanique se pose aussi bien dans le cas des ordres parlés ou écrits que nous exécutons à chaque instant, et souvent sans y penser, dans la vie courante que dans celui des règles logiques de déduction ou des règles linguistiques. L'idée de la « compétence » linguistique est une image naturelle née d'une certaine attitude que nous avons, dans le comportement linguistique normal, à l'égard de la suite infinie de nos productions potentielles. Cette image est précisément celle d'une machine linguistique complexe dans laquelle serait déjà donnée, d'une manière mystérieuse, la possibilité de toutes les performances futures. C'est en réalité simplement, dirait Wittgenstein, le sentiment de sécurité né de l'entraînement acquis qui induit la représentation d'un « savoir » implicite disposant par avance de tous les cas. Ici s'applique tout particulièrement l'avertissement : « Ne pas pouvoir nous empêcher — lorsque nous nous adonnons à des pensées philosophiques — de dire ceci et cela, être irrésistiblement enclins à dire cela, ne signifie pas être contraints d'*assumer* quelque chose, ou avoir l'intuition immédiate ou le savoir d'un état de choses » (P. U., I, 299).

Notre manière de nous représenter les choses, au sens le plus général du terme, ne saurait être fondée en fin de compte sur autre chose que sur un certain « usage » en vigueur : « Comment sais-je que cette image (Bild) est ma représentation du *soleil ?* — Je l'*appelle* représentation du soleil. Je l'*utilise* comme image du *soleil.* » (BGM., I, 129.) Mais c'est probablement une erreur de croire que la valeur objective de nos « explications » est fondamentalement supérieure à celle de nos représentations : ce qui constitue une explication, c'est essentiellement ce qui est utilisé comme tel. Les raisons

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et les explications que nous donnons sont, dit Wittgenstein, révélatrices de la manière dont nous pensons et vivons. Et la chaîne virtuellement infinie des raisons que nous pouvons exiger aboutit toujours en fait inexorablement à des choses comme l'éducation, l'apprentissage, l'entraînement, le « dressage », etc. C'est à cette raison sans raison que nous reconduit, en un certain sens, inlassablement la philosophie. Et, si elle est possible et nécessaire, c'est parce que nous avons à découvrir, non pas des *raisons* cachées, mais des *faits* patents que nous avions oubliés.

6. Carnap, le langage et la philosophie (*)

Les deux mouvements philosophiques récents connus sous les noms de « néo-positivisme logique » et « philosophie du langage ordinaire » ont, en dépit d'une divergence fondamentale dans le point de vue et dans la méthode, un trait important en commun : la caractérisation des énoncés de la philosophie traditionnelle comme des déviations linguistiques spécifiques et symptomatiques. La thérapeutique proposée est, dans les deux cas, l'*analyse ;* mais elle se ramène, dans le premier, essentiellement à la *traduction* dans un langage plus explicite et plus sûr, alors qu'elle s'identifie, dans le second, avec la simple *description* minutieuse de l'usage linguistique normal [1]. Corrélativement la guérison, attendue par les uns d'une intervention brutale qui ressemble fort à une amputation pure et simple, est davantage conçue par les autres comme l'aboutissement problématique d'une cure lente et précautionneuse. « On ne peut en un certain sens, dit Wittgenstein, jamais en user de façon assez circonspecte avec les erreurs philosophiques, elles contiennent tellement de vérité [2]. » Evoquant la technique thérapeutique de philosophes comme John Wisdom et Gilbert Ryle, Ayer remarque que « le métaphysicien est traité non plus comme un criminel, mais comme un patient : il peut y avoir de bonnes raisons pour lesquelles il dit les choses étranges qu'il dit [3]. »

Ce qui fait que le dialogue entre les néo-positivistes logiques et leurs adversaires métaphysiciens est un dialogue de

(*) Paru dans L'Age de la Science, vol. III, n° 2 (avril-juin 1970).

1. Cf. P. F. STRAWSON, *Construction and Analysis,* in *The Revolution in Philosophy,* by A. J. Ayer, W. C. Kneale, etc., with an introduction by G. Ryle, Macmillan, 1956, pp. 97-110.

2. *Zettel,* § 460.

3. *Logical Positivism,* edited by A. J. Ayer, The Free Press, New York, 1959, Introduction, p. 8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sourds, c'est que les premiers se réfèrent uniquement à la *lettre* et les seconds uniquement à l'*esprit* des textes. Mais cet intérêt caractéristique pour la lettre du message philosophique est très différent de celui de Moore et de ce que pourrait être celui du linguiste. L'originalité de Moore est d'appliquer à certaines propositions philosophiques le procédé polémique qui consiste à les interpréter *littéralement* pour montrer que ce qu'elles disent est évidemment faux, alors que les néo-positivistes entendent montrer qu'elles ne sont pas interprétables, qu'elles ne sont pas des propositions. Moore prend au sérieux la prétention des métaphysiciens à dire quelque chose pour conclure qu'ils disent des choses fausses ; les néo-positivistes prennent au sérieux leur prétention à dire des choses vraies pour conclure qu'ils ne disent rien. Quant aux philosophes du langage ordinaire, ils ne s'interrogent pas tant sur la nature des *propositions* construites par le métaphysicien que sur l'usage qu'il fait de certains *mots* et de certaines *expressions*. Pour eux, le problème philosophique se résout, ou plutôt se « dissout », lorsqu'on en a retracé la genèse linguistique ; mais si l'objectif thérapeutique est difficile à discerner et les effets de la cure difficiles à percevoir, la tâche du philosophe peut, en pratique, se confondre plus ou moins avec celle du linguiste et, plus particulièrement, du lexicographe : la philosophie apparaît comme une sorte de lecture ou de relecture savante du dictionnaire sur des points particuliers. Telle est la signification caricaturale que les adversaires de la philosophie « linguistique » ont, avec un peu de mauvaise foi et quelques bonnes raisons, attribué au fameux slogan du retour à l'usage ordinaire du langage.

Il est clair cependant que le linguiste attentif aux propos des philosophes (traditionnels) n'a pas les mêmes raisons que le philosophe analytique de s'intéresser à des mots et à des phrases isolés et qu'il devrait en principe se sentir davantage concerné par des *textes* et par un *langage*. Il serait évidemment tout à fait naïf de s'imaginer que le philosophe, en tant que tel, construit ses phrases dans une sorte de langue de sa profession, comparable à celle des mathématiciens (ce qu'on appelle communément le « langage philosophique » ressemble extérieurement davantage à une famille d'idiolectes qu'à un véritable langage) ; mais il n'est pas non plus possible de dire du texte philosophique, même dans certains cas

extrêmes, ce que S. R. Levin dit du poème, « qu'il engendre son propre code dont il est l'unique message [4] ». La question de savoir si la fonction du langage philosophique (ou peut-être la fonction philosophique du langage) est, comme on semble l'avoir cru traditionnellement, *référentielle* (dénotative, cognitive) ou au contraire, comme l'ont affirmé les néo-positivistes logiques, uniquement *expressive* (émotive) et quelquefois *poétique* est, de toute évidence, elle-même une question philosophique. Le philosophe de type traditionnel n'est guère disposé à apprendre de la bouche du logicien ou du linguiste ce qu'il fait, peut-être sans le savoir, lorsqu'il prend la parole. Pour ce qui est du linguiste, qui, dans le cas général, ne fait pas partie des destinataires normaux du message philosophique, il peut trouver au corpus des philosophes davantage d'affinité extérieure avec celui d'une science évoluée en raison de sa technicité, de son ésotérisme et de son intention descriptive indiscutable, tout en ayant le sentiment que, par un certain pathos et une certaine aptitude à suggérer et à persuader plutôt qu'à convaincre, il s'apparente davantage en profondeur à celui d'une forme d'expression artistique. L'important pour lui serait de parvenir à le *décrire*, autant que possible sans le juger, comme il le fait pour le corpus commun : en linguistique, il n'y a pas de morale. Pourtant l'idée que la philosophie, ou tout au moins un certain type de philosophie, ne résisterait pas à un examen sérieux de son langage est une idée non seulement fort répandue, mais récurrente dans la tradition philosophique elle-même. Valéry l'a exprimée d'une manière particulièrement brutale lorsqu'il a écrit que « la philosophie, si l'on en déduit les choses vagues et les choses réfutées, se ramène maintenant à cinq ou six problèmes, précis en apparence, indéterminés dans le fond, niables à volonté, toujours réductibles à des querelles linguistiques et dont la solution dépend de la manière de les écrire [5] ».

Mais dire que les querelles philosophiques se ramènent en fin de compte à des querelles purement linguistiques n'est pas dire que l'on doit attendre leur solution de la linguis-

4. *Linguistic Structures in Poetry*, Mouton & Co., The Hague, 1962, p. 41.

5. *Avant-propos à la connaissance de la déesse*, in *Œuvres*, Pléiade, I, p. 1273.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tique. Si la philosophie du langage a fini par remplacer, chez un certain nombre de philosophes modernes, la philosophie tout court, c'est parce qu'on a eu le sentiment que toutes les réponses souhaitables pouvaient être trouvées dans un examen *philosophique* du langage. L'attitude de Carnap, philosophe du langage, se distingue évidemment d'emblée et radicalement de celle du linguiste par la primauté absolue du point de vue normatif sur le point de vue descriptif, la priorité donnée une fois pour toutes à la rectification sur l'observation, puisqu'en dépit d'une évolution continue vers des positions de plus en plus modérées (c'est-à-dire en fait de plus en plus pragmatiques), elle a été constamment inspirée, de façon explicite ou implicite, par une préoccupation dominante, celle de la disqualification de la philosophie de type traditionnel comme discours « cognitif » métascientifique par la *réduction* de ses énoncés à leur sens ou à leur nonsens véritable. On pourrait dire, en utilisant les distinctions tracées par Jakobson [6], que le dernier mot de Carnap concernant le statut du discours philosophique est qu'il a une fonction de communication expressive, poétique ou métalinguistique, dont le propre est de se travestir en une fonction référentielle. La fonction d'information du langage n'est évidemment pas réductible à sa fonction cognitive ; mais la parole philosophique ne nous donne d'information que sur la subjectivité ou l'intersubjectivité humaine, sur son attitude à l'égard de la vie, ses états d'âme ou son langage, c'est-à-dire qu'elle ne nous *dit* à proprement parler rien : « Puisque la science peut en principe dire tout ce qui peut être dit, il ne reste pas de question à laquelle il ne puisse être donné de réponse. Mais, s'il ne reste pas de question théorique, il y a encore l'expérience émotionnelle commune de l'homme, qui est quelquefois génératrice de troubles pour des raisons psychologiques particulières [7]. » En attribuant finalement au discours métaphysique traditionnel, à défaut de signification cognitive, une signification émotionnelle, la philosophie du néo-positivisme logique lui reconnaissait, il est vrai, une réalité objective et une importance pragmatique indiscutables, mais ravalait, pour

6. Cf. *Linguistique et poétique*, trad. française in *Essais de linguistique générale*, Editions de Minuit, 1963, pp. 209-248.
7. Rudolf CARNAP, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 38 (abrégé dorénavant PRC).

ainsi dire, le philosophe, déchu de ses privilèges de théoricien, au rang d'artiste raté. « Les métaphysiciens, a écrit Carnap, sont des musiciens sans talent musical [8]. » On ne peut faire mieux, à ce propos, que de citer encore Valéry : « Le philosophe est, en somme, une sorte de *spécialiste* de l'*universel* ; caractère qui s'exprime par une sorte de contradiction.

De plus cet « universel » n'apparaît que sous forme verbale. Ces deux considérations conduisent facilement à ranger le philosophe dans les « artistes » ; mais cet artiste ne veut pas convenir de l'être, — et là commence le drame, ou la comédie, de la Philosophie.

Tandis que les peintres ou les poètes ne se disputent que le *rang*, les philosophes se disputent l'*existence* [9]. »

I

1. LOGIQUE, GRAMMAIRE, MÉTAPHYSIQUE

La notion de *déviation* linguistique est une notion qui devient, en un sens, plus problématique et, en un autre, plus claire, lorsqu'on abandonne le point de vue prescriptif du grammairien classique, préposé à la sauvegarde d'une institution. Une des difficultés majeures provient alors de ce qu'on ne peut plus en toute rigueur parler de déviation par rapport à des *règles*, mais seulement par rapport à des *régularités* observables. « Les règles, remarque Ziff, ont une importance métathéorique dans la description de structures syntaxiques et sémantiques. Un système syntaxique ou sémantique particulier, constitué par des symboles spéciaux, des axiomes, des règles de formation et de transformation, etc., peut être proposé comme une projection (plus ou moins) adéquate d'une langue naturelle particulière. Certaines des règles du

8. *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*, in *Logical Positivism* (Ayer), p. 80. Ce texte est la traduction anglaise, suivie de remarques de l'auteur (1957), de *Uberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, paru dans *Erkenntnis*, Band 2, Heft 4 (1932).
9. *Léonard et les philosophes*, *op. cit.*, p. 1236.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

système syntaxique ou sémantique correspondront alors (plus ou moins) à des régularités dans la langue naturelle correspondante. Soutenir qu'il doit par conséquent y avoir des règles dans la langue naturelle revient au même que de soutenir que des routes doivent être rouges si elles correspondent à des lignes rouges sur une carte [10]. » En fait les règles ont trait à la description ou à la police du langage, et non à son utilisation : « J'ai affaire à des régularités : je n'ai pas affaire à des règles. Les règles n'ont en pratique rien à voir avec le fait de parler ou de comprendre un langage [11]. » Les langues usuelles comportent des régularités et peuvent être *décrites* au moyen de systèmes de règles ; les langues formelles sont *définies* par des systèmes de règles et comportent des régularités dans un tout autre sens, en ce sens que celles-ci leur sont *conférées* directement par les règles.

Ce point a une importance considérable en ce qui concerne Carnap, parce que, malgré la priorité absolue accordée, dans le cas des langues naturelles, à la *pragmatique* [12], il lui arrive de suggérer, de façon curieuse, que « nous *comprenons* un système linguistique (language system), ou un signe, ou une expression, ou une proposition (sentence) dans un système linguistique si nous connaissons les règles sémantiques du système [13] ». Bien qu'il s'agisse en fait pour lui, dans des passages comme celui-là, beaucoup plus d'introduire une

10. Paul ZIFF, *Semantic Analysis,* Cornell University Press, 1960, pp. 37-38.
11. *Ibid.,* p. 34.
12. « Pragmatics is the basis for all linguistics. » (*Introduction to Semantics,* 1re éd. 1942 ; réédité avec *Formalization of Logic* en un volume unique sous le titre *Introduction to Semantics and Formalization of Logic,* Harvard University Press, 1958, cf. p. 13) Sur la division tripartite de la *sémiotique,* ou théorie générale des signes et en particulier des langages, en *syntaxe, sémantique* et *pragmatique,* cf. C. W MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs,* International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, n° 2 (1938). Pour Carnap, la syntaxe est purement *formelle,* c'est-à-dire qu'elle ne tient compte « que des catégories et de l'ordre des symboles au moyen desquels les expressions sont construites » [*The Logical Syntax of Language,* Routledge and Kegan Paul, London, 6e éd. (avec des corrections) 1964, p. 1]. A l'époque de *La syntaxe logique du langage* Carnap considérait la syntaxe (logique) comme la seule partie du langage qui puisse être traitée par des méthodes exactes. La réintroduction de la sémantique s'est faite par la suite essentiellement sous l'influence des travaux de Tarski. (J'utiliserai pour les deux ouvrages de Carnap cités ci-dessus les abréviations ISFL et LSL respectivement.)
13. *Foundations of Logic and Mathematics,* International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, n° 3 (1939), pp. 10-11 (FLM).

convention terminologique que de rendre compte d'un usage préétabli, on ne peut ne pas remarquer que le terme de « compréhension » (tout comme d'ailleurs celui de « compréhensibilité ») appartient en fait à la pragmatique, et que les seuls langages dont la grammaire et la sémantique soient parfaitement explicites sont les langages artificiels, qui ne sont précisément pas à proprement parler *utilisés,* mais construits essentiellement en vue d'une étude métathéorique. En ce qui concerne les langues vernaculaires, nous pouvons dire, en reprenant une distinction de Wittgenstein, que c'est une chose que de décrire le comportement linguistique normal comme « conforme à » des règles, et une autre que de l'interpréter comme « impliquant » des règles [14].

En fait Carnap ne s'est jamais consacré à l'analyse syntaxique et sémantique *directe* d'une langue naturelle, tâche considérée par lui comme à peu près impossible [15] (et comme n'étant de toute façon pas de son ressort), mais à des recherches métalogiques sur les propriétés de ce qu'il appelle des *systèmes sémantiques.* « Par *système sémantique* (ou système interprété) nous entendons, écrit-il, un système de règles formulées dans un métalangage et se rapportant à un langage-objet, conçu d'une manière telle que les règles déterminent une *condition-de-vérité* pour chacune des propositions du langage-objet, c'est-à-dire une condition nécessaire et suffisante pour sa vérité » (ISFL, p. 22). Carnap désigne à vrai dire par " S_1 " tantôt le système sémantique S_1, conçu comme précédemment, tantôt le langage-objet de S_1 (cf. *ibid.,* p. 23). Nous reviendrons sur la signification et les conséquences de cette ambiguïté. Ce qui est significatif, c'est que Carnap applique à ses sytèmes linguistiques le principe de vérification, identifiant la *signification* (*meaning* ou *sense*) d'une proposition avec ses conditions-de-vérité et la *compréhension* d'une proposition avec la connaissance de ses conditions-de-vérité. Toute la question est évidemment de savoir ce que cette « signification » et cette « compréhension » ont à voir avec celles des propositions de la langue usuelle ; car, s'il est exact que les expressions d'un système librement construit n'ont pas d'autre signification que celle qui leur est conférée par les règles sémantiques et si l'on est autorisé, de ce fait,

14. Cf. *The Blue and Brown Books,* p. 13.
15. Cf. LSL, p. 8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à dire que l'on comprend ce genre de langage lorsqu'on en connaît les règles, il est clair que le mot « comprendre » est utilisé ici dans un sens tout à fait métaphorique.

Les règles, qui, en vertu de la formulation même de Carnap, *constituent* le système sémantique *S,* définissent " proposition de *S* ", " désigne dans *S* " et " vrai dans *S* ". Mais « la définition de " vrai dans *S* " est le but de tout le système ; les autres définitions servent d'étapes préparatoires pour celle-là seule, dont elles rendent la formulation plus simple » (p. 24). (Puisque les règles constituent le système, cela revient à dire que le but de tout le système est le système lui-même. C'est ce qu'on pourrait appeler le cercle de la sémantique pure. Il est évidemment parfaitement anodin tant qu'on ne prétend pas avoir contribué de façon substantielle à la clarification des concepts correspondants de la sémantique descriptive.) Si le système sémantique était destiné à donner une image simplifiée du fonctionnement de la langue usuelle ou d'une partie de la langue usuelle, on pourrait être tenté de s'imaginer que la compréhension des phrases d'un langage *L* se ramène idéalement à la maîtrise de la définition récursive de " vrai dans *L* ". Cet exemple de *réification* des règles ne serait pas sans analogie avec celui que l'on observe actuellement, de façon tout à fait explicite, à propos de la notion de « grammaticalité ». Pour Chomsky la grammaire (générative) de *L* n'est pas seulement un mécanisme qui énumère la suite potentiellement infinie des phrases grammaticales de *L,* elle est censée également constituer un modèle de la « compétence » (ou tout au moins de certains aspects bien délimités de la « compétence ») linguistique des utilisateurs normaux de *L* (on avoue naturellement ignorer à peu près tout de la manière dont cette compétence détermine la performance linguistique observable). Il y a lieu évidemment de se demander, à ce propos, si les règles peuvent à la fois définir certains concepts syntaxiques et sémantiques et rendre compte d'aspects correspondants de la pratique linguistique sous forme de « possession » ou d' « intériorisation » de ces règles.

Une deuxième difficulté (d'ailleurs étroitement liée à la précédente) consiste dans le fait que le type de déviation auquel on doit attribuer la bizarrerie d'un énoncé considéré comme « anormal » est le plus souvent difficile à caractériser exactement. On s'en aperçoit aisément si l'on étudie, par

exemple, la liste des énoncés suivants, qui peuvent tous être considérés comme déviants à quelque titre :

(1) Colorless green ideas sleep furiously.
(2) Furiously sleep ideas green colorless.
(3) J'ai vu un carré rond.
(4) J'ai vu un décaèdre régulier.
(5) L'Absolu est parfait.
(6) L'Absolu est vert.

Aucun de ces énoncés (pas plus d'ailleurs que le fameux « Quadruplicité boit temporisation » de Russell) ne peut être considéré, absolument parlant, comme *tout à fait* dénué de sens. (1) et (2) sont des exemples utilisés par Chomsky pour illustrer l'indépendance (problématique) de la composante grammaticale dans l' « intuition » linguistique globale du sujet parlant. Tous les énoncés précédents, à la seule exception de (2), correspondent à des phrases *grammaticales* de la langue concernée. Tous cependant sont, d'une manière ou d'une autre, sémantiquement déviants. (3) exprime une impossibilité immédiate et (4) une impossibilité qui, à la différence de la précédente, ne sera généralement pas directement perçue. En ce qui concerne (5) et (6), l'originalité des néo-positivistes logiques consiste à avoir soutenu, à la suite de Russell et de Wittgenstein, que si la grammaire empirique pouvait être complétée par une grammaire logique adéquate, ils se trouveraient exclus l'un et l'autre.

(1) et (2) peuvent naturellement être rapprochés jusqu'à un certain point des deux énoncés carnapiens (1′) « César est un nombre premier » et (2′) « César est et » respectivement. Carnap se pose la question de savoir ce qu'il faudrait ajouter à la grammaire linguistique pour pouvoir éliminer non seulement (2′), mais également (1′) et, en outre, tous les énoncés de la métaphysique, comme, par exemple, (5). Husserl faisait, quant à lui, une distinction entre le *non-sens* (Unsinn) comme, par exemple, « Vert est ou » et le simple *contresens* (Widersinn) comme (3) ci-dessus. Seul le *non-sens* est exclu par la *morphologie pure des significations* ou *grammaire pure logique.* Mais le non-signifiant ne correspond à l' « agrammatical » linguistique que dans la mesure où la grammaire pure logique (le « purement » grammatical, l'élément apriorique de la grammaire) coïncide avec sa réalisation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

empirique, coïncidence qui est, en pratique, toujours imparfaite [16].

On inclinera naturellement à croire que l'élimination de (6), qui est en contradiction avec une théorie des types plus ou moins intuitive, est beaucoup plus directe et soulève beaucoup moins de problèmes que celle de (5). Mais pour le Carnap de l'*Uberwindung,* nous avons le tort d'ignorer que « l'Absolu » est un pseudo-concept et que, par conséquent, il n'y a pas de différence fondamentale entre (5) et (6). L'introduction de la distinction entre la grammaire logique profonde et la grammaire empirique superficielle a constitué, selon Wittgenstein, le grand mérite de Russell (cf. *Tractatus,* 4.0031). Mais si l'apport de l'empirisme logique avait consisté uniquement à mettre l'accent sur le fait que la forme grammaticale peut masquer dans un grand nombre de cas la forme logique réelle, Chomsky aurait raison de faire remarquer que ce n'était absolument pas une découverte [17]. En fait l'originalité du mouvement réside, sur ce point, dans la conviction, entretenue au moins pendant un certain temps, que les progrès de la logique mathématique allaient permettre de réaliser enfin la vieille utopie d'une langue « idéale », c'est-à-dire d'une langue dont la structure reflète de façon suffisamment directe celle de la réalité pour que les critères de la grammaticalité y coïncident exactement avec ceux de la signifiance. Par « langue idéale » il fallait entendre, dans le cas précis, à peu de chose près, celle des *Principia Mathematica,* simplement complétée par un vocabulaire descriptif adéquat, par « réalité » les faits empiriques et par « signifiance » une certaine *référence* possible, directe ou indirecte, à l'expérience (les énoncés mathématico-logiques ne devant pas être considérés, à proprement parler, comme « signifiants »).

2. Traduction et élimination

Alors que la linguistique transformationnelle s'efforce simplement de *décrire* les mécanismes qui relient la structure grammaticale profonde à la structure superficielle, le but de

16. Cf *Recherches logiques,* trad. française, P.U.F., 1959-1963, Tome II, 2e Partie, IV, pp. 83-138.
17. Cf. *La linguistique cartésienne,* trad. française, Editions du Seuil, 1969, p. 75, note 78.

Russell et des néo-positivistes logiques était d'établir qu'à un certain degré d'analyse en profondeur des expressions grammaticalement correctes peuvent apparaître comme ne disant pas du tout ce qu'elles disent en surface (« Le présent roi de France est chauve ») ou comme ne disant rien du tout (« Dieu existe », « La réalité est une », etc.). Comme le fait remarquer Karl Popper [18], Carnap a, pour sa part, soutenu successivement une théorie « naturaliste » ou « essentialiste » et une théorie « conventionaliste » de la signification, toutes les deux manquant de façon spectaculaire le but cherché, à savoir l'élimination de la métaphysique, et retranchant à chaque fois trop ou trop peu. Adopter un point de vue naturaliste consiste à raisonner comme si toute expression était douée de sens (meaningful) ou dénuée de sens (meaningless), non pas en vertu de règles plus ou moins conventionnelles, mais de façon purement intrinsèque, en vertu de sa nature. Telle semble bien avoir été l'attitude de Russell lorsqu'il soutenait que certaines combinaisons de symboles qui ressemblent à des propositions *sont en fait* absolument dénuées de sens, et non pas simplement fausses [19]. Mais il est évidemment facile d'objecter que, si l'expression « $x \in x$ », par exemple, est exclue par les règles de formation qui caractérisent la théorie des types russellienne, elle peut être reçue comme bien formée, et donc douée de sens, dans d'autres systèmes, comme ceux de Zermelo, von Neumann ou Quine (elle peut même y être vraie pour certaines valeurs de x). Alors que Beth considère la théorie des types comme une solution « naturelle » aux antinomies [20], Quine préfère admettre résolument que, lorsqu'il s'agit de restreindre le processus de formation spontanée des ensembles (et, d'une manière générale, le libéralisme de la logique naturelle), les amputations consenties peuvent être plus ou moins importantes [21] et avoir des conséquences plus ou moins indésirables, mais sont

18. Cf. *The Demarcation between Science and Metaphysics,* in PRC, pp. 183-226.
19. Cf. par exemple *Principia Mathematica,* 2e éd., p. 77.
20. Cf. *The Foundations of Mathematics,* p. 498.
21. Par exemple, au lieu d'exclure du langage de la théorie des ensembles toutes les formules non-stratifiées, on peut se contenter de restreindre la validité du principe d'abstraction aux formules stratifiées. Cf. W. V. O. Quine, *New Foundations for Mathematical Logic,* in *From a Logical Point of View,* p. 92 (LPV).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en fait toutes par essence artificielles [22]. Encore est-on d'accord, dans le cas de la théorie des ensembles, sur le résultat à obtenir : l'élimination des paradoxes, alors que l'élimination de la « métaphysique » constitue un objectif beaucoup trop imprécis.

On est en fait bien obligé d'abandonner l'idée d'un non-sens inhérent et essentiel pour une théorie qui fait dépendre la signifiance et la non-signifiance des expressions des règles du langage auquel elles sont censées appartenir. Mais la situation n'est pas meilleure que précédemment, puisqu'on peut toujours, par un système de stipulations appropriées, exclure de son langage n'importe quelle catégorie d'énoncés considérés, pour une raison ou pour une autre, comme irrecevables. En l'occurrence les assertions métaphysiques se trouvent rejetées dans le non-sens en vertu de leur incapacité à s'incorporer dans le système des énoncés d'un langage *artificiel,* le langage de la science, construit précisément de manière à rendre impossible leur formulation. En d'autres termes l'élimination de la métaphysique est une tâche vouée à l'échec, puisque le diagnostic d'inintelligibilité ne peut se fonder ni sur une propriété intrinsèque des expressions, ni sur l'intuition linguistique des usagers [comme le souligne Paul Henle [23], dire d'une expression qui est effectivement comprise qu'elle est dénuée de sens revient à substituer subrepticement l'évaluation à l'analyse sémantique, les résultats de cette dernière ne pouvant en fait contredire de façon flagrante les données de la pragmatique], ni sur un système de décrets *ad hoc,* qui pourraient à la rigueur assurer le succès de l'entreprise mais en feraient ressortir davantage le caractère arbitraire.

Allant plus loin, Popper s'efforce d'établir que l'inspiration antimétaphysique a bel et bien compromis la réussite des tentatives louables de construction de langages artificiels

22. Cf. *The Ways of Paradox,* in *The Ways of Paradox and other Essays,* p. 18.

23. « ... A statement is meaningful or significant — once more the terms are roughly synonymous — if it is comprehended, if it convey intelligence to someone. » (*Meaning and Verifiability,* in PRC, p. 174). Ce critère pragmatique ne permet évidemment d'exclure *a priori* aucun des énoncés de la métaphysique traditionnelle. La réponse de Carnap a consisté à rappeler que l'impossibilité pour un énoncé d'être confirmé ou infirmé par les résultats de l'observation entraîne simplement son absence de signification *cognitive* (théorique, référentielle, descriptive). Cf. PRC, p. 874.

destinés à servir de modèles pour un langage de la science. Sa démonstration concerne successivement *a*) le langage physicaliste, *b*) le langage universel de la science (il s'agit en fait du précédent, considéré comme pouvant être étendu à toutes les sciences), *c*) les langages de *La syntaxe logique du langage,* et enfin *d*) ceux qui sont proposés dans *Testability and Meaning* [24]. En fait « il n'y a pas de connexion entre la bonne formation (well-formedness) et le caractère scientifique » (PRC, p. 209) et, s'il en est ainsi, il est parfaitement vain de vouloir construire un langage qui permette à la science de dire tout ce qu'elle peut vouloir dire et réduise entièrement au silence la métaphysique.

3. Le problème de l' « explication »

Un des traits les plus caractéristiques du cheminement philosophique de Carnap est l'acharnement avec lequel il s'est efforcé, en dépit de difficultés et d'objections sans cesse renaissantes, d'établir sur des bases exactes un certain nombre de dichotomies fondamentales. A cette préoccupation majeure correspond dans son œuvre la prédominance de la technique dite de l' « explication », c'est-à-dire de la recherche d'équivalents exacts pour des concepts fondamentaux plus ou moins vagues comme, par exemple, ceux de « non-sens » (meaninglessness), de « vérité logique, nécessaire ou analytique », de « synonymie » ou de « probabilité [25] ». Suivant une suggestion de Strawson [26], Carnap a proposé d'appeler respectivement « constructionniste » et « naturaliste » les deux méthodes antagonistes de clarification philosophique qui consistent, l'une en une reconstruction à l'intérieur d'un langage formel pourvu de règles exactes, l'autre dans la description et l'ana-

24. *Philosophy of Science,* Baltimore, vol. 3 et 4 (1936-1937) ; reproduit par le Graduate Philosophy Club, Yale University (New Haven, Conn.), 1950, et, avec des omissions, dans Feigl and Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science,* Appleton-Century-Crofts, Inc., New York, 1953, pp. 47-92.

25. Cf. *Logical Foundations of Probability,* §§ 2-3. Carnap rappelle, dans sa réponse à Strawson, que la tâche préalable de clarification de l'explicandum ne doit pas être confondue avec l'explication proprement dite. Cf. PRC, pp. 933-934.

26. Cf. *Carnap's Views on Constructed Systems versus Natural Languages in Analytic Philosophy,* in PRC, pp. 503-518.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lyse de l'usage actuel des mots au sein du langage quotidien. Le constructionnisme de Carnap ne s'oppose pas seulement au naturalisme du second Wittgenstein et de ses disciples, qui substitue à l'explication l'exemplification descriptive, il est également aux antipodes de l'empirisme « sans dogmes » de Quine, caractérisé essentiellement par un scepticisme tenace à l'égard de la possibilité (et donc de la nécessité) de valider, par des constructions systématiques, un certain nombre de distinctions tranchées, par exemple :

1) entre les énoncés analytiques (*a priori*) et les énoncés synthétiques (factuels) [27] ;

2) entre les questions logiques et les questions de fait [28] ;

3) entre l'élément linguistique et l'élément factuel, du point de vue de la contribution spécifique apportée par chacun d'eux à la valeur de vérité d'un énoncé [29] ;

4) entre le choix d'un certain type de structure (« framework ») pour un langage de la science et l'adhésion donnée à une assertion formulée *dans* ce langage, autrement dit entre les questions linguistiques « externes » et les questions linguistiques « internes » [30], le refus de cette dernière distinction entraînant une réhabilitation des questions ontologiques, discréditées par Carnap. On pourrait, sur ce point précis, caractériser grossièrement la position de Quine en disant que, pour lui, toute question de mots est une question de choses, et inversement. Cela signifie, d'une part que la « montée sémantique » (semantic ascent), qui correspond à la substitution du mode « formel » au mode « matériel » chez Carnap, est universellement applicable, d'autre part que même les sciences qui donnent l'illusion de ne traiter que des propriétés d'un symbolisme, comme les mathématiques et la logique, sont encore descriptives au sens usuel du terme (cf. *Word and Object*, § 56).

Avant de revenir sur le problème général de l'explication, il est important de noter que, chez Quine, la réintroduction de l'ontologie s'accompagne de sa réintégration dans l'ensemble des autres disciplines scientifiques, avec lesquelles elle ne présente pas de différences de nature, mais seulement une différence de degré (de généralité) (cf. *ibid.*, p. 275). Entre les prédications ordinaires et les prédications « ontologiques » il n'y a pas lieu de maintenir une distinction logique irréductible. Et si l'on renonce à appliquer un traitement différent aux prédicats descriptifs normaux comme « est rouge » ou « est français » et aux prédicats « universels » (cf. LSL, § 76) comme « est un individu », « est un nombre », etc., on devra traiter les confusions de types ou de catégories (« Socrate est une proposition ») moins comme des non-sens que comme des affirmations fausses un peu particulières [31]. Mais, si l'on ne dispose plus de cet élément de base que représente dans un langage « logiquement construit » une théorie des types appropriée, il faudra établir que les énoncés de la philosophie (s'il y en a) qui sont du type « César est un nombre premier », sont, non pas dénués de sens, mais bel et bien faux ; ce qui est une tout autre entreprise. La prétention de Carnap dans l'*Uberwindung* est de réduire tout le non-sens à du non-sens grammatical (syntaxique). Pour cela il faut disposer d'une théorie des catégories verbales beaucoup plus raffinée que celle qui est fournie par la grammaire linguistique. Cependant, sous peine de paraître complètement arbitraire, la théorie des types syntaxique dont rêve Carnap ne peut pas ne pas se présenter, au moins en partie, comme un *explicatum* formel (au sens strict) pour une théorie des types sémantique implicite dans le langage. Or pour être efficiente, eu égard au programme carnapien d'élimination de la métaphysique, elle devra fatalement introduire un nom-

27. Cette caractérisation de l'opposition entre Quine et Carnap sous forme de thèses fondamentales est empruntée à W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien, Springer-Verlag, 1957, p. 313. En ce qui concerne la première, on peut remarquer que la proposition : « Tous les énoncés analytiques sont *a priori* » ne soulève pas de problème particulier et que l'originalité des néo-positivistes logiques consiste dans l'affirmation de la converse : « Tous les énoncés *a priori* sont analytiques. » Cette dernière proposition est en fait, selon Arthur Pap, tautologique ou fausse ; cf. *Semantics and Necessary Truth*, Yale University Press, 1958. Carnap utilise pour désigner les énoncés vérifiés ou falsifiés *a priori* (logiquement vrais ou logiquement faux) le terme générique « L-déterminé ».

28. Cf. LSL, § 72.

29. Cf. Quine, LPV, pp. 36-37, 78.

30. Cf. CARNAP, *Empiricism, Semantics and Ontology*, reproduit à la suite de *Meaning and Necessity* (1956) et dans Linsky (editor), *Semantics and the Philosophy of Language*, pp. 137-159. La première édition de *Meaning and Necessity* est de 1947 (The University of Chicago Press) ; la réédition de 1956 comporte un appendice de cinq articles (je m'y référerai en utilisant l'abréviation MN).

31. Cf. sur ce point A. PAP, *Types and Meaninglessness*, Mind, vol. LIXIX (1960) et, pour la confrontation Quine-Carnap, QUINE, *On Carnap's Views on Ontology*, Philosophical Studies, vol. II, n° 5 (1951) ; reproduit dans *The Ways of Paradox*, pp. 126-134.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bre excessif de discriminations non-intuitives. Et, si l'on désespère de pouvoir construire une théorie des types complète (permettant en particulier de décider, pour tout objet x et toute propriété P, si « $P(x)$ » est ou non doué de sens), il ne reste que la possibilité d'interventions singulières en des points précis dans le style de la philosophie linguistique d'inspiration wittgensteinienne [32].

La procédure de l'explication, telle que la conçoit Carnap, pose un problème préjudiciel que l'on a parfois tendance à négliger, celui du choix d'un *explicandum* « intéressant [33] ». Le problème de l'élaboration d'un *explicatum* pour le concept vague de « meaninglessness » a été qualifié par Popper de « pseudo-problème » (cf. PRC, p. 189). (Contrairement à ce qui a été dit parfois, en proposant de remplacer le critère de la vérifiabilité par celui de la falsifiabilité, Popper ne visait nullement à établir une distinction entre énoncés doués de sens et énoncés dénués de sens, mais uniquement à fournir un critère de « démarcation » entre la science et la métaphysique.) Quant à l'existence d'un *explicandum* clair et digne d'intérêt dans le cas de la distinction pré-systématique entre propositions analytiques et propositions synthétiques, elle a été contestée par Quine [34] et Morton White [35] et défendue notamment par Benson Mates [36] et Richard M. Martin [37]. La construction de grammaires génératives a été motivée, comme l'indique Chomsky lui-même, par le désir d'obtenir un *explicatum* formel explicite et adéquat pour le concept intuitif de « phrase grammaticale », alors que les grammaires traditionnelles se contentaient généralement de fournir des listes d'exemples et d'exceptions. La notion d' « agrammaticalité » est une notion relativement claire dont on peut penser qu'elle rend compte de façon

32. Cf. sur ce point le texte capital de Fred SOMMERS, *Types and Ontology*, Philosophical Review, vol. 72 (1963) ; reproduit dans *Philosophical Logic*, edited by P. F. Strawson, Oxford Readings in Philosophy, 1967, pp. 138-169.
33. Cf. N. L. WILSON, *The Concept of Language*, University of Toronto Press, 1959, pp. 7-8.
34. Cf. *Two Dogmas of Empiricism*, in LPV, pp. 20-46, et *Carnap and Logical Truth*, in PRC, pp. 385-406.
35. Cf. *The Analytic and the Synthetic : An Untenable Dualism*, in John DEWEY : Philosopher of Science and Freedom, New York, The Dial Press, 1950 ; reproduit dans Linsky (*Semantics*), pp. 272-286.
36. Cf. *Analytic Sentences*, Philosophical Review, LX (1951), pp. 525-534.

satisfaisante de certaines anomalies syntaxiques, alors que, comme le remarque Ziff (*op. cit.*, § 33), il n' y a pas de terme approprié pour caractériser les déviations sémantiques (le qualificatif usuel « dépourvu de sens » étant, en l'espèce, de nature à introduire la confusion plutôt que la clarté).

Tout ce qu'on est en droit d'exiger d'une définition constructionnelle, remarque Goodman, est « qu'elle soit en accord avec l'usage commun, pour autant que cet usage est déterminé [38] ». En d'autres termes, si la définition est considérée comme acceptable en raison de sa conformité avec la pratique commune dans les cas intuitivement clairs, elle servira de critère de décision dans les cas litigieux éventuels. C'est bien ce qui se passe, selon Chomsky, dans le cas d'une grammaire générative, puisque celle-ci d'une part est censée constituer une théorie de l' « intuition grammaticale » des sujets parlants et doit être en principe en accord constant avec cette intuition, non seulement en ce qui concerne la situation dichotomique « grammatical/agrammatical », mais également dans le cas de la *mesure* de la grammaticalité relative [39], d'autre part a pouvoir de discrimination dans les cas limitrophes (et, comme on sait — c'est là un de ses traits caractéristiques — dans une infinité de cas qui ne seront jamais observés).

On a pu cependant contester que la notion de grammaticalité intuitive constitue un *definiendum* indépendant et prioritaire, en raison notamment de son caractère relativement vague et subjectif, du fait que l'intuition grammaticale au sens étroit du terme est en réalité, là où elle existe, un artefact résultant du contact préalable avec des grammaires de type traditionnel (donc notionnelles et prescriptives [40]), et — quoi qu'en pense Chomsky [41] — de la difficulté que l'on éprouve à la séparer de l'intuition de sens. Cette objection a son

37. Cf. *On « Analytic »*, Philosophical Studies, vol. III, n° 3 (1952), pp. 42-47.
38. *The Structure of Appearance*, 2e éd., The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966, p. 6.
39. Cf. *Degrees of Grammaticalness*, in J. A. Fodor and J. J. Katz (editors), *The Structure of Language*, Readings in the Philosophy of Language, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, pp. 384-389 (abrégé dorénavant F. & K.).
40. C'est une des objections de Robert M. W. Dixon ; cf. *Linguistic Science and Logic*, Mouton & Co., The Hague, 1963, pp. 77-78.
41. Cf. *Structures syntaxiques*, trad. française, Editions du Seuil, 1969, chap. 9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

importance ici parce que, de toute évidence, il n'y a, en ce qui concerne le problème du statut de l'*explicandum*, que des différences de degré entre les notions de grammaticalité, d'analyticité et de non-signifiance. Si, comme c'est peut-être le cas pour le concept de grammaticalité, l'*explicandum* est une caractéristique trop vague et difficilement isolable, la théorie cesse d'être explicative ; elle n'a plus pour fonction de rendre compte d'une propriété constituée, mais devient en réalité purement et simplement constituante : les phrases grammaticales pourraient être considérées à la limite comme étant par définition celles que la grammaire est susceptible d'engendrer, les énoncés analytiques comme étant par définition ceux qui sont caractérisés (également de façon récursive) comme tels par la théorie sémantique du langage considéré, etc.

Bien que la notion d' « acceptabilité », qui appartient à la théorie de la performance, doive être soigneusement distinguée de celle de « grammaticalité », qui appartient à la théorie de la compétence, il est clair que la seconde a pour but de rendre compte de certains aspects supposés bien délimités de la première. D'une manière en fin de compte assez analogue, les tentatives faites par les néo-positivistes logiques et, en particulier, par Carnap, pour construire une grammaire explicite du langage de la science avaient, entre autres ambitions, celle de rendre compte de l'inacceptabilité des énoncés de la philosophie traditionnelle pour le monde des savants. Les (maigres) données qui interviennent ici dans la constitution d'un *explicandum* sont sans doute d'une part une certaine propension qu'ont les philosophes eux-mêmes à soutenir que les propos de leurs adversaires sont « dénués de sens » ou, plus modestement, qu'ils ne les comprennent pas, d'autre part le sentiment que là où les expressions linguistiques sont apparemment les *seuls* objets tangibles dans le débat, elles doivent, d'une manière ou d'une autre, rendre compte par elles-mêmes de l'insatisfaction ou de l'agressivité qu'elles suscitent.

La conclusion qui s'impose est celle de Waismann : « To say that metaphysics is nonsense *is nonsense* [42] ». Bar-Hillel a,

42. *How I see Philosophy,* in *Contemporary British Philosophy,* third series (ed. H. D. Lewis), George Allen and Unwin, London, 1956 ; reproduit dans *Logical Positivism* (voir p. 344).

pour sa part, admis explicitement que le verdict de non-sens était en fait une *décision* pratique, celle de ne pas consacrer de temps à certaines questions, comme celle de savoir si « César est un nombre entier [43] ». S'il en est ainsi, il reste à l'antimétaphysique viennoise essentiellement le mérite 1) d'une accentuation salutaire de la différence qui existe entre certains énoncés de la métaphysique et ceux de la science ; 2) d'avoir attiré l'attention sur le fait que le langage usuel a pour le savant un défaut majeur : on peut théoriquement y formuler autant de questions que l'on peut y former de phrases déclaratives grammaticalement correctes...

II

1. Langages et systèmes linguistiques

Il est tout à fait remarquable, du point de vue philosophique, que Chomsky se soit vu reprocher par certains de ses adversaires exactement ce que lui-même et ses disciples reprochent aux théories néo-positivistes du langage, à savoir précisément ce « constructionnisme » qui amène, selon l'expression de Fodor et Katz, à « mettre la charrue formelle avant le bœuf empirique » (F. & K., p. 5). Dixon, considérant qu'il « ne s'occupe pas particulièrement de décrire ce qu'il observe, mais plutôt d'obtenir des « résultats » de nature mathématique, à l'intérieur de sa linguistique logique » (*op. cit.*, p. 86), attribue à Chomsky la même attitude que celle de Carnap à l'égard des problèmes du langage et, par voie de conséquence, les mêmes erreurs : la logicisation de l'objet linguistique et l'adoption d'un point de vue étroitement formel, la primauté de fait, en dépit de nombreuses affirmations contraires, de l'arrière-pensée normative sur le souci descriptif et celle (plus ou moins avouée) de l'exemplification et de la prédiction sur l'observation. En fait, bien que Chomsky et Katz aient probablement tendance, pour des rai-

43. Cf. *On Syntactical Categories,* The Journal of Symbolic Logic, vol. 15 (1950), pp. 1-16 ; reproduit dans *Language and Information,* Selected Essays on their Theory and Application, Addison-Wesley Publishing Company, Inc., Reading, Massachusetts, 1964, cf. pp. 34-35.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sons polémiques, à accentuer les divergences qui les séparent de leurs adversaires présumés (alors que Carnap, si l'on en juge par les réponses faites aux critiques dans le recueil de Schilpp, a, pour sa part, une propension très nette à les atténuer systématiquement), il existe bel et bien entre la philosophie du langage des grammairiens transformationnistes et celle de Carnap, une opposition de principe irréductible [44].

Ce qui peut donner l'illusion du contraire est évidemment l'analogie superficielle qui existe entre une grammaire générative conçue comme un mécanisme énumérateur et un système formel (les phrases engendrées par la grammaire pouvant être assimilées aux expressions bien formées ou mieux aux thèses du système formel) et qui suggère un rapport de filiation plus ou moins direct entre les résultats métathéoriques obtenus dans le domaine des langues naturelles par la nouvelle linguistique et les recherches métalogiques de Carnap sur la syntaxe et la sémantique de systèmes construits. Bar-Hillel rappelait en 1954 une suggestion jusqu'alors, selon lui, insuffisamment prise en considération, de Carnap concernant la possibilité d'unifier, sous le nom de « syntaxe logique », la grammaire et la logique d'un langage, « la grammaire traitant, pour parler schématiquement, la partie formationnelle de la syntaxe, et la logique sa partie transformationnelle » (cette dernière étant entendue en un sens très large et incluant, entre autres relations indispensables, celle de *conséquence* formelle) [45]. Laissons de côté, pour le moment, un des aspects de la réponse de Chomsky qui (reprenant pour l'essentiel certaines objections de Quine) observe que, si nous disposons d'une explication opérationnelle pour des concepts problématiques comme ceux de synonymie ou de transformation, la procédure, indiscutablement formelle et rigoureuse, qui consiste à dresser des listes arbitraires (par exemple, en ce qui concerne la synonymie et l'hyponymie,

44. A la différence de celle du néo-positivisme logique, la philosophie du langage de l'école analytique anglaise s'est vu reconnaître le mérite d'avoir conduit à des contributions positives dans le domaine de la linguistique. Cf. sur ce point Fodor et Katz, *What's Wrong with the Philosophy of Language ?*, partiellement repris et adapté comme introduction à F. & K. ; et surtout, du dernier, *The Philosophy of Language,* Harper and Row, New York, 1966 (PL).

45. Cf. *Logical Syntax and Semantics,* Language, 30 (1954), pp. 230-237 ; trad. française dans *Langages* (juin 1966), pp. 31-41. J'utiliserai pour ce numéro de *Langages* l'abréviation LL.

sous forme de « postulats de signification ») n'est pas nécessaire et, si nous ne disposons pas d'une telle explication, cette procédure est gratuite et dépourvue de tout intérêt scientifique [46].

En fait c'est Bar-Hillel, et non Carnap [en dépit d'une analogie malheureuse qui peut donner l'impression que la transition des langages naturels observables aux langages artificiels construits s'effectue, selon lui, par passage à la limite et idéalisation [47]] qui a soutenu que les linguistes et les logiciens font pour l'essentiel la même chose. L'*Introduction à la sémantique* est pourtant, sur ce point, parfaitement explicite (cf. § 5). Carnap n'a cessé de maintenir une distinction nette entre les « systèmes linguistiques sémantiques » et les « langages naturels [48] ». Toute la difficulté signalée par Chomsky réside d'ailleurs précisément là, puisque, dans le cas de systèmes librement construits, éventuellement en relation plus ou moins directe avec une langue naturelle donnée, l' « explication » des concepts syntaxiques et sémantiques principaux renvoie simplement à des *définitions* de type énumératif-récursif et, par conséquent, n'explique à proprement parler rien, alors que, là où elle serait véritablement intéressante, c'est-à-dire dans le cas des langages naturels, elle ne fait au mieux que baptiser une caractéristique pour laquelle on dispose de critères opérationnels [49].

Tandis que la syntaxe et la sémantique descriptives (spé-

46. Cf. *Logical Syntax and Semantics : their Linguistic Relevance,* Language, 31 (1955), pp. 36-45 ; trad. française dans LL, pp. 42-57.

47. Cf. le passage souvent cité de L.S.L., p. 8.

48. Cf. par exemple *Meaning Postulates,* Philosophical Studies, vol. III, n° 2 (1952) ; reproduit dans MN (voir pp. 222-223). Au début de *Meaning and Synonymy in Natural Languages* (Philosophical Studies, vol. VI, n° 3, 1955), l'analyse des significations, en ce qui concerne les langues naturelles, est intégrée purement et simplement à la pragmatique (voir la trad. française dans LL, p. 108). Il n'est donc pas surprenant que, dans *On some Concepts of Pragmatics* (Philosophical Studies, vol. VI, n° 6, 1955), la constitution d'un « système de pragmatique théorique » soit considérée comme urgente (cf. MN, p. 250).

49. Max Black avait déjà montré qu'en dépit de la référence à Aristote la définition sémantique de la vérité par Tarski « ne peut être considérée comme une « reconstruction philosophique » satisfaisante de l'usage pré-analytique » (*The Semantic Definition of Truth,* Analysis, 8 (1948) ; reproduit dans *Language and Philosophy,* du même auteur, Cornell University Press, 1949, cf. p. 107). Le point faible de la critique de Black est, selon Pap, son incidence dévastatrice sur *tout* essai de clarification systématique d'un concept usuel, dans le style de Carnap. Cf. *Semantics and Necessary Truth,* p. 152, note 24.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ciales ou générales) formulent, selon Carnap, des vérités empiriques fondées sur des constatations préalables au niveau de la pragmatique, la syntaxe et la sémantique pures se bornent à énoncer, sous forme de règles, des définitions pour certains concepts et à étudier les conséquences analytiques de ces définitions. Par conséquent, aussi bien dans la sémantique que dans la syntaxe, la relation entre la partie pure et la partie descriptive est la même que celle qui existe entre la géométrie mathématique, qui est une partie des mathématiques et énonce, par conséquent, des vérités analytiques, et la géométrie physique, qui est une partie de la physique et constitue, par conséquent, une science empirique (cf. LSL, § 25, ISFL, p. 12, FLM, § 22). En d'autres termes, ce ne sont pas les langages artificiels construits par le logicien, mais bien, semble-t-il, les constructions abstraites requises pour la *description* syntaxique et sémantique des langues naturelles au niveau le plus empirique, qui se rapportent aux langues naturelles comme les êtres idéaux de la physique (corps parfaitement rigide, vide parfait, masses ponctuelles, etc.), se rapportent aux êtres du monde réel. C'est que les systèmes sémantiques ne sont pas des langages mieux réglés que le langage naturel, ce sont des systèmes de règles : « La *sémantique pure* est l'analyse de systèmes sémantiques, c'est-à-dire de systèmes de règles sémantiques » (ISFL, p. 11).

La comparaison que fait Carnap entre le statut de la géométrie mathématique d'une part, et celui de la syntaxe et de la sémantique pures d'autre part, doit même en principe être prise à la lettre en ce qui concerne la syntaxe, puisque la syntaxe pure « n'est rien de plus que *l'analyse combinatoire* ou, en d'autres termes, la *géométrie* de structures sérielles finies, discrètes d'un type particulier » (LSL, p. 7), sans aucune référence à la nature des éléments (qui ne sont donc pas nécessairement phoniques ou graphiques) ni à ceux de leurs arrangements qui sont effectivement réalisés, alors que la syntaxe descriptive est un type correspondant de géométrie physique, appliqué à un corpus matérialisé (Carnap parle le plus souvent, à ce propos, de la syntaxe descriptive d'un *texte* et non d'une *langue*). Cela étant, l'auteur de *La syntaxe logique du langage* reste évidemment redevable aux linguistes d'une explication sur ce qu'il entendait exactement par « comparaison », lorsqu'il a avancé que l'étude des propriétés syntaxiques d'une langue verbale donnée pouvait

et devait être étudiée « par comparaison avec un langage construit qui serve de système de référence » (p. 8).

Il y a, par conséquent, entre la syntaxe et la sémantique pures d'une part, la syntaxe descriptive, la sémantique descriptive et la pragmatique d'autre part (la linguistique étant formée pour Carnap de la réunion de ces trois derniers éléments), tout l'abîme qui sépare les sciences formelles mathématico-logiques des sciences du réel [50] et qui consiste dans le fait que les premières n'ont à proprement parler aucun objet et ne nous apportent aucune information. Comme le rappelle Carnap lui-même, l'adjonction de la sémantique pure à la syntaxe pure ne signifie nullement un passage du formel au réel, puisque la première discipline, tout comme la deuxième, ne comporte aucune assertion factuelle (cf. ISFL, p. 25). D'autre part, non seulement la construction d'un système sémantique *S* en relation avec un langage donné *L* est sous-déterminée par la description pragmatique de *L*, tout comme la construction d'un système syntaxique, c'est-à-dire d'un calcul ininterprété *C*, en relation avec le système sémantique *S* est sous-déterminée par le choix des règles de *S* (cf. FLM, p. 24) ; mais encore ces dernières sont moins des règles de *L* qu'elles ne *constituent*, comme nous l'avons vu, un système linguistique « correspondant » à *L*, qui « a toutes les propriétés que nous établissons par le moyen des règles » (*ibid.* p. 7).

2. L'irrégularité des langues usuelles : un préjugé philosophique ?

Les difficultés insurmontables auxquelles doit nécessairement se heurter, selon Carnap, l'analyse syntaxique et sémantique directe des langues naturelles sont dues à la structure intrinsèquement complexe, irrégulière et non-systématique de celles-ci. Cette façon de voir lui a valu d'être critiqué à la fois par Bar-Hillel pour avoir donné trop peu d'encouragements à l'analyse logique des langues naturelles [51] et par

50. Cf. *Formalwissenschaft und Realwissenschaft*, Erkenntnis, Band 5, Heft 1 (1935), pp. 30-37 ; trad. française parue aux éditions Hermann en 1935 (Actualités scientifiques et industrielles, n° 291).

51. Cf. *Remarks on Carnap's Logical Syntax of Language*, PRC, pp. 520-522.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Beth pour avoir suggéré qu'elle n'était pas impossible en soi et ainsi incité les linguistes à des tentatives nécessairement vouées à l'échec et susceptibles seulement d'entraîner une dépréciation des résultats obtenus dans le cas des systèmes formels en même temps qu'une attitude « mystique » à l'égard du langage usuel [52]. Ces deux appréciations opposées s'expliquent en fait aisément d'une part par une certaine ambiguïté du langage de Carnap sur ce point et son recours à des comparaisons plus ou moins adéquates, d'autre part par le fait que, dans *La syntaxe logique du langage,* la possibilité et la nécessité de traiter la partie syntaxique d'une langue comme un *calcul,* sont à la fois posées en principe et niées en pratique en ce qui concerne les langues vernaculaires.

La conception dualiste de Carnap est assez bien résumée dans sa réponse à Beth : « Je suis assurément disposé à admettre que les choses suivantes sont possibles : 1) une description empirique des formes syntaxiques les plus importantes et les plus souvent utilisées qui apparaissent dans une langue naturelle, avec des indications sur leurs fréquences, mais sans aucune prétention à la complétude ; ou 2) la représentation complète de la structure syntaxique d'un langage construit, qui est dans une certaine mesure semblable à la structure syntaxique (par exemple, l'ordre des mots) d'une partie d'une langue naturelle quelconque [53]. » En d'autres termes la représentation complète de la structure syntaxique d'une langue vernaculaire *L* est un objectif déraisonnable : nous pouvons au mieux parvenir à une représentation complète de la structure syntaxique d'un langage artificiel qui soit (syntaxiquement) isomorphe à un sous-langage de *L.* L'exactitude et la complétude sont en effet aisément obtenues dans le cas de constructions artificielles dont les propriétés suivent intégralement d'un certain nombre de décisions initiales ; dans le cas des *faits* de langage naturels, il n'y a, en revanche, pas d'autres méthodes possibles qu'inductives et probabilistes, appliquées à des échantillons représentatifs.

La linguistique est, par conséquent, à la différence de la

52. Cf. *Carnap's Views on the Advantages of Constructed Systems over Natural Languages in the Philosophy of Science,* PRC, p. 482.

53. PRC, p. 931. Carnap, qui déclare n'avoir pas été surpris par la réaction de Chomsky à l'article de Bar-Hillel, a reconnu bien volontiers que ses suggestions et ses travaux n'étaient pas *directement* utilisables par la linguistique. Cf. *ibid.,* p. 941.

théorie des systèmes, une science de la nature à part entière et c'est finalement par son *naturalisme* (cf. PRC, p. 8) que Carnap s'éloigne le plus de la linguistique « cartésienne ». Remarquons cependant qu'en ce qui le concerne, la question de savoir si la linguistique doit ou non être « mentaliste » devrait probablement être considérée, non pas comme une question de fait, mais comme une simple question de vocabulaire, et ramenée, par conséquent, à la question pragmatique du choix d'un langage approprié pour la description linguistique. Même s'il était établi que le langage en question doit comporter des termes mentalistes (ce dont on ne peut guère douter), cela n'entraînerait, de la part du praticien, aucun « engagement ontologique » correspondant (c'est d'ailleurs bien ainsi que le vocabulaire des processus mentaux est utilisé par les linguistes mentalistes, puisque le qualificatif « mentaliste » caractérise une prise de position théorique et méthodologique, et non pas ontologique). Le pragmatisme scientifique étonnamment serein de Carnap lui permet en fait d'accueillir, dans l'intérêt de la science, à peu près n'importe quelle espèce d'hypothèse et de construction théorique, puisqu'il en neutralise les implications ontiques gênantes au nom du droit qu'il s'est donné d'utiliser librement des termes abstraits en toute innocence métaphysique, c'est-à-dire sans se croire obligé d'admettre l'existence d'objets abstraits correspondants (privilège vigoureusement contesté par Quine : cf. par exemple *Word and Object,* pp. 119-120).

Il n'en reste pas moins que l'on trouve chez lui tous les éléments qui caractérisent la conception dite « taxinomique-behavioriste » (cf. F. & K., pp. 60-61) du langage : une théorie de la signification, de la compréhension et de l'apprentissage qui est de type *causal* [54], la priorité donnée à la fonction *instrumentale* du langage et l'interprétation de la capacité linguistique du sujet parlant en termes *dispositionnels :* « Un langage, au sens où on l'entend habituellement, est un système de sons, ou plutôt de dispositions à les produire au moyen des organes de la parole dans le but de communiquer

54. Sur la théorie dite « causale » du langage, cf., par exemple, H. P. GRICE, *Meaning,* Philosophical Review, vol. 66 (1957), reproduit dans *Philosophical Logic* (Strawson), pp. 39-48 ; et F. WAISMANN, *The Principles of Linguistic Philosophy,* chap. VI.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec d'autres personnes, c'est-à-dire d'influencer leurs actions, leurs décisions, leurs pensées, etc. » (ISFL, p. 3 ; cf. FLM, p. 3).

Or le fait que le langage, en tant que comportement caractéristique de certains organismes supérieurs, n'est à première vue rien de plus qu'une réalité empirique proposée, au même titre que beaucoup d'autres, à notre observation scientifique et que son étude pourrait ne pas requérir d'hypothèses qualitativement différentes de celles des sciences de la nature en général, n'entraîne évidemment pas encore comme conséquence le caractère irrégulier et non-systématique, allégué par Carnap, de l'objet linguistique brut. En réalité l'attitude scientifique consiste précisément, dans tous les cas, à postuler le contraire. Au lieu de prétendre que les langues verbales sont « logiquement imparfaites » ou « formellement déficientes » (cf. LSL, p. 2), on pourrait en principe tout aussi bien s'en prendre à la faiblesse des modèles formels proposés. Comme le font remarquer Fodor et Katz, « l'inaptitude du modèle formel à saisir toute la richesse d'une langue naturelle peut être interprétée comme une mesure soit du caractère accidentel de la langue, soit de la faiblesse du modèle » (F. & K., p. 5 ; cf. PL, p. 68). Malheureusement, au vu des résultats obtenus, l'affirmation apparaît en un sens comme étant exactement réversible : les performances « descriptives » réalisées dans le domaine de l'analyse formelle des langues naturelles témoignent au moins autant de la complexité des moyens requis pour une approche efficiente et du degré d'abstraction auquel elle doit se situer que du caractère systématique de l'objet étudié [55]. En d'autres termes, d'une certaine manière, les limites de l'entreprise justifient au moins autant le scepticisme de Carnap que ses succès le réfutent, et l'accusation de « logicisme » portée contre Chomsky prouve qu'il est difficile de savoir à quel moment les propriétés du modèle formel cessent d'être révélatrices de celles de l'objet et la recherche de métathéorèmes sur des systèmes dont la construction est motivée empiriquement (de façon aussi directe que l'on voudra) de correspondre à une préoccupation descriptive authentique.

55. Cf. sur ce point G. G. GRANGER, *Essai d'une philosophie du style*, Armand Colin, 1968, chap. VI.

3. PARAPHRASE, ANALYSE, EXPLICATION DE SENS

Un des aspects les plus significatifs de la difficulté évoquée à l'instant est évidemment la question de la dichotomie problématique « meaningfulness/meaninglessness », à propos de laquelle on a souvent rappelé qu'il faut soigneusement distinguer entre la réaction des logiciens (ou celle des linguistes logicisants) et celle des usagers normaux de la langue : « Le langage est normalement utilisé d'une manière telle que si une énonciation (utterance) peut être dépourvue de signification en un certain sens, elle sera toujours entendue en un sens différent qui lui donne davantage de signification, si un tel sens peut être découvert. En d'autres termes un utilisateur normal du langage tendra toujours à lire *le plus de signification possible* dans une énonciation quelconque ; c'est en fait un des moyens les plus importants qui permettent au langage de remplir sa tâche quotidienne de communication. Dans le langage ordinaire les éléments disposeront normalement d'une sphère très étendue de *signification potentielle* et il est, de ce fait, presque toujours possible de lire *une certaine* signification dans une énonciation quelconque [56]. » Considérés de ce point de vue, des énoncés comme « La loi, c'est la loi » ou « Les affaires sont les affaires » fournissent, pourrait-on dire, des exemples intéressants d'expressions usuelles dont la grammaire logique superficielle masque la grammaire empirique profonde, puisque ce ne sont nullement des instances du principe d'identité, mais bel et bien des énoncés factuels lourds de sens [57]. Ce qui est vrai en général des expressions de la langue usuelle l'est *a fortiori* des énoncés de la philosophie, dont toute la signification est pour ainsi dire potentielle et qui ne représentent pas autre chose que des possibilités indéfinies d'exégèse et de réinterprétation.

On sait que Carnap considérait, à l'époque de *La syntaxe logique du langage*, d'une part que la logique peut se dispenser entièrement de recourir à des considérations extra-

56. Dixon, *op. cit.*, pp. 73-74.

57. Cf. Ziff, *op. cit.*, pp. 132-133. Le revirement de Wittgenstein, entre le *Tractatus* et les ouvrages de sa seconde période, a consisté pour une part essentielle à reconnaître dans la grammaire logique, d'abord considérée comme *la* grammaire profonde, un simple niveau superficiel (et artificiel) d'analyse grammaticale. Cf. par exemple *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, IV, 48.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

syntaxiques, le problème (logique) de la signification pouvant lui-même être reformulé à l'intérieur de la syntaxe (cf. LSL, pp. 281-282), d'autre part que les énoncés de la philosophie, qui ressemblent à des énoncés descriptifs *dans* un langage-objet, sont en réalité, dans le meilleur des cas, des énoncés métalinguistiques qui ont pour fonction de constater, de proposer ou de décréter l'utilisation de certains moyens d'expression par un certain langage (généralement non spécifié). En d'autres termes la notion (sémantique) d'*interprétation* se trouvait ramenée dans le cas général à la notion (syntaxique) de *traduction* (cf. §§ 61-62), et le problème particulier de l'interprétation des énoncés de la philosophie à celui de l'explicitation, par la traduction en langage syntaxique, de leur nature réelle, celle de propositions concernant, non pas des objets, mais des désignations d'objets. Appliqué aux énoncés « quasi-syntaxiques » formulés de façon trompeuse sur le mode *matériel* (celui de la référence aux objets extra-linguistiques), l'essai de traduction dans le langage *formel* de la syntaxe logique était susceptible de conduire, en ce qui concerne la philosophie, à trois types de résultat :

1) L'impossibilité radicale de la traduction dans un certain nombre de cas (« Das Nichts selbst nichtet », « L'Absolu est parfait », etc.) permettait de rejeter définitivement les propositions concernées dans le non-sens, c'est-à-dire de les faire apparaître comme n'étant même pas des « pseudo-propositions d'objet », mais des « pseudo-propositions » tout court. En ce qui concerne la question de savoir comment cette impossibilité intrinsèque peut être reconnue avec certitude, Carnap s'est contenté d'affirmer que des énoncés qui ne donnent aucune indication suggérant une traduction en langage formel n'ont pas à être pris en considération (cf. LSL, p. 313) et que, dans les cas litigieux, la charge de la traduction incombe au métaphysicien (cf. *ibid.*, p. 302). En fait il est clair que seuls sont considérés comme dignes d'intérêt des énoncés dont la formulation sur le mode matériel détermine de façon *univoque* la traduction syntaxique et que la traductibilité d'un énoncé n'a pas pour effet de le rendre acceptable, mais seulement propre à la discussion [58].

2) Dans un certain nombre de cas, en effet, la traduction

58. Sur le problème de la discussion en philosophie, particulièrement dramatique en ce qui concerne les rapports de la philosophie analytique avec la philosophie de type traditionnel, cf. BAR-HILLEL, *A Prerequisite for*

fait apparaître de prétendues *thèses* concernant la réalité comme des *suggestions* pour l'adoption, la construction ou la réforme d'un langage particulier, ce qui entraîne la disparition de certaines incompatibilités et laisse entrevoir la fin de certaines disputes stériles. C'est notamment le cas, selon Carnap, en ce qui concerne les thèses *logiciste* et *formaliste*, qui se traduisent en deux propositions, *a priori* également dignes d'intérêt, ayant trait au choix d'un langage approprié pour l'arithmétique, et les thèses *positiviste* (phénoménaliste) et *réaliste* (physicaliste) sur la « nature » des objets extérieurs, qui représentent en réalité deux décisions différentes concernant la traduction des énoncés naïfs sur le monde des choses dans le langage de la science. Dans l'un et l'autre cas les deux suggestions peuvent être suivies concurremment et appréciées finalement, de façon pragmatique, en fonction de leurs résultats.

3) Enfin il peut arriver que les traductions proposées (de façon aléatoire) dans le cas d'énoncés ambigus et obscurs conduisent à des résultats aberrants, comme c'est le cas, par exemple, pour la proposition de Wittgenstein : « Il y a à coup sûr de l'inexprimable », dont la traduction syntaxique pourrait être selon Carnap, soit : « Il y a des mots qui ne sont pas des mots », soit : « Il y a des propositions (sentences) qui ne sont pas des propositions », c'est-à-dire deux assertions métalinguistiques absolues qui sont contradictoires dans les termes.

Il est évidemment facile d'objecter que la traduction en langage formel des thèses fondamentales de l'empirisme logique, comme, par exemple, la distinction tranchée de toutes les propositions en *analytiques* (logiques) et *synthétiques* (factuelles), qui se fonde en dernière analyse sur celle de tous les symboles en *logiques* et *descriptifs* [distinction considérée par Carnap comme essentiellement relative (cf. ISFL, p. 57), et pourtant investie par lui d'une signification philosophique absolue], les fait apparaître à leur tour comme de simples suggestions (restrictives) pour la construction d'un langage (de la science). Il est clair que la question de la traduction ne peut se poser à propos d'un énoncé quelconque que lorsqu'on a décrété que toute proposition douée de sens devait admettre

Rational Philosophical Discussion, in *Logic and Language*, Studies dedicated to Professor Rudolf Carnap on the occasion of his seventieth birthday, pp. 1-6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une paraphrase énoncée *dans* un langage-objet déterminé ou portant sur un langage-objet (éventuel ou actuel), c'est-à-dire énoncée *dans* un métalangage déterminé : à partir du moment où l'on a reconnu qu'une expression n'appartient pas au seul langage-objet reçu, celui de la science, qui contient à la fois les énoncés synthétiques *a posteriori* des sciences empiriques et les énoncés analytiques des sciences formelles mathématico-logiques, sa seule chance d'être signifiant réside en effet dans sa nature « quasi-syntaxique » possible. Quant au *principe de tolérance,* que Carnap a appelé également *principe de conventionalité* (cf. ISFL, p. 247) et qui est le principe fondamental du pragmatisme scientifique, il pourrait naturellement être considéré à la limite comme une clause suicidaire, puisque, sous sa forme absolue, il a pour effet indésirable de rétablir le discours métaphysique lui-même dans ses droits. En réalité ce principe de tolérance est aussi bien un principe d'intolérance, car il va de soi qu'il vise uniquement, chez Carnap, à garantir la possibilité de déterminer librement la structure du *langage de la science.* En d'autres termes il peut, par exemple, remettre en question le caractère absolu de la logique classique (et suggérer le recours à des systèmes hétérodoxes susceptibles de s'avérer, dans certains cas, scientifiquement plus féconds), il ne remet pas en question celui de la science et de son langage, un langage qui n'est cependant nullement donné, mais précisément à construire plus ou moins librement. L'intolérance à l'égard du discours « métaphysique » reste, par conséquent, absolue dans son principe et vague dans ses effets.

Katz souligne avec raison que la faiblesse majeure de la partie polémique, dans *La syntaxe logique du langage,* réside dans l'absence de critères généraux permettant de distinguer à chaque fois entre une proposition d'objet authentique, une pseudo-proposition d'objet traduisible et une pseudo-proposition d'objet intraduisible (cf. PL, pp. 40-42). Faute de tels critères, l'absence de corrélat syntaxique pour un énoncé donné du mode matériel n'a évidemment qu'une signification tout à fait relative et ne peut être interprétée comme un indice suffisant de non-sens métaphysique. En fait la réussite d'un projet antimétaphysique comme celui du Cercle de Vienne dépend bel et bien tout entière de l'obtention de critères adéquats pour la traduction intralinguistique et interlinguistique. Le problème serait résolu, au moins en partie, s'il était

possible de décider dans l'absolu à quelles conditions précises un énoncé E_1 peut être considéré comme une paraphrase adéquate d'un énoncé E_2. (En fait, pour qu'il y ait une véritable « élimination » de la métaphysique, il faudrait obtenir l'interchangeabilité pragmatique complète, qu'aucune relation de synonymie ne peut garantir ; mais surtout il reste le fait qu'on s'assure de la traductibilité par la traduction, adéquate ou non, alors que l'intraductibilité reste une hypothèse ou une décision.)

4. Analyse logique et analyse métaphysique

Le but de l'analyse est effectivement dans tous les cas l'obtention d'un certain type de traduction pour des expressions dont on sent le besoin d'établir l'éliminabilité de principe. Mais la nécessité s'est très rapidement fait sentir de distinguer, en la matière, deux procédures fondamentalement différentes : l'une qui peut être appelée analyse *logique,* en ce qu'elle modifie simplement la *forme* grammaticale de l'expression, généralement pour la rapprocher de sa forme logique présumée, l'autre qui peut être appelée analyse *philosophique* ou *réductive,* en ce qu'elle modifie fondamentalement la *référence* de l'expression, en substituant aux entités mentionnées et aux faits décrits des entités et des faits d'un niveau inférieur, c'est-à-dire plus proches de l'expérience immédiate[59]. La théorie russellienne des descriptions définies a pour but de rendre possible l'élimination contextuelle de l'expression « *le* tel et tel » dans le cas général, tout énoncé de la forme « Le — est ... » pouvant être paraphrasé sous la forme « Il y a une chose et une seule qui est —, et tout ce qui est — est ... ». Mais il faut évidemment beaucoup plus que cette modification (relativement) superficielle pour obtenir la forme réduite définitive d'un énoncé comme, par exemple, « Le peuple français est difficile à gouverner » dans le langage-cible universel des empiristes traditionnels, celui des données sensibles immédiates. Il est exact que, dans un certain sens, l'analyse russellienne modifie elle-même déjà la

59. Cf. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis, its Development between the two World Wars,* Oxford, 1956, pp. 27-41.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

référence de l'énoncé « Le présent roi de France est chauve », puisqu'elle transforme une proposition qui semble attribuer une propriété à un objet singulier en la conjonction de trois propositions générales ; mais cela n'invalide en rien la distinction qui est en question ici.

Le problème de l'adéquation de la paraphrase dans le premier cas relève en principe essentiellement de la logique et de la linguistique. Mais, dans le second, il est clairement *métaphysique,* comme le reconnaissait expressément Susan Stebbing : « Il est difficile de donner des exemples clairs de constructions logiques, car l'assertion qui dit que, par exemple, *cette table est une construction logique* est un énoncé métaphysique. Accepter l'énoncé, c'est accepter une certaine analyse métaphysique [60]. » Carnap soutient, dans *La syntaxe logique du langage,* que l'acceptation d'une certaine analyse métaphysique n'est pas un geste métaphysique, puisqu'elle n'est rien de plus que l'acceptation pragmatique de certaines formes linguistiques. Mais, si la substitution du mode formel au mode matériel permet, de son point de vue, de remplacer l'agnosticisme ontologique de Russell (qui est encore une position métaphysique) par l'opportunisme linguistique, elle ne fait en réalité que poser un nouveau problème de traduction, puisqu'elle consiste dans l'assertion (métaphysique) que le contenu *réel* d'une expression du mode matériel comme « *X* est une construction logique » est donné par la transcription syntaxique « " *X* " est un symbole incomplet », autrement dit, une fois de plus dans la substitution de *la* référence véritable (linguistique) à une référence apparente (extra-linguistique).

On est quelque peu surpris, dans ces conditions, de rencontrer chez Katz l'idée qu'une description sémantique adéquate des langues naturelles pourrait dans une certaine mesure résoudre le problème dont les empiristes logiques ont manqué la solution : « Si cette hypothèse [celle de l'irrégularité constitutive des langues usuelles] se révélait fausse, une description de la sémantique des langues naturelles pourrait sans doute produire des résultats qui réalisent leurs projets thérapeutiques, faisant ainsi exactement ce que ces philosophes estimaient ne pouvoir être fait que par un langage idéal construit. » (PL, p. 67.) C'est effectivement à une

60. Cité par Urmson, *op. cit.*, pp. 37-38.

théorie sémantique du langage qu'il appartient, selon Katz et Fodor, de déterminer, pour tout couple de phrases, si l'une est ou non une paraphrase de l'autre, ce type de relation ne correspondant à aucune propriété grammaticale définie. Par « théorie sémantique » de *L,* il faut entendre l'ensemble constitué par un *dictionnaire* et des *règles de projection* qui permettent d'assigner à une infinité de phrases grammaticales de *L,* sur la base de leur structure syntaxique, une interprétation qui soit une fonction compositionnelle de l'interprétation des éléments lexicaux qui y figurent [61].

Or qu'est-ce que le langage philosophique, sinon le langage naturel lui-même, enrichi, pour l'essentiel, d'un vocabulaire technique assez raffiné et relativement fluctuant ? Un travail de lexicographie, aussi minutieux que l'on voudra, effectué sur ce langage ne peut, de toute évidence, faire plus qu'enregistrer et, dans une certaine mesure, discipliner les habitus linguistiques des membres de la corporation. On ne voit pas quelle solution motivée il pourrait apporter à la question de savoir si « Dieu », « l'Absolu » ou « le Néant » sont ou non des pseudo-concepts. Croire qu'une théorie sémantique « adéquate » de la langue philosophique pourrait contribuer sérieusement à la solution des problèmes philosophiques, et non pas simplement ajouter un chapitre intéressant à la linguistique, c'est être finalement victime de la même illusion que Carnap et Russell, celle d'une théorie naturaliste du sens et du non-sens. La réponse appropriée est celle de Wittgenstein : « Je vous demande de ne pas oublier que les mots ont les significations que nous leur avons données ; et nous leur donnons des significations au moyen d'explications. » (*The Blue and Brown Books,* p. 27.) En fait il est clair que ce n'est pas tant la sémantique spéciale que la sémantique universelle, comme théorie générale des concepts, qui fait naître, sur le point en litige, des espérances fallacieuses. Derrière la sémantique universelle (dont on ne parle généralement que pour souligner son retard énorme par rapport à la phonologie universelle) on retrouve plus ou moins l'idée, combattue par Wittgenstein, qu' « il pourrait y avoir une sorte d'investigation scientifique portant sur ce que le mot signifie *réellement* » (*ibid.*, p. 28) et l'illusion affé-

61. Cf. *The Structure of a Semantic Theory,* Language, vol. 39 (1963) ; reproduit dans F. & K., pp. 479-518.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rente que notre « science » des significations ou des concepts est affectée du même genre d'incomplétude que notre science des objets physiques, par exemple ; que nous devons « chercher » le sens comme on cherche un objet momentanément caché, « analyser » le sens comme on analyse un composé chimique, etc.

Un dictionnaire philosophique ne pourrait, par conséquent, répondre, dans un sens ou dans un autre, aux questions précises soulevées par les empiristes traditionnels et les empiristes logiques sur le vocabulaire même de la philosophie qu'en codifiant, directement ou indirectement, les partis pris métaphysiques de son auteur. Et si l'on veut dire en fait que l'usage philosophique de termes ordinaires, l'usage de termes philosophiques aux significations mal définies, et les perplexités philosophiques qui en résultent naissent des insuffisances de l'analyse sémantique des langues naturelles, les vertus thérapeutiques d'une *théorie* sémantique apparaissent absolument nulles, comparées à celles d'une analyse minutieuse de la variété infinie des usages effectifs, très largement sous-déterminée par la variété des formes grammaticales et interprétatives superficielles.

III

1. Vérité logique, analyticité et synonymie

Dans la mesure où la technique de base de la philosophie néo-positiviste était celle de la traduction correctrice, il était inévitable que le problème général de la synonymie finisse par y occuper, comme ce fut le cas chez Carnap, une place centrale. En fait, la distance considérable qui sépare la traduction de l'élimination tient, comme nous l'avons vu, au fait que toute synonymie « cognitive » plausible est compatible avec l'hétéronymie pragmatique la plus absolue ; ce qui entraîne comme conséquence, d'une manière générale, l'impossibilité d'emporter une adhésion quelconque, sinon celle qui est déjà acquise. Mais, dans les faits, ce n'est pas du tout le problème cardinal de l'adéquation de la paraphrase analysante, à propos duquel Moore avait énoncé un paradoxe

célèbre, qui a mis au premier plan la question, en fin de compte si décourageante, de la synonymie, mais le fait que l'explication du concept d'analyticité passe nécessairement par celle du concept de synonymie et, pour tout dire, s'y ramène.

L'*explicandum* consiste ici apparemment dans l'existence d'énoncés comme, par exemple, « Tout triangle a trois angles », qui ne peuvent pas être considérés comme faux sans que l'on soit autorisé à dire qu'ils n'ont tout simplement pas été compris. D'où l'idée qu'il existe des énoncés vrais uniquement en vertu de leur *signification* (meaning) [la notion de signification étant sans doute, comme l'a suggéré Quine, une notion en fin de compte douteuse, mais qui a l'avantage d'en remplacer de plus douteuses comme, par exemple, celle d'*essence*[62]]. Il reste naturellement à savoir si la théorie de la vérité nécessaire ou analytique doit prendre en considération uniquement des expressions linguistiques (sentences) ou au contraire les entités abstraites (propositions) désignées par ces expressions. La seconde possibilité est la seule qui reste offerte à ceux qui veulent éviter à la fois le réalisme des essences, le psychologisme et le conventionalisme. Elle consiste à faire dériver l'analyticité d'un énoncé d'une certaine relation (nécessaire) entre des « significations » ou des « concepts[63] ». C'est en fait celle qui avait été retenue par Locke, qui est en désaccord, au moins verbal, avec le réalisme des universaux et en désaccord de fait avec le psychologisme, puisqu'il fait reposer notre connaissance des vérités nécessaires sur l'appréhension de relations immuables entre des « idées » (cf. sur ce point Pap, *op. cit.*, chap. 3). La première correspond à l'interprétation dite « linguistique », qui a été celle du néo-positivisme logique et qui a, entre autres inconvénients, celui de faire de la *nécessité* d'un énoncé donné un fait *contingent* en relation avec un langage déterminé. [Plutôt que de « contingence », il vaudrait mieux parler de « nécessité conditionnelle », puisque ce que dit la théorie, c'est qu'*une fois donné le langage* (un langage), cer-

62. Cf. *Le mythe de la signification*, in *La philosophie analytique*, p. 140.

63. La critique du conventionalisme a été faite notamment par C. I. Lewis, pour qui un changement dans nos conventions linguistiques peut modifier le statut d'une phrase déclarative (sentence) qui exprime une vérité analytique, mais non cette vérité elle-même. Cf. *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court, La Salle, Illinois, 1946 ; et le commentaire de Pap, *op. cit.*, chap. 5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

taines propositions deviennent automatiquement vraies, alors que la vérité des autres requiert en outre la réalisation de certains états de choses extra-linguistiques.]

Bien que la définition du concept de vérité analytique fasse nécessairement intervenir à un moment ou à un autre celle du concept de vérité logique, les deux concepts ne doivent pas être confondus l'un avec l'autre, en raison de la différence fondamentale qui existe entre deux énoncés comme

(1) Si un homme n'est pas marié, alors il n'est pas marié.

(2) Si un homme est célibataire, alors il n'est pas marié.

différence sur laquelle Quine a, fort à propos, attiré l'attention (cf. LPV, pp. 22-23), proposant de réserver le nom de « vérités logiques » aux énoncés du type (1). (1) est en effet vrai en vertu de la signification des seules particules logiques (*si... alors, est, ne... pas*), alors que la vérité de (2) fait intervenir en outre la signification de certains termes descriptifs (*célibataire, marié*). Si l'on disposait d'un inventaire complet des particules logiques (ce qui en fait pose quelques problèmes), on pourrait définir les propositions logiquement vraies comme étant des propositions vraies dans lesquelles seuls des mots du vocabulaire logique ont des occurrences *essentielles* [64] et les propositions analytiques comme des propositions que l'on peut transformer en vérités logiques par substitution de synonymes à des synonymes. Autrement dit les deux notions de synonymie et d'analyticité se définissent finalement l'une par l'autre (puisque la synonymie d' « homme » et d' « animal rationnel » n'est précisément pas autre chose que l'analyticité de « Tout homme est un animal rationnel et tout animal rationnel est un homme »), alors qu'en principe la définition de la vérité logique ne met pas en cause la notion de synonymie.

Il ne faut évidemment pas se dissimuler que la distinction entre les énoncés du type (1) (que l'on pourrait appeler « logiquement analytiques ») et ceux du type (2) (que l'on pourrait appeler « descriptivement analytiques »), aussi irrécusable qu'elle soit, n'est pas plus exacte que celle de tous les symboles en « logiques » et « descriptifs » ou, pour utiliser une autre distinction, qui coïncide plus ou moins

64. Cf. QUINE, *Mathematical Logic,* Introduction.

avec celle-là, en « formateurs » et « désignateurs [65] ». En fait si, comme c'est le cas dans la construction des systèmes formels, le concept métalogique « constante logique » était défini simplement par énumération, le concept de vérité logique risquerait de n'être pas en bien meilleure position pour une explication que ceux de synonymie ou d'analyticité [66].

La difficulté consiste, nous l'avons vu, dans le fait que l'on exige de la définition une *analyse* du *definiendum,* et non pas simplement un *critère de décision* comme la consultation d'une liste nominative ou l'application d'un test opérationnel [67]. Une des objections de Quine aux tentatives carnapiennes de « définition » de l'analyticité revenait à dire que la spécification des propositions analytiques d'un langage artificiel donné L_0 par le moyen de règles sémantiques consiste simplement à délimiter conventionnellement un sous-ensemble de l'ensemble des propositions de L_0 auquel pourrait être affectée sans inconvénient n'importe quelle autre étiquette (cf. LPV, p. 33). En d'autres termes on ne cherche pas à savoir *quels sont* les énoncés analytiques (question qui n'a pas de sens dans l'absolu et ne peut se poser que par rapport à un langage donné), mais *en quoi consiste* (en général) pour un énoncé le fait d'être analytique. Ce n'est donc pas l'*extension* de la forme monadique « Analytique-pour-L_0 (P) »

65. Voir l'utilisation qui est faite de ces deux termes par Uriel WEINREICH, *On the Semantic Structure of Language,* in *Universals of Language,* edited by Joseph H. Greenberg, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1963, pp. 142-216. Pour le terme « désignateur » Weinreich renvoie à la définition opérationnelle de Carnap : « Je suggère d'utiliser le terme « désignateur » pour toutes les expressions auxquelles s'applique une analyse sémantique de signification... » (MN, p. 6). Pour ce qui est des « formateurs », cf. Weinreich, *op. cit.,* 2.2.

66. Des essais de définition explicite ont été tentés, notamment par REICHENBACH : cf. *Elements of Symbolic Logic,* The Macmillan Company, 1947, §§ 55-57. Pour une critique de la définition de Reichenbach, cf. Pap, *op. cit.,* pp. 136-138. La définition de la notion de « vérité logique » à partir de celle de « terme logique » a un autre inconvénient, souvent signalé, c'est qu'elle fait de certaines propositions existentielles comme, par exemple, « $(\exists x)(\exists y)(x \neq y)$ » des propositions qui, si elles sont vraies, sont logiquement vraies. Cf. sur ce point RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy,* p. 202, sqq.

67. Carnap a cru trouver dans des travaux comme ceux d'Arne NAESS (cf. *Interpretation and Preciseness : A Contribution to the Theory of Communication,* Skrifter Norske Vid. Akademi, Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, n° 1, 1953) un prolongement naturel à une sémantique formelle usant de termes primitifs non analysés et une confirmation de sa position personnelle sur le problème de la synonymie et de l'analyticité. Cf. MN, pp. 240-241, note, PRC, pp. 920-921.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que l'on veut connaître, mais l'*intension* de la forme dyadique « Analytique (*P, L*) », " *P* " étant une variable (syntaxique) de proposition et " *L* " une variable de langage. Et si l'on croit sortir de cette difficulté en disant, par exemple, que « *P* est analytique dans *L* si, et seulement si, *P* est vrai en vertu des seules règles sémantiques de *L* », il est facile d'objecter, comme le fait Quine, que le terme « règle sémantique » est dans une situation aussi désespérée que celui de « proposition analytique », puisqu'il sert simplement d'en-tête pour une liste à dresser et n'attribue par lui-même aucune propriété intéressante aux éléments éventuels. On peut résumer toute cette aporie en disant qu'on ne voit pas, dans l'état actuel des choses, comment le terme « analytique » pourrait être éliminé au profit d'une expression développée plus claire (un « analysans ») dont il ne soit pas simplement une abréviation conventionnelle, mais un *synonyme* abréviateur.

2. Le problème de l'existence de l'explicandum

Carnap a interprété les objections de Quine moins comme une critique de la procédure utilisée pour la définition sémantique des termes principaux de la *théorie de la signification* [intension, analyticité, synonymie, implication logique (entailment), etc.], que comme l'expression d'un scepticisme exagéré à l'égard de l'existence d'*explicanda* intéressants au niveau de la pragmatique, alors que cette existence ne paraît pas mise en question dans le cas des concepts de la *théorie de la référence* (vérité, désignation, dénotation, etc.) (cf. PRC, pp. 918-919).

Il était naturel, dans ces conditions, d'essayer d'établir la réalité empirique des *definienda* contestés en produisant des tests opérationnels adéquats, susceptibles de fournir la clarification pré-systématique requise, comme préalable indispensable à la reconstruction purement sémantique (Carnap a maintenu, par ailleurs, qu'il n'était pas nécessaire, d'une manière générale, de produire d'abord un concept pragmatique pour justifier l'introduction d'un concept de la sémantique pure). *Signification et synonymie dans les langues naturelles* est un texte consacré pour l'essentiel à la justification pragmatique du point de vue *intensionaliste*. Carnap y défend l'idée que l'assignation d'une intension à un prédicat, qui implique la considération, non seulement de tous les cas

réels, mais également de tous les cas *logiquement possibles*, est cependant une hypothèse empirique qui, comme n'importe quelle hypothèse en linguistique, peut être testée par des observations adéquates. La faiblesse de la thèse *extensionaliste* stricte est particulièrement évidente dans le cas, souvent évoqué, de la classe vide, puisqu'elle implique en fait que rien dans le comportement linguistique des sujets parlant allemand n'oblige absolument à préférer, lorsqu'on veut construire un dictionnaire allemand-français, les deux entrées normales

(1) *Einhorn*, licorne. *Kobold*, lutin,

aux deux entrées déviantes

(2) *Einhorn*, lutin. *Kobold*, licorne.

[Une autre distinction indispensable, du point de vue de Carnap, est évidemment celle de la classe factuellement vide (celle des villes de plus de cent millions d'habitants) et de la classe logiquement vide (celle des nombres premiers pairs plus grands que 2) ; mais le fait de n'établir entre les types de vacuité de ces deux classes qu'une différence de degré, et non de nature, n'est pas en contradiction évidente avec la pratique linguistique.]

Naturellement la prise en considération des intensions n'a rien à voir avec celle des représentations mentales qui accompagnent l'usage d'un terme. Tout au contraire, la possibilité de rendre compte de l'intension en termes de dispositions comportementales fournit, du point de vue de Carnap, à la fois une légitimation irrécusable de la notion et une condamnation sans appel du psychologisme. Les objections qui ont été formulées contre la procédure carnapienne d'interprétation pragmatique des concepts intensionnels de la sémantique pure peuvent être ramenées à trois principales :

(1) Il n'y a aucune raison de supposer qu'une propriété invariante du comportement linguistique puisse être associée à des notions comme celles d'*intension, d'analyticité* ou de *synonymie* (cf. F. & K., pp. 7-8).

(2) Même si cette hypothèse méthodologique était raisonnable, le problème de la construction de tests *adéquats* resterait à peu près insoluble, la méthode du questionnaire *direct* étant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en particulier, de toute évidence, exclue (cf., par exemple, la remarque de Chomsky, LL, p. 45, note 5). Déjà aléatoire lorsqu'il s'agit d'un concept grammatical (comme précisément la notion de *grammaticalité* d'une phrase, pour laquelle Quine proposait, dans *The Problem of Meaning in Linguistics*, un test behavioriste discutable), la recherche de la propriété comportementale associée est, dans le cas d'un concept sémantique, une entreprise à peu près désespérée.

(3) Même si les tests requis pouvaient finalement être mis au point et fournir — dans l'hypothèse la plus favorable — une définition opérationnelle *générale* (c'est-à-dire pour " *P* " et " *L* " variables) de la relation « analytique », par exemple, cette relation n'aurait pas pour autant été *clarifiée,* puisque « les tests comportementaux n'expliquent pas la nature des concepts abstraits, ce qui leur permettrait de remplacer les théories, mais plutôt jouent, lorsqu'ils sont utilisés de façon appropriée, un rôle dans les procédures qui servent à confirmer ou à infirmer des théories à l'intérieur desquelles les concepts abstraits sont définis » (PL, p. 61).

La question de savoir si les prétentions de la théorie sémantique de Katz et Fodor à surmonter le « scepticisme pointilleux (fastidious) [68] » de Quine, en ce qui concerne la théorie de la signification en général et la question de l'analyticité en particulier, sont ou non fondées relève d'un autre débat qu'il n'est évidemment pas possible d'instaurer ici. En fait il s'agit surtout de décider si l'on veut accepter la théorie de la signification avec ses maladies probablement incurables (les diverses médecines proposées ne font guère à chaque fois que rebaptiser le mal) ou ne pas l'accepter du tout. Deux questions soulevées par Carnap dans sa défense et illustration sont à cet égard intéressantes :

1) Pourquoi la critique adressée aux *règles sémantiques* et aux *postulats de signification* ne porte-t-elle pas aussi bien contre les *axiomes,* qui n'ont à première vue pas d'autre propriété caractéristique que celle de figurer en tête d'un système formel sous l'étiquette « Axiomes » ?

2) Pourquoi l'explicitation pragmatique préalable n'est-elle pas requise également dans le cas d'autres concepts séman-

68. Cf. J. J. KATZ, *Analyticity and Contradiction in Natural Language,* in F. & K., p. 519.

tiques comme, par exemple, la vérité, la relation de dénomination (name-relation), etc. ? (cf. PRC, p. 918).

En ce qui concerne la première, on peut répondre évidemment que Quine ne s'en prend pas plus aux notions de *règle sémantique* ou de *postulat de signification* qu'à celle d'*axiome,* mais uniquement à l'idée que des étiquettes comme « règle sémantique », « postulat de signification » ou « axiome » ont *en elles-mêmes* le pouvoir miraculeux de distinguer une classe intéressante de propositions. Etant donné un système formel ininterprété *S,* il n'y a évidemment aucune différence intrinsèque entre les suites de symboles qui sont des thèses primitives et celles qui sont des thèses dérivées dans *S.* Mais il n'y en a généralement pas non plus lorsqu'on donne à *S* l'interprétation en vue de laquelle il a normalement été conçu, puisqu'entre les propositions vraies qui correspondront aux axiomes et celles qui correspondront aux théorèmes on ne peut établir aucune priorité indiscutable, telle que celle qui s'appuierait, par exemple, sur une plus grande évidence des premières. Nous avons affaire ici au type de postulation que Quine appelle *discursif,* parce qu'il institue simplement un ordre entre des vérités, conventionnelles ou non, et qui doit être distingué soigneusement du type *législatif,* seul susceptible d'instituer réellement un certain corpus de vérités formé d'un petit nombre de conventions initiales et de leurs conséquences logiques, comme c'est le cas, par exemple, dans la théorie des ensembles actuelle (cf. *Carnap and Logical Truth,* PRC, p. 394). En d'autres termes, il ne faut pas se méprendre sur le caractère conventionnel des postulats qui, « bien qu'ils soient dans tous les cas des postulats par décret, ne sont pas *pour cette raison* vrais par décret » (*ibid.,* p. 405).

Dans une présentation axiomatique du calcul propositionnel les tautologies primitives sont des tautologies primitives par convention ; mais elles ne sont pas des tautologies par convention. Avec sa définition sémantique usuelle en termes de fonctions de vérité, la notion de « tautologie » est censée fournir un *explicatum* acceptable pour une partie de ce qu'on appelle traditionnellement les « vérités » ou « lois » logiques (l'*explicatum* complet étant offert en principe par la notion d' « expression logiquement valide » du calcul des prédicats). Mais l'ensemble constitué par les « postulats de signification » et leurs conséquences logiques ne peut exciper d'aucune justification analogue, parce qu'en réalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

il ne rend compte d'aucune catégorie particulière de vérités naïves, Carnap se contentant simplement de montrer, sur quelques exemples bien choisis, que l'impossibilité de falsifier certains énoncés qui ne sont pas des vérités logiques au sens strict peut, si l'on veut, être rapportée à des décisions (pragmatiques) concernant l'usage de certains termes descriptifs, sans pouvoir assigner aucune limite précise à l'utilisation effective de cette interprétation, qui propose simplement d'appeler « postulat de signification » ce qu'on aura préalablement accepté d'appeler « vérité analytique », autrement, dit de substituer sans aucun bénéfice, à la notion douteuse « vrai *en vertu du* sens », la notion également douteuse « vrai *en vertu de* décisions explicites ou implicites concernant le sens ».

Cela nous conduit naturellement à la deuxième question, qui est celle de la différence de statut qui existe entre les concepts que Carnap appelle « radicaux » (vérité, fausseté, implication, équivalence, etc.) et ce qu'il appelle les « *L*-concepts » (*L*-vérité, *L*-fausseté, *L*-implication, *L*-équivalence, etc.), un *L*-terme (e.g. « *L*-vrai ») pouvant être appliqué « toutes les fois que l'application du terme radical correspondant (e.g. « vrai ») se fonde sur des raisons purement logiques... » (ISFL, p. 60). La morale du débat entre Carnap et Quine sur ce point est en somme qu'un empiriste conséquent ne peut pas vouloir clarifier par une reconstruction formelle adéquate un concept qui n'est pas déjà suffisamment clair par lui-même [le concept d'analyticité (descriptive) n'est effectivement ni clair ni même à proprement parler familier : il semble que l'on ait tendance, dans le cas précis, à prendre pour une familiarité du concept la familiarité (philosophique) des exemples]. Les réticences quelque peu irritantes de Quine se fondent, semble-t-il, sur les trois considérations suivantes :

1) Il n'y a pas d'objection de principe contre l' « explication » d'un terme radical comme « vrai », parce qu'il est indiscutablement compris de façon satisfaisante. De toute manière une définition comme celle de Tarski n'a pas pour but ni pour résultat de le faire mieux comprendre (du moins dans ses applications familières)[69].

69. Cf. sur ce point les remarques de R. MARTIN dans *Logique contemporaine et formalisation,* P.U.F., 1964, p. 91, sqq.

2) Bien que le concept de « vérité logique » au sens étroit soit, à certains égards, un *explicandum* plus problématique que celui de « vérité » tout court, on peut en donner une définition acceptable, parce qu'on dispose d'un système de notation logique standard, c'est-à-dire d'une délimitation suffisamment précise du vocabulaire logique. Mais une caractérisation linguistique des énoncés logiquement vrais ne fournit rien de plus qu'une détermination en extension, elle ne constitue en aucun cas une thèse épistémologique sur le *fondement* de la vérité logique (cf. PRC, p. 402).

3) Dans le cas de la « vérité analytique », nous n'avons pas affaire seulement à une question épistémologique controversée, c'est la distinction elle-même qui est en question. En effet nous ne disposons ni d'un *explicandum* qui s'impose indiscutablement à notre attention, ni d'une méthode d'explication [puisque la seule méthode possible exigerait une définition acceptable de la synonymie pour un langage universel standard (cf. *ibid.*, p. 404)].

On peut encore caractériser l'opposition entre le dualisme dogmatique de Carnap et le « gradualisme pragmatique » (cf. Pap, *op. cit.*, p. 132) de Quine en disant que l'attitude de ce dernier est fondée sur un principe régulateur du type suivant : Lorsque le maintien d'une différence de nature, en soi séduisante, oblige à trop de décisions pragmatiques plus ou moins arbitraires, le véritable pragmatisme consiste à se satisfaire d'une simple différence de degré, c'est-à-dire : *veritas non facit saltus*. Ce qui signifie qu'au sommet de la hiérarchie il n'y a pas plus de raisons d'attribuer la nécessité d'un énoncé comme, par exemple, « $(\forall x)(x = x)$ » aux propriétés du langage seul (c'est-à-dire aux règles qui gouvernent l'usage de « = ») qu'aux propriétés les plus générales et les plus évidentes de la réalité (en l'occurrence, l'identité de toute chose avec elle-même)[70]. Ce n'est pas la vérité qui change

70. Cf. PRC, p. 390. Quine est d'avis que, d'un point de vue behavioriste et antérieurement à toute tentative de justification *post factum,* le degré de nécessité ou d'apriorité d'un énoncé se mesure par la plus ou moins grande résistance qu'il oppose à un abandon suggéré par des apparences contraires. Les énoncés de la logique et des mathématiques constituent le bastion central inattaquable de notre territoire scientifique, en ce sens (relatif) que nous n'acceptons de les reconsidérer qu'en tout dernier lieu. Cf. *Truth by Convention, in* Otis H. Lee, ed., Philosophical Essays for A. N. Whitehead, Longmans, Green and Co., New York, 1936 ; reproduit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un cas à l'autre, dans les multiples applications que nous faisons du terme « vrai », mais plutôt les choses à propos desquelles nous pouvons énoncer des vérités : « Il y a des philosophes qui soutiennent avec énergie que « vrai » appliqué à des lois logiques ou mathématiques et « vrai » appliqué à des prévisions météorologiques ou à des aveux de suspects sont deux usages d'un terme ambigu « vrai ». Il y a des philosophes qui soutiennent avec énergie que « existe » appliqué à des nombres, des classes, et des objets du même genre et « existe » appliqué à des objets matériels sont deux usages d'un terme ambigu « existe ». Ce qui me déconcerte essentiellement est l'énergie avec laquelle ils tiennent leur position. Qu'est-ce qu'ils peuvent bien faire entrer en ligne de compte en fait d'évidence ? Pourquoi ne pas considérer « vrai » comme un terme non ambigu, mais très général, et reconnaître dans la différence qui existe entre des lois logiques et des aveux vrais une différence qui est simplement entre les lois logiques et les aveux ? Et la même chose pour l'existence ? » (*Word and Object,* p. 131.)

3. La notion de « postulat de signification » comme explicatum.

Que les postulats de signification carnapiens ne soient effectivement pas autre chose qu'un expédient requis pour la sauvegarde d'une dichotomie considérée, du point de vue philosophique, comme une position inexpugnable, c'est ce que montrent clairement les modalités de leur intervention comme ultime solution possible au problème de l'analyticité. La définition de la « *L*-vérité » adoptée finalement par Carnap est une définition sémantique en termes de « descriptions d'état » (state-descriptions). Une description d'état correspond à une application de l'ensemble des propositions atomiques du langage considéré dans l'ensemble $\{ V, F \}$. Une telle application étant donnée, la valeur de vérité de toutes les autres propositions du langage est considérée comme déterminée en vertu des règles d'évaluation qui correspondent aux connecteurs propositionnels et aux quantificateurs ; de sorte

notamment dans Feigl and Sellars, eds, *Readings in Philosophical Analysis* (voir p. 270). Cf. également *Two Dogmas,* § 6.

que la valeur de vérité de toutes les propositions du langage est fixée pour toutes les descriptions d'état. Concrètement parlant, une description d'état relative à un système sémantique *S* représente un état de choses possible de tous les objets dont il est question dans *S* eu égard à toutes les propriétés et les relations dont il est question dans *S* (cf. ISFL, p. 101). On peut alors définir les propositions *L*-vraies comme étant celles qui sont vraies dans toutes les descriptions d'état (cf. MN, p. 10), le concept de « description d'état » étant, du reste, considéré par Carnap comme un *explicatum* sémantique pour le concept leibnizien de « monde possible ».

Or, comme le fait remarquer Quine (cf. LPV, pp. 23-24), une telle définition ne peut faire justice à la notion d'analyticité que si celle-ci coïncide avec celle de vérité logique au sens strict, c'est-à-dire si toutes les expressions atomiques du langage sont indépendantes les unes des autres. Dans un langage qui compterait au nombre des ses formes propositionnelles atomiques « *x* est coloré » et « *x* est étendu », la vérité de la proposition « Tout ce qui est coloré est étendu » serait, si l'on s'en tient à la définition précédente, non pas analytique, mais synthétique puisque, bien que vraie dans tous les cas, elle n'est pas vraie dans toutes les descriptions d'état relatives au langage en question. La définition carnapienne n'est donc valable que pour un langage qui ne comporte pas de relations d'hyponymie (« Tout homme est un mammifère ») ou de synonymie (« Tout homme est un animal rationnel ») extra-logiques entre prédicats. Or le véritable problème de l'analyticité est précisément posé par les rapports d'inclusion ou d'identité entre significations de prédicats, c'est-à-dire par les descriptions d'état qui sont *a priori* irréalisables, bien qu'elles correspondent (par définition), à des états de choses logiquement possibles, comme, par exemple, celle qui assignerait la valeur Vrai à « Jean est un oculiste » et la valeur Faux à « Jean est un médecin des yeux ».

La solution proposée par Carnap avec les postulats de signification revient à dire que l'on peut toujours restreindre autant qu'on le juge utile le nombre des descriptions d'états de choses possibles par des stipulations linguistiques séparées. Ce qui est à la fois indiscutable et, philosophiquement parlant, peu intéressant, parce que les postulats de signification devien-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nent simplement le réceptacle commun dans lequel se déversent pêle-mêle, entre des vérités analytiques de type traditionnel et des généralisations inductives, une bonne partie des énoncés que Kant aurait, pour sa part, appelés « synthétiques *a priori* ».

Naturellement, précise Carnap, « cela ne peut pas être la tâche du logicien de prescrire à ceux qui construisent des systèmes les postulats qu'ils doivent adopter. Ils sont libres de choisir leurs postulats, en se guidant, non pas sur leurs opinions concernant des faits du monde, mais sur leurs intentions à l'égard des significations, i.e., des modalités d'usage des constantes descriptives » (MN, p. 225). Il s'ensuit évidemment que la classe des postulats de signification d'un système ne représente rien de plus qu'une sélection essentiellement révisable, dont l'arbitraire n'est limité à chaque fois que par des raisons de « commodité » et dans laquelle on peut, si on le désire, faire entrer des propositions considérées normalement comme contingentes. Carnap propose en effet de donner le nom de « postulats de signification », non seulement à des stipulations correspondant à des généralisations empiriques comme, par exemple :

$(\forall\ x)\ (Cx \supset Nx)$ (Tous les corbeaux sont noirs),

ou explicitant les propriétés structurales de certaines relations descriptives comme, par exemple, la relation « plus chaud que » (désignée ici par le prédicat « T »), dont la transitivité et l'irréflexivité peuvent être postulées sous la forme :

$$a)\ (\forall x)(\forall y)(\forall z)\quad [(Txy\ \&\ Tyz) \supset Txz]$$
$$b)\ (\forall x)\ \neg\ Txx,$$

l'asymétrie s'ensuivant comme une conséquence logique ; mais également, si l'on veut, aux définitions explicites, contextuelles ou récursives (comme celles de « + » et « . » en arithmétique) et aux énoncés de réduction proposés pour l'introduction de prédicats dispositionnels (cf. *Testability and Meaning*, §§ 8-10). La définition de « *L*-vrai dans $\mathcal{L}$ » proposée dans *Meaning Postulates* est : « Un énoncé S_i dans $\mathcal{L}$ est *L*-vrai par rapport à $\mathcal{P} =_{Df} S_i$ est *L*-impliqué par $\mathcal{P}$ (dans $\mathcal{L}$) » ($\mathcal{P}$ étant la conjonction des postulats de signification du système $\mathcal{L}$) (MN, p. 225). Pap (cf. *op. cit.*, pp. 408-411) a

probablement raison d'estimer que cet ultime essai d' « explication » aboutit à une caractérisation en fin de compte arbitraire ou circulaire. Arbitraire, si aucune restriction n'est imposée dans le choix du référentiel linguistique, parce qu'on peut alors conférer par décret la propriété « *L*-vrai » à peu près à n'importe quelle proposition. Circulaire, si l'adéquation du référentiel doit consister dans le fait que toutes les descriptions d'état qui lui correspondent sont des descriptions d'un monde possible.

4. Des explicata relatifs pour des concepts absolus : l'impossibilité de définitions générales

A moins d'adopter la solution extrême qui consiste à faire le sacrifice complet des concepts modaux, on ne voit pas comment la nécessité d'une proposition (sentence) pourrait se fonder sur autre chose que la nécessité (préalablement reconnue) de l'entité extra-linguistique (proposition) qu'elle désigne (effectivement par convention). En d'autres termes, une sélection rationnelle des vérités nécessaires dans un langage donné impliquerait que l'on dispose de concepts modaux *absolus* (translinguistiques) correspondant à des relations logiques entre entités intensionnelles. Carnap recourt effectivement, dans l'*Introduction à la sémantique,* à des concepts (radicaux et logiques) *absolus* (correspondant aux concepts radicaux et aux *L*-concepts *sémantiques*), les relations entre ces deux types de concept étant fixées par la Convention 17-1 « Un terme utilisé pour une propriété sémantique radicale d'expressions sera appliqué d'une manière absolue (i. e., sans référence à un système linguistique) à une entité *u* si, et seulement si, toute expression A_i qui désigne *u* dans un système sémantique quelconque *S* a cette propriété sémantique dans *S*. Il en ira de même pour une relation sémantique entre deux expressions ou plus » (p. 89). Cette convention, également appliquée à l'usage absolu des *L*-termes, fournit, par exemple, pour la *L*-vérité absolue la définition suivante : «... Une proposition abstraite (*proposition*) *p* sera dite *L*-vraie si, et seulement si, toute proposition (*sentence*) qui désigne *p* dans un système *S* est *L*-vraie dans *S* » (p. 91). Par la suite Carnap a préféré renoncer aux concepts absolus, pour ne pas être soupçonné d'une espèce d' « absolutisme métaphysique », et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parler, non pas de *termes absolus*, mais d'un usage *transféré* (des expressions aux entités extra-linguistiques abstraites correspondantes) des termes sémantiques (cf. MN, p. 24).

Mais l'adoption d'une terminologie philosophiquement plus circonspecte ne change rien à la question de fond : le sens du transfert reste le même, les propriétés et les relations sémantiques sont toujours apparemment transmises aux designata par les désignateurs, et non l'inverse. Il reste donc à savoir d'où ceux-ci les tiennent, c'est-à-dire que l'on risque fort de n'avoir évité le Charybde de l'hypostase platonicienne des contenus de signification (dont Carnap se défend vigoureusement) que pour se heurter au Scylla du relativisme linguistique, autrement dit à l'impossibilité de fournir les définitions *générales* requises pour les propriétés et les relations en question.

La sémantique générale s'occupe d'expressions de la forme « $P(x_1, \ldots, x_n, y)$ », dans lesquelles " P " est un prédicat à $n + 1$ places ($n \geqslant 1$), " x_1 ", ..., " x_n " des variables métalinguistiques auxquelles doivent être substitués des noms ou des descriptions d'expressions d'un langage-objet (un système carnapien ou une langue naturelle, par exemple), et " y " une variable à laquelle doit être substitué un nom ou une description de ce langage. La solution apportée par Carnap au problème de la définition des concepts de la théorie de la signification consiste à demander aux règles linguistiques de permettre à la fois l'élimination de " y ", dont elles déterminent le domaine de valeurs en définissant des langages L_0, L_1, etc., et celle de " P " en définissant les L-concepts correspondant à ces langages. La difficulté évidente que comporte cette procédure est appelée par N. L. Wilson « la difficulté de la double élimination » (cf. *op. cit.*, § 3). Elle existe en fait également, comme il le montre, dans le cas des termes fondamentaux de la théorie de la référence comme, par exemple, « désigne » ou « vrai », pour lesquels nous n'avons pas de définitions générales [71] et, en ce qui concerne la question cardinale de la vérité logique, hypothèque la solution syntaxique elle-même, puisqu'on demande aux règles de définir à la fois un certain calcul K et l'expression « *conséquence directe* » pour ce calcul (ce qui signifie qu'on ne dispose pas d'une définition générale de la relation « conséquence directe » en syntaxe et, par conséquent, pas non plus d'une définition syntaxique générale du prédicat « analytique »).

71. La définition de Tarski ne concerne, comme on sait, que des langages formalisés d'un certain type. En ce qui concerne la relation « désigne », cf. le problème que Wilson évoque sous le nom de « difficulté pédagogique » (*op. cit.*, § 4).

Nous avons appelé « réification des règles » le processus qui consiste à demander aux règles linguistiques de fournir à la fois une reconstruction du langage utilisé, à partir du comportement linguistique des utilisateurs, et une description des mécanismes hypothétiques qui en conditionnent l'utilisation par le sujet parlant. Nous pourrions peut-être appeler « équivocation des règles » celui qui consiste à leur demander à la fois de définir (et non pas constituer) un certain langage-objet et d' « expliquer » des concepts syntaxiques ou sémantiques divers (cf. Wilson, *op. cit.*, p. 13). Toute la question est de savoir si nous entendons définir, par exemple, une série de prédicats singulaires " P-pour-L_0 ", " P-pour-L_1 ", etc., ou définir le prédicat " P " (préalablement compris) *pour* L_0, *pour* L_1, etc., *ce qui constitue en fait une partie de la définition de* L_0, L_1, etc., parce que nous ne pouvons pas nous référer à un langage bien déterminé sans qu'il ait été spécifié, entre autres choses, par la définition de " P " (par exemple, « vrai ») pour ce langage [72].

Dans le premier cas " P " risque de n'être, comme l'a montré Quine, qu'une étiquette conventionnelle pour une sélection plus ou moins arbitraire de propositions (c'est du moins le cas si " P " est le prédicat « analytique ») ; dans le second nous sommes contraints d'admettre que « proposition de », « désigne dans » et « vrai dans », par exemple, sont des expressions pré-analytiquement comprises antérieurement à toute spécification correspondant au choix d'un langage. Mais Quine conteste précisément que nous comprenions suffisamment « analytique pour » pour que la définition de « analytique-pour-L_0 » puisse être présentée comme une spécification de « analytique » pour L_0.

72. Nous pouvons nous référer à un langage par un nom (défini dans des termes qui explicitent la structure de ce langage) ou par une description définie (faisant, par exemple, mention de l'individu ou de la communauté qui utilise ce langage : « le Hopi », pour qui ignore tout de cette langue, signifie simplement « la langue parlée par les Hopi »). Wilson estime que la distinction entre ces deux types de référence pourrait remplacer avantageusement la distinction entre langues artificielles et langues naturelles, pour autant que cette dernière ait été jusqu'ici réellement tracée (cf. *op. cit.*, p. 124).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La question de la nature exacte de la vérité logique n'est évidemment pas sans incidences sur le problème de la métaphysique, que nous avons considéré d'abord ; car, s'il n'y a pas de raisons de croire qu'il existe des propositions vraies ou fausses uniquement en vertu de leur signification, il pourrait bien n'y en avoir pas non plus de débouter certaines propositions de toute prétention à la signification (descriptive) parce qu'on ne voit pas, ou pas clairement, ce qui, dans la réalité, est susceptible de contribuer à les rendre vraies ou fausses. Tout « Ignorabimus » concernant la première question devrait logiquement en entraîner un concernant la seconde, parce qu'après tout la notion problématique de signification ne peut pas rendre dans un cas les services décisifs qu'elle refuse dans l'autre. Il est clair cependant que, dans la démarche de la plupart des philosophes « analytiques », le principe de vérification continue à intervenir de la manière décrite par Ayer : comme un vieil oncle riche, mais de réputation douteuse, dont on accepte l'argent sans en reconnaître la provenance [73].

Carnap a essayé, pour sa part, d'élaborer une classification tripartite des propositions, qui lui permette à la fois de résoudre le problème de la vérité logique et d'éliminer les pseudo-propositions de la philosophie : nous devrions, selon lui, distinguer des propositions qui ne sont ni confirmées ni confirmables, des propositions qui sont confirmables et éventuellement confirmées jusqu'à un certain degré par l'expérience et des propositions qui sont totalement confirmées *a priori* du seul fait du langage. Si l'on admet cependant, comme le fait Quine, d'une part que l'existence de cette troisième catégorie est un « article de foi métaphysique » (cf. LPV, p. 37), d'autre part que le contenu « cognitif » d'une proposition n'est pas une propriété individuellement testable et que c'est le corpus tout entier de nos propositions qui doit être rapporté collectivement à l'expérience, la distinction entre la science et la métaphysique n'en devient que plus problématique : elle n'est pas seulement difficile à faire sans parti pris, elle est en fait inutile et dangereuse. Il ne subsiste probablement rien de plus, chez les adversaires de la métaphysique, que la décision personnelle de ne pas accorder la même considération à toutes les espèces de questions non résolues : par exemple, celle qui reste posée par le « théorème » de Fermat, celle de la nature de la vérité analytique et celle de savoir si le néant est ou non premier par rapport à la négation (pour aller du plus « scientifique » au plus « métaphysique »).

73. Cf. *Philosophie et langage ordinaire,* Dialectica, vol. 12, n° 2 (1958), Neuchâtel, pp. 99-130 (voir p. 121).

En ce qui concerne la seconde, nous avons vu que Carnap s'est efforcé de substituer une « bonne » question (logico-linguistique) à de mauvaises (celles de la *prédication essentielle* ou, pour parler un langage plus moderne, des *relations internes*). L'insuffisance de ses diverses réponses est cependant loin de faire de sa tentative une entreprise philosophique avortée : lorsque la substitution des bonnes questions aux mauvaises ne permet pas celle des bonnes réponses aux mauvaises, elle a tout au moins le mérite considérable de remplacer de mauvaises certitudes par de bonnes apories.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

7. Langage ordinaire et philosophie(*)

I. Le dépaysement linguistique du philosophe

La philosophie dite « linguistique » ou « du langage ordinaire » porte sur la langue usuelle deux appréciations à première vue contradictoires. Considéré comme parfaitement « en ordre », tel qu'il est, et fondamentalement imperfectible, sans artifice et sans malice dans son utilisation « normale », le langage de tous les jours est cependant aussi, pour reprendre deux métaphores wittgensteiniennes, non pas seulement la prison contre les murs de laquelle l'entendement sophistiqué du philosophe se fait maladroitement des bosses, mais également la bouteille attrape-mouches dont il doit s'extraire à grand-peine [1]. Ce sont les formes de notre langage courant qui donnent naissance en dernière analyse à l'inconfort des situations philosophiques embarrassantes, ce sont donc elles qui rendent nécessaire la pratique de la philosophie comme thérapeutique des malaises philosophiques ; et pourtant le langage est innocent.

C'est que les perplexités savantes du philosophe sont en réalité, à certains égards, comparables à des étonnements de primitifs en face d'institutions civilisées. Croyant s'expatrier délibérément, le philosophe est en fait simplement quelqu'un qui a perdu son chemin dans son propre pays : « Un problème philosophique a la forme : je ne sais pas où j'en suis. » (PU, § 123.) Ambitionnant de jeter du dehors sur sa propre contrée linguistique le regard instruit de l'ethnographe, il s'est au contraire réduit, pour ainsi dire, à la condition du

(*) Paru dans Langages, n° 21 (mars 1971).

1. Cf. *Investigations philosophiques*, § 119 et § 309. Cet ouvrage sera désigné dorénavant par l'abréviation PU. Pour les passages tirés de la Première Partie, nous indiquerons le numéro du paragraphe ; pour ceux qui sont tirés de la Deuxième Partie, la page de l'édition anglaise.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Huron dépaysé et ébahi : « Nous sommes, lorsque nous faisons de la philosophie, comme des sauvages, des hommes primitifs, qui entendent la façon de s'exprimer d'hommes civilisés, en font une fausse interprétation et tirent alors de leur interprétation les conclusions les plus étranges. » (*Ibid.*, § 194.)

Le philosophe, nous dit encore Wittgenstein, est quelqu'un qui a mis la langue en vacances : « Car les problèmes philosophiques naissent lorsque le langage *se met en congé.* » (*Ibid.*, § 38.) Pour guérir le malade, il faut ramener son attention sur la langue des jours ouvrables, c'est-à-dire la langue de tous les jours, dont le fonctionnement a tendance à lui échapper, précisément parce qu'il l'a constamment sous les yeux : « Les aspects des choses les plus importants pour nous sont dissimulés par suite de leur simplicité et de leur banalité. » (*Ibid.*, § 129.) L'idée que les problèmes philosophiques, qui ne sont pas, contrairement à certaines apparences, des problèmes empiriques, doivent être résolus par un examen objectif de notre langage « au travail » (*eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache, ibid.*, § 109), et non pas par un examen critique de notre langage au repos, est évidemment ce qui fait l'originalité du second Wittgenstein par rapport au premier, à Russell et aux néo-positivistes logiques. Le philosophe auquel doit s'appliquer la cure philosophique est conçu comme une sorte d'ouvrier mystifié qui effectue des gestes inutiles devant une machine tournant à vide : « Vous vous dites qu'il n'est tout de même pas possible que vous ne tissiez pas une étoffe : puisque vous êtes assis devant un métier à tisser — quoique vide — et que vous faites les mouvements du tissage. » (*Ibid.*, § 144.)

Cette conception de la philosophie (traditionnelle) s'appuie évidemment sur une interprétation fonctionnaliste ou instrumentaliste du langage dont on peut dire, non seulement qu'elle n'est pas très sympathique aux philosophes, mais également, ce qui est sans doute plus grave, que beaucoup de linguistes la considèrent comme totalement inadéquate. Il est exact que Wittgenstein attribue à des « illusions grammaticales » la conviction superstitieuse que « le langage (ou la pensée) est quelque chose d'unique en son genre » (*ibid.*, § 110) et que, pour réprimer le pathos qui accompagne généralement les spéculations sur cet objet philosophique par excellence, il rappelle que « commander, interroger, raconter,

bavarder font partie de notre histoire naturelle tout comme marcher, manger, boire, jouer » (*ibid.*, § 25), de même qu' « après tout les mathématiques sont un phénomène anthropologique [2] ». Exact également qu'il compare volontiers le langage à une boîte à outils, essentiellement pour faire remarquer que (malheureusement) la forme des outils ne nous renseigne guère sur la diversité de leurs fonctions (cf. PU, § 11).

Mais il n'y a là rien qui ressemble à un penchant pour le pragmatisme ou l'utilitarisme : ceux qui font du langage un instrument destiné à la satisfaction d'un certain nombre de besoins spécifiques de l'animal humain sont, tout comme leurs adversaires, victimes d'une illusion philosophique classique concernant une prétendue « essence » unitaire du langage. Ce que Wittgenstein veut dire, c'est que, même dans ses manifestations les plus gratuites, comme, par exemple, la poésie ou le jeu de mots, le fonctionnement de la langue n'est pas séparable d'une certaine *praxis,* d'une certaine « forme de vie ». Pourquoi, dans ces conditions, le comportement du philosophe ne peut-il être assimilé à une certaine praxis spécifique et intégré, lui aussi, à une certaine forme de vie ? C'est, pourions-nous dire, en accentuant encore la brutalité d'un rapprochement que Wittgenstein suggère par endroits, que le comportement de l'aliéné ne peut à proprement parler être décrit comme une praxis. La comparaison entre le schizophrène et le philosophe n'est pas à l'avantage du dernier, comme le voudrait, par exemple, Merleau-Ponty : « Le schizophrène comme le philosophe bute sur les paradoxes de l'existence et l'un et l'autre consument leurs forces à s'en étonner, ils échouent, si l'on veut, l'un et l'autre, à récupérer complètement le monde. Mais pas au même point. L'échec du schizophrène est subi, et ne se fait connaître que par quelques phrases énigmatiques. Ce qu'on appelle l'échec du philosophe laisse derrière lui tout un sillage d'actes d'expression qui nous font ressaisir notre condition [3]. » Pour Wittgenstein, s'il faut ramener inlassablement le philosophe à la prose du monde, c'est-à-dire au langage quotidien, ce n'est pas parce qu'il est dangereux de l'abandonner pour une sorte

2. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* V, 26 (abrégé dorénavant BGM).
3. *La prose du monde,* Gallimard, 1970, p. 147.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de paraphrase poétique, mais parce que le discours philosophique relève purement et simplement de la confusion verbale.

A l'idée qu'en ramenant « les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (PU, § 116), ses recherches détruisent « tout ce qui est intéressant, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important » (*ibid.*, § 119), Wittgenstein oppose sa conviction de ne détruire que des « châteaux de cartes », pour retrouver le sol du langage, sur lequel ils reposaient. La philosophie n'est pas une expression positive privilégiée de notre condition ; elle ne fait pas partie de nos formes de vie : elle est un phénomène pathologique qui naît de notre inaptitude à les décrire telles qu'elles sont. Wittgenstein peut sembler fournir, dans un passage éloquent des *Remarques sur les fondements des mathématiques,* un argument sérieux à ceux qui voient dans sa philosophie une réhabilitation du « bon sens » et une technique de réintégration de toute espèce de pensée « savante » dans les cadres rassurants de l'empirisme vulgaire :

« Le philosophe est l'homme qui doit guérir en lui bien des maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux notions de l'entendement humain sain.

Si dans la vie nous sommes environnés par la mort, de même dans la santé de l'entendement nous sommes environnés par la folie. » (BGM, IV, 53.)

Pourtant rien dans la démarche philosophique de Wittgenstein n'autorise à lui attribuer cette identification de l' « entendement sain » avec l' « entendement commun » qui, pour Russell, disqualifie intégralement sa seconde philosophie [4]. On a tendance à oublier que ce qui distingue pour lui les philosophes des autres hommes n'est nullement l'étrangeté de leurs propos (que peut-il y avoir de plus étrange, pour le sens commun, que les affirmations de la physique nucléaire, par exemple ?), mais le fait d'être pris dans des embarras extérieurs à tout système de résolution scientifique, qui les plongent dans un état d'insatisfaction et de malaise profonds et qui ont le caractère du sérieux et de l'urgence, autrement dit dont *il leur faut* sortir hic et nunc. Les mathématiciens acceptent apparemment sans souffrance particulière d'ignorer encore aujourd'hui si le théorème de Fermat est vrai ou non.

4. Cf. *Histoire de mes idées philosophiques,* pp. 268-269.

Mais une question de philosophie pendante n'a précisément rien à voir avec une question mathématique non décidée, et encore moins avec une question mathématique indécidable, parce que la démonstration d'indécidabilité (dans un système formel) constitue finalement un certain type de réponse mathématique à la question. Les questions de philosophie se distinguent pour Wittgenstein de toute espèce de question scientifique en ceci qu'elles ne peuvent en aucun sens du mot être « résolues », mais seulement *disparaître :* la forme générale de la réponse est, comme le disait déjà le *Tractatus* à propos du problème de la vie (cf. 6.521), qu'à un certain moment la question n'existe plus.

Utiliser le mot « problème » à propos des perplexités du philosophe, c'est l'utiliser « d'une manière typiquement métaphysique, à savoir sans une antithèse correspondante [5] ». Alors que dans l'usage normal *problème* s'oppose à *solution,* « le mot « problème » lui-même, peut-on dire, est appliqué à tort lorsqu'on s'en sert pour désigner nos ennuis philosophiques. Ces difficultés, aussi longtemps qu'elles sont considérées comme des problèmes, sont torturantes, et paraissent insolubles ».

II. Les origines linguistiques de l'obsession philosophique

Le Wittgenstein des *Investigations philosophiques* a ceci de particulier qu'il est, en ce qui concerne les problèmes philosophiques traditionnels, aussi exempt de cette désinvolture irritante que l'on rencontre parfois chez Russell que de l'attitude dogmatique et condescendante des néo-positivistes logiques. Non pas seulement parce qu'une de ses idées-maîtresses est que l'on peut au mieux « dissoudre » (pour employer une des expressions favorites des philosophes linguistiques) les uns après les autres *des* problèmes philosophiques, et non pas procéder en bloc à quelque chose comme l' « élimination de la métaphysique [6] », mais surtout parce

5. *The Blue and Brown Books,* p. 46 (abrégé dorénavant BB).

6. S'il ne peut y avoir de méthode générale en philosophie, c'est que la tâche de la philosophie consiste à dénoncer des analogies trompeuses et qu' « il est, dans la plupart des cas, impossible d'indiquer un point exact où une analogie commence à nous égarer » (BB, p. 28).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'à la *profondeur* des questions doit correspondre nécessairement, selon lui, la *profondeur* du diagnostic et celle du traitement : « Les problèmes dont la naissance a pour cause une mésinterprétation de nos formes de langage ont le caractère de la *profondeur*. Ce sont des inquiétudes profondes ; elles sont aussi profondément enracinées en nous que les formes de notre langage, et elles ont autant de signification que notre langage a d'importance. » (PU, § 111.) La difficulté extrême de la philosophie et la lenteur inévitable de la « cure » qu'elle propose tiennent à la prégnance et à la prééminence inaperçues dans notre langue et dans notre vie de certaines formes d'expression caractéristiques, qui exercent sur l'entendement une véritable fascination : « La philosophie est une lutte contre l'ensorcellement de notre entendement par les moyens de notre langage. » (*Ibid.*, § 109.)

Cette dernière formule rappelle étrangement celle de Frege : « Si c'est une tâche de la philosophie que de briser l'empire du verbe sur l'esprit humain [7]... » Mais, pour Wittgenstein, on ne saurait se libérer de la tyrannie du langage usuel par le coup de force « leibnizien » de la constitution d'une idéographie. Non seulement d'ailleurs l'auteur des *Investigations philosophiques* considérait comme une illusion complète l'idée que la construction d'une langue symbolique « idéale » est susceptible de contribuer à la solution des problèmes philosophiques ; mais il contestait également avec une violence extrême la possibilité et le sens d'une entreprise comme l'élaboration d'une langue internationale artificielle. « Lors de notre toute première rencontre, raconte Carnap, Schlick eut le malheur d'indiquer que j'étais intéressé par le problème d'une langue internationale comme l'esperanto. Comme je m'y étais attendu, Wittgenstein était nettement opposé à cette idée. Mais je fus surpris par la violence de ses réactions affectives. Une langue qui n'avait pas connu une « maturation organique » lui semblait non seulement inutile, mais méprisable [8]. » Cette récusation véhémente est évidemment liée, chez Wittgenstein, à l'idée d'un enracinement nécessaire du langage dans une certaine forme de vie : s'il est vrai qu' « imaginer un langage veut dire imaginer une forme de

7. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens,* Halle, 1879 ; Georg Olms, Hildesheim, 1964, Vorwort, XII.

8. Rudolf Carnap, *Intellectual Autobiography,* p. 26.

vie » (PU, § 19), concevoir une langue philosophique idéale, c'est peut-être concevoir une forme de vie dans laquelle les philosophes résoudraient courtoisement leurs différends par une sorte de « calcul » (cf. Leibniz), c'est-à-dire une forme de vie dans laquelle le comportement humain aurait la transparence de l'activité mathématique ; et imaginer une langue internationale *usuelle* (un artefact devenu « naturel »), c'est imaginer un monde mythique antérieur à la catastrophe de la tour de Babel ou plutôt l'ayant annulée, un monde que nous ne pouvons précisément pas imaginer.

Il est de l'essence de la philosophie, lorsqu'elle considère le langage usuel, d'en donner une représentation non pas, comme elle le voudrait, première, mais bel et bien *primaire* ou *primitive*. C'est que l'entendement philosophique est prisonnier de certaines images dominantes, qui ont d'ailleurs leur siège au cœur du langage lui-même (cf. *ibid.*, § 115) et qui l'inclinent, de façon irrésistible, à appréhender les choses comme beaucoup plus simples qu'elles ne sont. Saint Augustin est victime d'une illusion de ce genre lorsqu'il se représente le langage comme une sorte de nomenclature acquise par l'apprentissage ostensif (cf. *Confessions,* Livre I, chap. 8). Nous avons là, dit Wittgenstein, une représentation primitive du fonctionnement de notre langage ou la représentation d'un langage plus primitif que le nôtre (cf. PU, § 2). Le *Tractatus* était, d'une manière analogue, en ce qui concerne « la forme générale de la proposition », subjugué par un paradigme linguistique qui s'impose avec une insistance tyrannique, le « Es verhält sich so und so » (cf. *ibid.*, § 114). Des erreurs de ce genre méritent la plus *profonde* considération, parce qu'elles sont *profondément* révélatrices de la nature de notre langage. Mais, si les illusions philosophiques « contiennent tellement de vérité [9] », ce n'est évidemment pas au sens où le prétendent leurs victimes : à propos de certaines thèses métaphysiques comme, par exemple, le solipsisme, Wittgenstein remarque qu'elles sont comparables à l'invention d'une nouvelle manière de voir, de parler ou de peindre, d'un nouveau mètre poétique ou d'une nouvelle espèce de chants (cf. PU, §§ 400-401).

9. Cf. *Zettel,* § 460 (abrégé Z).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

III. Un « examen paisible de faits linguistiques [10] »

Rien n'a peut-être desservi davantage la seconde philosophie de Wittgenstein auprès de ses adversaires que l'insistance avec laquelle il répète que la philosophie n'énonce pas de thèses, laisse toutes choses en leur état, n'explique rien, ne dit que des choses que tout le monde est obligé de lui accorder, etc. Le philosophe du langage ordinaire ressemble quelque peu à ce professeur de philosophie mis en scène par Moravia qui, plus encore que celles de l'euphémisme, prône les vertus merveilleuses de la tautologie : « Bon ! Rappelez-vous bien ! Chaque fois que vous serez en difficulté, pensez à la tautologie, que je considère comme essentielle : « Le monde est ce qu'il est ! » Compris [11] ? » Dans une critique virulente et injuste, Ernest Gellner croit pouvoir affirmer que la prétendue absence de doctrine et la recherche laborieuse de la platitude qui caractérisent la philosophie linguistique ne signifient pas autre chose en pratique que le relativisme le plus total ou le conservatisme le plus rigide [12]. Russell, qui considère la philosophie du second Wittgenstein comme une sorte d'exhortation pathétique à la paresse intellectuelle (cf. *op. cit.*, p. 271), se livre, dans une introduction écrite pour l'ouvrage de Gellner, à des considérations ironiques sur les « Abécédariens d'Oxford » (cf. p. 15).

La situation du philosophe qui prétend avoir renoncé à toute espèce de conclusions proprement philosophiques est en effet à peu près désespérée : si la neutralité dont il se targue était réelle, elle serait interprétée comme une démission philosophique inacceptable ; et si, comme il est probable, elle ne l'est pas, on aura beau jeu de crier à l'imposture. Il est cependant étrange que Russell ait pu tirer de la lecture des *Investigations philosophiques* la conclusion qu'en définitive, si Wittgenstein a raison, « la philosophie sert, au mieux, de faible auxiliaire aux lexicographes et est, au pis, un divertissement pour oisifs à l'heure du thé » (*Histoire de mes idées philosophiques,* p. 271). Cette appréciation

10. « A la place des conjectures et explications tumultueuses nous voulons mettre un examen paisible de faits linguistiques. » (Z, § 447.)
11. Alberto Moravia, *Le monde est ce qu'il est,* Pièce en deux actes, adaptation d'Albert Husson, Flammarion, 1969, p. 145.
12. Cf. *Words and Things,* chap. IV.

peut, il est vrai, s'appliquer en un sens à la *théorie* de Wittgenstein, qui veut simplement, comme il le dit en propres termes, peser avec sérénité des *faits* linguistiques, et à la *pratique* de certains de ses disciples dont les travaux ont peut-être finalement contribué davantage aux progrès de la linguistique sur des points particuliers qu'à ceux de la philosophie proprement dite. Mais, en ce qui concerne la technique des *Investigations philosophiques,* Findlay est sans doute beaucoup plus proche de la vérité que Russell lorsqu'il évoque la fascination extraordinaire que ne peut manquer d'exercer un livre dont la puissance d'invention et d'imagination n'a guère d'exemple dans toute l'histoire de la philosophie : « Les descriptions de jeux de langage par Wittgenstein sont si captivantes, si nouvelles, si subtiles dans leur exposition détaillée, si hardies dans leur manière d'adhérer franchement à l'inadmissible, si imprégnées de sérieux et d'ardeur intellectuels et, finalement, d'un attrait esthétique si considérable qu'il est difficile de voir à travers elles ou autour d'elles. Elles fascinent le philosophe de la même manière que Wittgenstein a soutenu que les philosophes sont fascinés par les formes du langage ordinaire, et contre une telle fascination des mesures déterminées sont nécessaires [13]. »

Les raisons qui font que les *Investigations philosophiques* se présentent finalement comme tout autre chose qu'un recueil d'observations minutieuses et détaillées sur le fonctionnement effectif de notre langage se ramènent à trois principales :

1) L'accès direct à une appréhension adéquate de ce fonctionnement est barré par des obstacles qui, comme nous l'avons vu, sont eux-mêmes linguistiques. Pour lever ce genre d'obstacles, il n'y a pas d'autre solution qu'un déracinement linguistique artificiellement provoqué : « Le philosophe pense qu'il est forcé de regarder un concept d'une certaine façon. Mais je recherche, et j'invente au besoin, des façons différentes de le considérer. Je vous confronte à des éventualités auxquelles vous n'aviez pas encore songé. Vous pensiez que ces éventualités étaient en très petit nombre, qu'il en existait une ou deux peut-être. Je vous montre qu'il doit y en avoir d'autres. Je prouve, d'autre part, qu'il était absurde

13. *Use, Usage and Meaning,* Symposium by G. Ryle and J. N. Findlay, Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. Vol. 35 (1961) ; reproduit dans *The Theory of Meaning,* ed. by G. H. R. Parkinson, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1968, cf. p. 126.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de prétendre que le concept devait se limiter à ces possibilités réduites. J'apaise ainsi cette sorte de crampe qui vous noue l'esprit, et vous pouvez examiner librement le domaine d'usage d'une expression, et en décrire les formes [14]. » Parmi les éventualités auxquelles le philosophe doit nous confronter, certaines sont intéressantes précisément en raison de leur caractère absurde : « ... notre méthode ne consiste pas uniquement à énumérer les usages réels des mots, mais plutôt à en inventer délibérément de nouveaux, certains d'entre eux à cause de leur apparence absurde » (BB, p. 28).

Pour attirer l'attention du philosophe des mathématiques sur notre praxis mathématique effective, Wittgenstein évoque, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques,* un certain nombre de procédures mathématiques parfaitement aberrantes de notre point de vue, mais susceptibles néanmoins de correspondre à des formes de vie déterminées, évidemment très éloignées de la nôtre. C'est que, dans un grand nombre de cas, le seul moyen d'amener le philosophe à *reconnaître* le jeu de langage qui se joue est de *contraster* celui-ci avec d'autres possibles, remplissant des fonctions homologues ou totalement différentes dans un autre type d'existence collective. Mais il suffit évidemment parfois de l'opposer simplement à d'autres jeux que *nous* jouons également.

Soit par exemple l'expression : « La formule « ... » détermine un nombre y pour tout nombre x donné ». Le philosophe s'imaginera peut-être lui avoir donné *son* sens en disant que la formule en question engendre une infinité de nombres ou anticipe une infinité d'actions, dont l'être virtuel a besoin d'une simple « actualisation ». Cette description métaphorique est de nature à dissimuler le fait que l'expression considérée porte moins sur un ensemble infini d'objets ou d'écritures prédéterminés que sur un certain comportement humain ou sur la formule elle-même. Elle peut, à propos de la formule « $y = x^2$ », par exemple, signifier diverses choses : (a) que l'éducation mathématique reçue fait que les gens obtiennent tous toujours le même nombre pour y lorsqu'ils substituent le même nombre à x ; (b) que *ces gens-ci* sont éduqués d'une manière telle qu'au commandement « Elever au carré » ils réagissent tous de la même manière pour le même nombre (à la différence d'autres gens qui ne sauraient pas quoi faire ou qui donneraient chacun, avec une totale assurance, une réponse différente) ; (c) que la formule « $y = x^2$ » diffère de formules comme « $y \neq x$ », « $y < x$ », etc., d'une manière caractéristique ; (d) que le mot « déterminer » est utilisé dans un sens spécifique en mathématiques ; (e) que l'on peut démontrer dans un système déterminé que x n'a qu'un carré, etc. (cf. PU, § 189). En d'autres termes, « ce que nous devons entreprendre avec la question « Est-ce qu'$y = x^2$ est une formule qui détermine y pour un x donné ? » n'est pas immédiatement clair » (*ibid.*).

2) La sûreté illusoire de certaines réponses philosophiques à des problèmes de ce genre provient généralement de ce qu'on n'a pas pris soin de considérer suffisamment de situations différentes, d'envisager des exemples suffisamment variés : « Une cause majeure des maladies philosophiques — le régime exclusif : on ne nourrit sa pensée que d'une catégorie d'exemples. » (*Ibid.,* § 593.) Pour cette raison précisément, l'exemplification, comme thérapeutique, ne peut pas ne pas être résolument *orientée.* Dans la fameuse phrase : « Le travail du philosophe est un rassemblement de souvenirs dans un but déterminé » (*ibid.,* § 127), que l'on peut, avec la caution de Wittgenstein lui-même, mettre en rapport avec la théorie de la réminiscence platonicienne (cf. Malcolm, *op. cit.,* p. 369), la précision « dans un but déterminé » est d'une importance capitale. L'exemple cherché est en fait le plus souvent contre-exemple. La raison en est que l'obsession « grammaticale » du philosophe est avant tout celle d'une connexion nécessaire : « ...La philosophie naît de préjugés — de préjugés en faveur d'une forme de description. Tout problème philosophique contient un mot particulier ou son équivalent, le mot « doit » (must) ou « ne peut pas » (cannot [15]). »

Dans les ouvrages de sa seconde période Wittgenstein s'applique, pour l'essentiel, à *rappeler* des faits qui montrent que la compréhension d'un mot ou d'une phrase n'implique

14. Notes de cours de Norman Malcolm. Cf. son *Ludwig Wittgenstein,* trad. française à la suite de celles du *Cahier bleu* et du *Cahier brun,* pp. 368-369.

15. Cité par Alice Ambrose d'après ses notes de cours personnelles ; cf. *Wittgenstein on Universals,* in *Metaphysics : Readings and Reappraisals,* ed. by W.E. Kennick and M. Lazerowitz, Prentice-Hall, Inc., 1966 ; reproduit dans A. Ambrose, *Essays in Analysis* (abrégé EA), cf. p. 109.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas *nécessairement* l'occurrence d'événements mentaux spécifiques dans le sujet, que l'utilisation d'un nom commun n'implique pas *nécessairement* l'existence d'une propriété commune, etc. Il est important de noter que cette procédure (a) ne consiste pas à exhiber des faits *nouveaux,* mais à remettre en mémoire des faits connus et aisément négligés, ce qui la distingue fondamentalement de toute espèce d'investigation scientifique, (b) n'a pas pour but de montrer la *fausseté* de certaines affirmations philosophiques mais d'émanciper le philosophe d'une certaine forme de dépendance superstitieuse par rapport à des façons de s'exprimer, et donc de voir, privilégiées. Il n'est pas question de prétendre, par exemple, qu'*il n'y a pas* de processus mentaux qui accompagnent l'expression verbale, mais seulement de faire observer qu'*il peut* ne pas y en avoir : « ...L'expérience de la pensée *peut* être simplement l'expérience du dire. » (BB, p. 43.)

3) La contre-exemplification thérapeutique n'est cependant peut-être pas l'aspect essentiel de la démarche wittgensteinienne : il ne s'agit pas seulement de rappeler, sur un certain nombre de points, des choses que nous savons tous, mais de parvenir à « une vue « synoptique » de choses que nous savons tous [16] ». « Considérez, dit Wittgenstein, la géographie d'un pays pour lequel nous n'avons pas de carte ou sinon une carte en petits morceaux. La difficulté représentée par cette situation est la difficulté représentée par la philosophie : il n'y a pas de vue synoptique. Ici le pays dont nous parlons est le langage et la géographie la grammaire. Nous pouvons aller et venir sans aucun problème dans le pays, mais, lorsque nous sommes contraints de faire une carte, nous nous fourvoyons. » (Cf. EA, p. 104.) Que les mots dans leur usage normal ne nous posent aucun problème, cela ne signifie effectivement pas que nous soyons le moins du monde préparés à *décrire* cet usage. Les *Fiches* renvoient sur ce point à l'exemple concret de quelqu'un qui est parfaitement capable, dans une ville, de suivre l'itinéraire le plus court d'un point quelconque à un point quelconque et serait cependant tout à fait hors d'état de dessiner un plan de l'agglomération (cf. Z, § 121), c'est-à-dire, pour parler le

16. Cf. G.E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-33,* in *Philosophical Papers,* p. 256.

langage de Ryle, de passer du « knowing *how* » singulier au « knowing *that* » panoramique. « Une des sources principales de notre absence de compréhension, est-il dit dans les *Investigations philosophiques,* est que nous ne *dominons pas du regard* l'usage de nos mots. » Nous manquons d'une vue d'ensemble, claire et complète (übersichtliche Darstellung), de notre grammaire : « D'où l'importance de la découverte et de l'invention de *membres intermédiaires.* » (§ 122.) D'où la nécessité de parcourir de larges portions du paysage linguistique d'un bout à l'autre dans toutes les directions possibles, en repassant plusieurs fois par les mêmes points, afin de parvenir, par des esquisses successives, convenablement arrangées et maintes fois retaillées à suggérer une représentation cartographique globale (cf. PU, Préface).

IV. Le besoin de généralité comme maladie philosophique

La difficulté principale des philosophies synthétiques ou systématiques est celle de leurs points de départ ; dans le cas de Wittgenstein, c'est celle du point d'arrivée. Aux premières on est tenté de demander des comptes sur le *terminus a quo :* « D'où partez-vous ? » ; au second sur le *terminus ad quem :* « Où voulez-vous en venir ? » et « Qu'est-ce qui vous autorise à estimer que vous en avez terminé ? » En quoi la cartographie de notre territoire linguistique, aussi complète et aussi exacte qu'on voudra, peut-elle contribuer à l'apaisement de nos inquiétudes philosophiques ? En ce qu'elle est supposée guérir un type de maladie qui naît précisément de son absence. Mais cette forme d'étiologie des maladies philosophiques ne correspond-elle pas elle-même à une thèse philosophique caractérisée, bien que passablement hétérodoxe ?

« Ici nous butons sur un phénomène remarquable et caractéristique dans les recherches philosophiques : la difficulté — pourrais-je dire — n'est pas de trouver la solution, mais de reconnaître comme étant la solution quelque chose qui donne l'impression de n'être qu'une étape préliminaire vers elle. « Nous avons déjà tout dit. — Ce n'est pas quelque chose qui découle de cela, mais précisément *cela* qui est la solution ! »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cela se rattache, me semble-t-il, au fait que nous commettons l'erreur d'attendre une explication ; alors qu'une description est la solution de la difficulté, si nous la mettons à la place qui convient dans notre examen. Si nous nous y arrêtons, n'essayons pas d'en sortir pour aller au-delà.

La difficulté est là : s'arrêter. » (Z, § 314.)

En lisant Wittgenstein, on est confronté directement avec ce genre de problème : identifier comme étant la solution même des résultats qui semblent n'en être qu'une préparation lointaine. « Et après ? », pourrions-nous dire, au sens propre et au sens figuré. Wittgenstein est-il en fin de compte nominaliste, behavioriste, conventionaliste, etc. ? Rien de tout cela, si on l'en croit, encore qu'il puisse aisément donner l'impression de proposer une philosophie du langage, une philosophie des mathématiques, etc. Les grandes doctrines philosophiques traditionnelles sont pour lui, nous l'avons vu, moins des *erreurs* que des *superstitions,* des formes de révérence superstitieuse envers certaines tournures de langage. Pour prendre l'exemple d'un problème classique, celui des universaux, on peut, en termes wittgensteiniens, caractériser ainsi les trois types de réponse traditionnels :

Le réaliste (platonicien), en présence de termes abstraits, comme « la justice », « la beauté », « le nombre 2 », etc., cherche, selon l'expression de Wittgenstein, la substance derrière le substantif. Obnubilé par le modèle de la référence pure (du nom propre) et remarquant que « la justice » est un terme singulier qui ne renvoie à rien dans le monde sensible, lequel ne contient que des choses plus ou moins justes, il lui cherche ailleurs la dénotation qu'il *ne peut pas ne pas* avoir. Le nominaliste est probablement sensible à des expressions comme : « Le *mot* « triangle » s'applique à toutes les figures géométriques d'une certaine forme. » Il fait remarquer que l'universalité dont il est question est une propriété qui caractérise non pas les choses, ni même les idées, mais uniquement l'*usage* que nous faisons de certains termes. Ce qui l'amène à dire, avec Hobbes, que le nom commun, « bien qu'il soit un nom unique, est néanmoins le nom de diverses choses particulières, eu égard auxquelles il est appelé un *universel ;* car il n'y a rien d'universel dans le monde sinon les noms, pour la raison que les choses nommées sont, pour chacune d'entre elles, individuelles et singulières » (*Leviathan,* chap. IV). Quant au

conceptualiste, qui se représente l'esprit humain comme une sorte de manufacture d'idées, il accorde sans doute une importance particulière au fait que l'idée est quelque chose que l'on « a », que l'on « forme », qui « nous vient », etc., c'est-à-dire aux expressions qui font de l'idée quelque chose qui est donné dans un *événement* mental spécifique, qui, dans les cas même les moins spectaculaires d'invention, apparaît comme le produit d'une alchimie intérieure mystérieuse aux lois à peu près inconnues et aux résultats imprévisibles.

L'erreur du nominaliste est en un sens de considérer le nom propre et le nom commun comme deux espèces du genre obsédant *nom.* « Les nominalistes, remarque Wittgenstein, commettent la faute d'interpréter tous les mots comme des *noms,* par conséquent ne décrivent pas réellement leur utilisation, mais ne donnent pour ainsi dire qu'un bon en papier à tirer sur une telle description. » (PU, § 383.) Si nous considérons de près la phrase : « Tous les mots du langage désignent quelque chose », nous devrons conclure qu'elle ne nous apporte en fait aucune information sur le fonctionnement de notre langue, sauf si nous voulons, par exemple, « distinguer les mots du langage de mots « sans signification », tels qu'on les rencontre dans des poèmes de Lewis Carroll, ou de mots comme « traderidera » dans une chanson » (PU, § 13). Le propre du réalisme et du nominalisme est d'interpréter le schéma « Le mot ... désigne ... », applicable en fait à tous les mots du langage, dans le sens abusivement restreint de la relation de dénomination (propre) ; mais le premier choisit de considérer la plus grande et le second la plus petite quantité possible de mots comme des noms propres, des noms qui « désignent ».

L'un et l'autre se représentent de façon primitive le langage comme un répertoire, un système d'étiquettes pour des entités déterminées ; mais l'un pense que les étiquettes *qualificatrices* (générales) appliquées aux objets singuliers ont elles-mêmes la pertinence du nom propre (c'est-à-dire que la question de leur pertinence ne se pose pas), parce qu'elles *indiquent* de façon conventionnelle la présence d'un universel, l'autre qu'elles sont pertinentes, non pas exactement en tant que « désignations » de caractéristiques récurrentes, mais parce que leur *utilisation* récurrente correspond d'une manière non-conventionnelle à la récurrence d'une caractéristique (si l'on excepte cette forme extrême et curieuse de nominalisme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui consiste à dire que les différentes choses désignées par le même nom n'ont pas d'autre propriété commune que la possession de ce nom).

Le nom commun, dira le nominaliste modéré, est « le nom de diverses choses particulières » en vertu d'une propriété commune ou d'un ensemble de propriétés communes qu'elles possèdent. Il refusera simplement de faire correspondre au terme général (prédicat) qu'il utilise un nom propre de propriété ou d'attribut ; c'est-à-dire qu'il utilisera sans la moindre gêne des termes comme « blanc » ou « centaure », mais interdira à la blancheur et à la centauréité l'entrée de son univers ontologique. Pourtant, comme le remarque John R. Searle [17], si l'on admet que les phrases « Socrate était chauve » et « César était chauve » sont douées de sens et vraies, quel intérêt peut-on avoir à nier qu'*il y a quelque chose* que Socrate et César étaient tous les deux ? Car celui qui l'admet admet en fait simplement que le prédicat « est chauve » est doué de sens.

Mais Wittgenstein ne se demande pas tellement, en l'occurrence, si nous faisons ou non un geste métaphysique lourd de conséquences lorsque nous acceptons de passer de « F (a) » et « F (b) » à « $(\exists \Phi)$ $(\Phi (a) \& \Phi (b))$ ». Ce qui l'intéresse avant tout est de montrer qu'un terme général peut fort bien être doué de sens et utilisé de façon parfaitement normale sans que, concrètement parlant, il soit possible de produire *quelque chose* qui devrait être commun à *tous* les objets auxquels il s'applique : dans un grand nombre de cas nous chercherons en vain l'élément récurrent qui est censé justifier l'utilisation du nom commun. Et cela signifie que si, en admettant que l'x-icité existe, nous admettons simplement que le prédicat « est x-ique » est doué de sens, nous pouvons, dans certains cas, considérer ce dernier comme parfaitement doué de sens et cependant être incapables, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec le refus d'un engagement ontologique, de donner une signification précise à une expression comme « l'x-icité ».

Si vous considérez l'ensemble de ces processus qu'on appelle des « jeux », « ne dites pas : « Il *faut* que quelque chose leur soit commun, sans quoi ils ne se nommeraient pas

17. Cf. *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969, pp. 103-106.

« jeux » » — mais *regardez* si quelque chose leur est commun à tous » (PU, § 66). Ne dites pas : « Le mot « jeu » doit se référer à un ensemble de traits caractéristiques des diverses activités auxquelles nous l'appliquons » ; bornez-vous à constater qu'il n'a nul besoin de le faire, puisqu'en réalité il ne le fait pas. Vous ne serez plus tentés alors de dire que les jeux sont appelés « jeux » parce qu'ils concrétisent l' « essence » *du* jeu ou parce qu'ils possèdent *les* caractéristiques connotées par le terme « jeu ». Vous direz plutôt simplement : « Nous *appelons* « jeux » toute une série d'activités qui n'ont entre elles rien de plus que des relations (non-transitives) de ressemblance et dont on peut donner les exemples suivants : ... »

Remarquons à ce propos que Katz [18] a tort de prétendre (1) que « Wittgenstein n'offre pas d'argument spécifique en faveur de sa position selon laquelle nous ne pouvons pas nous attendre à trouver des définitions qui expriment une condition nécessaire et suffisante pour l'application d'un mot donné ». Wittgenstein ne dit pas que nous ne pouvons pas nous attendre à en trouver, mais que nous *ne devons pas* nous attendre à en trouver *dans tous les cas ;* et il offre pour cela l'argument le plus décisif qui soit de son point de vue méthodologique particulier : la description de l'usage effectif de *certains* termes généraux comme « langage » ou « jeu », au sujet desquels il montre que leur imprécision évidente ne nous gêne nullement dans leur application (cf. PU, § 68). (2) que « Wittgenstein ignore totalement des cas évidents qui sont en contradiction avec sa position selon laquelle il n'y a rien qui soit commun aux cas particuliers et seulement aux cas particuliers auxquels un mot est appliqué correctement ».

On peut effectivement être tenté d'oublier que Wittgenstein lutte contre la propension (philosophique) que nous avons, d'une manière générale, à soumettre le fonctionnement du langage à un modèle unitaire préétabli, et non pas contre un certain modèle de ce type dans le but d'en proposer un autre plus adéquat : d'où l'idée qu'il substitue une sorte de mythe du vague et de l'approximatif au mythe de la précision qui caractérise la philosophie des réformateurs de la langue usuelle. En réalité Wittgenstein ne cherche nullement

18. Cf. *The Philosophy of Language*, pp. 72-73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à nous imposer des généralités sur le langage et n'entend décourager *a priori* aucune approche théorique particulière du phénomène linguistique, bien qu'il soit, de toute évidence, particulièrement sensible au fait que, dans ce domaine, le présupposé théorique tourne aisément à l'obsession philosophique. Il conteste en tous cas vigoureusement que ses propres résultats puissent interférer directement avec ceux d'une science quelconque : « Il était juste de dire que nos considérations ne devaient pas être des considérations scientifiques. L'expérience du fait « que ceci ou cela peut se penser contrairement à notre préjugé » — quoi que cela puisse vouloir dire — ne pouvait pas nous intéresser. (La conception pneumatique de la pensée.) Et nous ne devons construire aucune théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître et être remplacée uniquement par de la description. » (PU, § 109.)

V. Notre système de concepts n'est ni arbitraire ni « fondé »

Le problème philosophique ressemble, pourrait-on dire, à un accord dissonant qui attend sa *résolution*. Mais la résolution ne consiste pas ici à faire entendre quelque chose après. Lorsque la dissonance est correctement décrite, il apparaît que nous étions victimes d'une conception trop étroite de l'harmonie : « La possibilité de la comparaison qui nous impressionne, nous la prenons pour la perception d'un état de choses extrêmement général. » (*Ibid.*, § 104.) De là ce sentiment pénible d'une discordance intolérable : « « Ce n'est pourtant pas *ainsi !* » — disons-nous. « Mais cela ne peut cependant pas ne pas *être ainsi* ! ». » (*Ibid.*, § 112.) On peut en fait recourir pour décrire le fonctionnement du langage à toute espèce de comparaison ou de métaphore susceptible de nous révéler un ou plusieurs aspects intéressants, par exemple celle de l'argent, celle du jeu d'échecs (utilisée en particulier par Saussure et Wittgenstein [19]), celle du calcul ou du système formel, celle de la boîte à outils, celle de l'organisme vivant, etc., à condition de ne rester prisonnier d'aucune et de ne pas oublier qu'elles

19. Mais pas du tout, en fait, pour illustrer les mêmes choses.

comportent toutes quelque danger, celui que Wittgenstein évoque lorsqu'il dit que « l'on attribue à la chose ce qui réside dans le mode de représentation » (*ibid.*, § 104).

La philosophie, nous est-il dit, ne doit pas faire d'hypothèses ni proposer de théories. Ce n'est que dans les considérations scientifiques qu'il peut y avoir de l'hypothétique. Pour la science une hypothèse n'est en principe pas autre chose qu'une question adressée sans idée préconçue à la réalité, alors que les « hypothèses » caractéristiques des philosophes sont en réalité des idées fixes. Un problème philosophique est toujours, nous l'avons vu, plus ou moins de la forme : « Quelque chose doit *immanquablement* être là, et pourtant on ne voit pas sous quelle forme, ou : tout porte à croire que ce n'est pas le cas. »

Ceux qui inclinent à identifier la « vérité » mathématique avec la démontrabilité dans un système formel sont tentés de conclure de l'absence de démonstrations de consistance absolue pour les parties les plus fondamentales de notre édifice mathématique que nous ne sommes pas sûrs au fond d'avoir une mathématique. C'est là, du point de vue de Wittgenstein, un comportement typique de philosophe : on se réfère à une sorte d'état naturel ou essentiel des mathématiques qui risque de se révéler tout à coup impossible, alors qu'il s'agit en réalité simplement de décrire leur « état civil » ou de leur en donner un. Si Rameau revivait aujourd'hui, il serait sans doute incapable de considérer notre musique, à certains égards si savante, comme autre chose qu'une musique de primitifs ; il dirait même probablement que ce n'est pas de la musique. La réponse wittgensteinienne serait : « Nous appelons cela de la musique. » Une mathématique contradictoire et qui aurait néanmoins un usage, une fonction dans notre vie, c'est un peu pour nous, toutes proportions gardées, ce que serait notre « harmonie » pour Rameau. En d'autres termes, il n'y a pas lieu de croire que l'on passe de ce qui est une mathématique à ce qui n'en est pas une, ni de la musique à la cacophonie ou au simple bruit, par l'abandon de règles élémentaires bien déterminées : les transitions sont en fait insensibles et les points de rupture inassignables ; d'où, une fois encore, l'importance de l'invention de cas intermédiaires et la vanité de l'entreprise qui consisterait à vouloir démontrer que notre jeu est *le* jeu. Mais, dirons-nous, certaines possibilités sont tout de même plus proches

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que d'autres de l'idéal, de l'archétype, de l'essence, etc. Oui, au sens où une longueur de 90 cm approche davantage du mètre qu'une de 70 cm ; mais, du yard et du mètre, lequel approche davantage de l'idéal ? De quel idéal ? La question de savoir si l'utilisation de la gamme diatonique est plus conforme à l' « essence » de la musique que celle des douze demi-tons est de ce type.

L'essence est formulée dans les règles de la grammaire (cf. *ibid.*, § 371) ; cette dernière nous impose certaines formes de description, mais nous ne pouvons, en dépit de nos efforts, exhiber aucune « réalité » qui les justifierait en rendant toutes les autres impossibles : « La grande difficulté est ici de ne pas se représenter la chose comme si l'on ne *pouvait* pas quelque chose. Comme s'il y avait là bel et bien un objet dont on extrait la description, mais je ne serais pas en mesure de le montrer à qui que ce soit. — Et la meilleure chose que je puisse proposer est sans doute que nous cédions à la tentation d'utiliser cette image : mais que nous recherchions alors à quoi ressemble l'*application* de cette image. » (*Ibid.*, § 374.) Ce n'est pas parce que nous savons, d'une manière ou d'une autre (et sans pouvoir dire comment), *ce qu'est* la musique que nous appelons *aussi* la musique atonale ou la musique concrète de la musique. Nous utilisons le *mot* « musique » selon certaines règles, et celles-ci ne sont ni très précises ni fondées dans une quelconque « nature des choses », bien qu'elles ne puissent pas non plus être considérées comme arbitraires.

L'évolution de nos formes d'expression artistiques est un phénomène intéressant, eu égard à notre problème, parce que nous avons cessé depuis longtemps de croire que notre manière de peindre, de sculpter, de composer de la musique ou des poèmes est *la* vraie. Mais nous ne parvenons pas à nous défaire de l'idée que notre manière de compter, de calculer ou de raisonner correspond à quelque chose de vrai, que toute autre serait en contradiction avec la vérité : « — « Mais cette action de compter n'est donc qu'un *usage ;* est-ce qu'il ne correspond pas également à cette suite une vérité ? » La *vérité* est que l'activité de compter a fait ses preuves. — « Voulez-vous dire, en conséquence, qu' « être vrai » signifie être utilisable (ou utile) ? » — Non ; mais que, de la suite naturelle des nombres — tout comme de notre langage — on ne peut dire qu'elle soit vraie, mais : qu'elle

est utilisable et, avant tout, qu'elle *est utilisée.* » (BGM, I, 4.) Entre notre langue, nos méthodes de calcul et nos formes de composition musicale, il n'y a de ce point de vue que des différences de degré, et non de nature : leur « vérité » est dans leur utilisation. Mais pourquoi la peinture du fou est-elle souvent considérée comme un authentique spécimen de peinture, alors que le raisonnement du fou n'est pas un specimen de raisonnement ? Parce que l'expression artistique et la déduction logique ne jouent pas du tout le même rôle dans notre vie ; parce que nous ne nous y formons pas du tout de la même manière, c'est-à-dire parce qu'il est essentiel au raisonnement que nous raisonnions tous de la même manière et essentiel à la peinture qu'il y ait différentes manières de peindre.

Frege, qui conteste que les lois de la pensée soient à la pensée ce que les lois de la grammaire sont à la langue, c'est-à-dire qu'elles décrivent ou définissent notre (une) manière de penser comme les règles de la grammaire décrivent ou définissent notre (une) manière de parler, se demande ce qui se passerait si l'on découvrait des êtres qui reconnaissent et appliquent des lois logiques en contradiction avec les nôtres : « Je dirais : Nous avons découvert là une espèce de folie jusqu'alors inconnue [20]. » Mais, objecte Wittgenstein, Frege « n'a jamais indiqué à quoi ressemblerait *effectivement* cette « folie » » (*ibid.*, I, 151, c'est nous qui soulignons). Au paragraphe suivant des *Remarques sur les fondements des mathématiques* Wittgenstein nous invite à imaginer une société qui aurait une monnaie (quelque chose qui aurait toutes les apparences extérieures d'une monnaie) et qui l'utiliserait d'une manière purement qualitative, sans valeur d'échange spécifiée : « ...Chacun donne pour les marchandises ce qu'il lui plaît exactement et le vendeur ne donne pas au client plus ou moins selon ce qu'il paye ; bref, cet argent, ou ce qui semble être de l'argent, joue chez eux un tout autre rôle que chez nous. Nous nous sentirions bien moins d'affinité avec ces gens-là qu'avec des gens qui ne connaissent pas encore du tout d'argent et pratiquent une forme primitive de troc. » (*Ibid.*, I, 152.) On peut envisager évidemment bien d'autres possibilités : le bois peut se vendre au stère,

20. *Grundgesetze der Arithmetik*, Iena, 1893-1903 ; Georg Olms, Hildesheim, 1966, Vorwort, p. XVI.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au poids, d'après le temps de travail demandé par l'abattage, d'après la peine représentée par l'abattage, mesurée à l'âge et à la force du bûcheron, il peut y avoir un prix invariable, pour lequel on obtient la quantité que l'on veut (il se pourrait, dit Wittgenstein, que des gens aient trouvé moyen de vivre ainsi), le bois peut aussi purement et simplement se donner, etc. (cf. *ibid.*, I, 147).

Le cas décrit au § 152 peut être considéré à certains égards comme intermédiaire entre le don et l'échange marchand. Pourquoi aurons-nous vraisemblablement tendance à le considérer comme aberrant ? « — « Mais les pièces de monnaie de ces gens-là auront tout de même bien une finalité ? » — Tout ce qu'on fait a-t-il donc une finalité ? Par exemple des actions religieuses —.

Il est bien possible que nous soyons enclins à appeler fous des gens qui se conduisent de cette façon. Mais pourtant nous n'appelons pas fous ceux qui agissent d'une manière analogue dans les formes de notre culture, qui utilisent des paroles « sans objet » (zwecklos). (Songez au couronnement d'un roi !) »

La question philosophique intéressante est : Dirions-nous que ces gens-là n'ont, contrairement aux apparences, pas d'argent ou dirions-nous qu'ils font de l'argent un usage incompréhensible ? Comparons leur système commercial avec un jeu de langage constitué de questions auxquelles on doit s'efforcer de répondre n'importe quoi, c'est-à-dire le plus souvent « à côté » : les questions ont, si l'on peut dire, une valeur d'échange ; mais elle doit rester totalement indéterminée. S'agira-t-il encore d'un système de communication ?

Il est clair cependant que, si les considérations philosophiques ne doivent comporter aucun élément hypothétique, la description de ce qui *pourrait* être n'a pour but, en dernière analyse, que de faire mieux apercevoir ce qui *est* en réalité : « Je ne dis pas : si tels et tels faits naturels étaient différents, alors les hommes auraient d'autres concepts (au sens d'une hypothèse). Mais : Celui qui croit que certains concepts sont les bons dans l'absolu, que celui qui en aurait d'autres ne pourrait tout simplement pas comprendre quelque chose que nous comprenons — qu'il se représente certains faits très généraux de la nature d'une manière différente de celle dont nous avons l'habitude de nous les représenter, et d'autres formations de concepts que celles dont ont a l'habitude lui deviendront intelligibles. » (PU, p. 230.) Wittgenstein insiste fréquemment sur le fait que notre pratique linguistique, nos techniques de calcul, de mesure ou de raisonnement dépendent de certains faits empiriques qui les rendent matériellement possibles ou qui leur donnent leur sens, leur utilité pratique, et qui pourraient ne pas être donnés (cf. par exemple BGM, V, 1, 2, 14-16).

Cela signifie que nous pouvons concevoir d'autres formations de concepts, mais non que nous pouvons former d'autres concepts. Comme le remarque B. Stroud [21], c'est un fait contingent que nous calculions et raisonnions comme nous le faisons, et également un fait contingent qu'il existe quelque chose comme le calcul et le raisonnement. Mais cela n'implique pas que les différentes praxis et les différentes techniques imaginables constituent un ensemble de possibilités prédonnées, entre lesquelles nous avons choisi ou pourrions avoir choisi. Et lorsque Wittgenstein dit que le calcul a une valeur pratique « en vertu d'une technique qui est un factum de l'histoire naturelle, mais dont les règles ne jouent pas le rôle de propositions de l'histoire naturelle » (*ibid.*, V, 14), il condamne en fait à la fois le platonisme (en tant que spéculation sur ce qui *ne pourrait pas ne pas* être), le conventionalisme (en tant que spéculation sur ce qui *aurait pu* ou *pourrait* être) et le naturalisme (en tant que spéculation sur l'état de choses effectif qui se traduit dans le fait que nos concepts *sont* ce qu'ils sont). La prise en considération de la possibilité d'un cours des choses différent, déterminant des formations de concepts différentes, ne veut pas dire que « notre intérêt se reporte maintenant sur les causes possibles de la formation des concepts, nous ne nous livrons pas à la pratique des sciences de la nature ; pas davantage à celle de l'histoire naturelle — puisque nous pouvons aussi bien forger des éléments d'histoire naturelle fictive pour les besoins de notre entreprise ». (PU, p. 230.)

VI. Le sens commun et l'usage commun

De ce qui a été dit précédemment il ressort clairement que, chez Wittgenstein, c'est en un sens la « forme de vie »

21. Cf. *Wittgenstein and Logical Necessity*, in George Pitcher (ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, p. 489.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui joue le rôle du transcendantal : « Ce qui doit être accepté, ce qui est donné — pourrait-on dire — ce sont des *formes de vie.* » (PU, p. 226.) Mais c'est une manière de dire que le point de vue philosophique transcendantal est l'illusion par excellence. Il n'y a pas d'interrogation possible sur les conditions *a priori* de possibilité de nos connaissances et de nos activités, pas de question *quid juris ?* qui puisse être adressée à celles-ci, mais une question *quid facti ?* philosophique, que Wittgenstein prend bien soin de distinguer de celle du savant. L' « idéal » et l' « utile » sont à cet égard, contrairement aux apparences, sur le même plan. Il y a différentes manières de sommer la connaissance, le langage ou les mœurs de fournir leurs titres, c'est-à-dire différentes manières de faire des comparaisons ; mais elles ont toutes leurs limites : « Vivons-nous parce qu'il est pratique de vivre ? Pensons-nous parce que penser est pratique ? » (BGM, V, 14) et de même, pourrait-on dire, « Penser, parler, calculer, est-ce idéal, essentiel, logique, etc. ? » (Cf. PU, § 467.) Les limites de l'apriorisme et de l'empirisme ne consistent pas dans la découverte de « faits » irréductibles de l'entendement, de la raison ou de l'expérience, mais dans certaines manières d'agir, dans le fait que certaines questions ne sont pas posées, parce que nous ne leur donnons pas de sens.

Il existe, de ce point de vue, une différence totale entre le comportement de Moore et de Wittgenstein d'une part, celui de Russell et des empiristes classiques d'autre part : « Alors que Moore abandonne la question de trouver une justification à nos croyances et prépare ainsi la voie à la conception moderne de la philosophie selon laquelle le philosophe ne doit s'occuper ni de contester ni de défendre nos droits de connaître, mais seulement procéder à leur analyse, Russell, pour sa part, a toujours traité la question de la justification comme la plus importante en philosophie [22]. » Est-ce à dire que Wittgenstein est, comme Moore, un philosophe du sens commun ? Comme le fait remarquer Ayer, Moore (1) n'a « jamais montré aucun intérêt particulier pour le langage ordinaire comme tel », (2) « n'a jamais prétendu que la philosophie puisse consister en une analyse du langage », (3) « ne prétend pas que l'analyse philosophique

22. A. J. Ayer, *Philosophie et langage ordinaire,* p. 107.

soit purement linguistique » (cf. *ibid.,* p. 101). Moore défend la *vérité* de certaines affirmations du sens commun, et non pas la *propriété* de l'usage linguistique commun, contre les attaques des philosophes. Wittgenstein veut ramener le langage de son usage philosophique à son usage ordinaire, mais non pas exactement les philosophes de leurs croyances philosophiques aux croyances ordinaires. Ce n'est pas, nous l'avons vu, à leurs opinions qu'il est sensible, mais à leurs inquiétudes.

Lorsque le solipsiste affirme que seules ses propres expériences sont réelles, il ne sert à rien de lui répondre : « Pourquoi nous dites-vous cela, si vous ne croyez pas que nous l'entendons réellement ? » (ce qui constitue la réaction typique de Moore à ce genre d'affirmation [23]). « Ou en tout cas, si nous lui donnons cette réponse, nous ne devons pas croire que nous avons résolu sa difficulté. Il n'y a pas de réponse tirée du sens commun à un problème philosophique. On ne peut défendre le sens commun contre les attaques des philosophes qu'en résolvant leurs puzzles, i. e., en les guérissant de la tentation d'attaquer le sens commun ; non en réexposant les idées du sens commun. » (BB, pp. 58-59.) Wittgenstein remarque, à propos de ce problème précis, que le philosophe du sens commun « ne doit pas être confondu avec l'homme du sens commun, qui est aussi éloigné du réalisme que de l'idéalisme » (*ibid.,* p. 48). Le philosophe du sens commun est quelqu'un qui s'appuiera probablement sur le sens commun pour défendre une forme de réalisme ; mais le sens commun n'est pas réaliste.

Le philosophe solipsiste n'est en tout cas pas quelqu'un qui ne voit pas ce que tout le monde peut voir. Son désaccord avec le point de vue du sens commun ne se fonde pas non plus, comme celui du savant, sur une connaissance plus approfondie des faits. C'est un homme, nous dit Wittgenstein, qui nous propose une réforme du langage, parce qu'il n'est pas satisfait de certains modes d'expression. Il ne veut pas nous faire noter quelque chose qui nous échappe, il ressent le besoin d'un changement de notation. Le langage ordinaire, dont l'influence s'exerce de façon constante et normalement inaperçue sur toute notre vie, impose en effet à notre esprit, par rapport aux choses, une position fixe qui peut devenir

23. Cf. *Four Forms of Scepticism,* in *op. cit.,* pp. 196-226.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pénible et dont nous souhaiterions changer. Mais, pourrait-on dire, le solipsiste propose, comme remède à l'ankylose, la lévitation. Nous aimerions peut-être disposer d'un système de notation qui marque devantage certaines différences ou au contraire respecte davantage certaines analogies. Le solipsiste est quelqu'un qui voudrait restreindre l'application du qualificatif « réel » à ses expériences personnelles et qui devrait par conséquent utiliser un langage dans lequel l'expression « A a réellement mal aux dents » soit dépourvue de sens lorsque A est quelqu'un d'autre que lui-même. Il demande que l'on ajoute à l'opposition (dont il ne nie pas la pertinence) « douleur réelle/douleur simulée » l'opposition « douleur réelle (la sienne)/douleur d'autrui ». Et pourquoi ne lui accorderions-nous pas cela ?

Il y a mille et une manières possibles de modifier nos formes d'expression pour satisfaire des aspirations que le langage ordinaire donne l'impression de négliger. On peut parfaitement concevoir un système de notation dans lequel j'occupe une position privilégiée. « Ce qui toutefois est une erreur, c'est de croire que je peux *justifier* ce choix de notation. » (*Ibid.*, p. 66.) Le solipsiste ne se rend pas compte qu'il refuse simplement une certaine convention : « N'est-il pas absurde, nous dit-il, de s'exprimer de cette façon et ne devrions-nous pas plutôt décrire les choses ainsi ? » Wittgenstein le compare à quelqu'un qui propose de tracer différemment la carte sans voir qu'il ne change rien à la géographie. Il n'entend pas par le mot « Devonshire » le comté avec ses limites habituelles, mais une région différente ; et il est sans doute capable de fournir des raisons pour justifier le nouveau tracé qu'il propose. Mais il va trop loin lorsqu'il dit : « C'est cela le *vrai* Devonshire. » (Cf. *ibid.*, p. 57.)

Toutes les occasions que nous avons de nous étonner devant le fonctionnement de notre langage peuvent être des incitations à la métaphysique. Nous prenons conscience à certains moments à la fois du caractère absolument contraignant de nos formes linguistiques et de l'illégalité de leur pouvoir, d'une certaine gratuité des choix qu'elles nous imposent, de la possibilité d'en faire d'autres. Mais *quels* autres ? Il est de l'essence de la proposition du solipsiste : « Je suis le seul Moi réel », de n'avoir pas de *sens*, parce que nous ne pouvons en concevoir d'*usage* (qui satisfasse le solipsiste, bien que nous puissions en concevoir différents

usages). Comme beaucoup d'affirmations des philosophes, la sienne apporte sans doute quelque chose à celui qui s'en sert, sans pouvoir apporter quoi que ce soit à qui que ce soit d'autre (cf. *ibid.*, p. 65), pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la mauvaise volonté du vis-à-vis, mais sont purement *logiques*. Le solipsiste est quelqu'un qui *se* comprend [24].

VII. Langage ordinaire et usage ordinaire du langage

Pas plus qu'il n'est un retour à l'opinion commune le programme de Wittgenstein n'est en fait un retour au parler commun. L'expression « philosophie du langage ordinaire » est malheureusement de nature à suggérer (1) que l'enquête philosophique concerne uniquement des expressions de la langue vernaculaire par opposition aux expressions techniques, académiques ou ésotériques d'une langue spécialisée, (2) que toutes les discussions philosophiques doivent elles-mêmes se tenir entièrement dans la langue vernaculaire. Ryle a dénoncé ces deux erreurs dans un article de 1953 intitulé « Ordinary Language [25] ». Pour ce qui est de la seconde, il est évident que le philosophe du langage ordinaire n'a jamais songé à frustrer la philosophie des avantages d'une terminologie ésotérique. Le malentendu sur ce point tire sans doute son origine du fait que le second Wittgenstein et ses disciples ont abandonné une des idées-maîtresses de Russell et des néo-positivistes logiques : l'idée que l'on peut et doit appliquer à la résolution des problèmes philosophiques des techniques de type scientifique.

Mais, que la philosophie soit une critique et une réforme ou au contraire une simple description de nos usages linguistiques, elle doit utiliser dans les deux cas un certain métalangage, qui ne peut être autre chose que le langage usuel lui-même complété par un vocabulaire technique adéquat.

24. Sur le solipsisme, l'idéalisme et le réalisme, cf. également *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, pp. 311-312.

25. *The Philosophical Review*, LXII (1953) ; reproduit dans Charles E. Caton (ed.), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana, Illinois, 1963, pp. 108-127.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le philosophe n'est pas *a priori* tenu de rester plus fidèle au langage ordinaire que le linguiste ou le logicien. Il est tenu d'être clair, et même en un sens plus clair que tout autre technicien, parce que la philosophie se définit comme une activité de clarification et que, pour parler comme Goodman, « une histoire claire ne peut pas être racontée en langage incompréhensible [26] ». Mais, cela dit, il est libre de choisir sa terminologie comme il l'entend et, en particulier, de faire des emprunts aux diverses sciences qui traitent du langage.

Alors que personne ne songerait à demander au mathématicien ou au linguiste de s'exprimer dans la langue de tous les jours, l'idée que la philosophie pourrait (et devrait) dire ce qu'elle a à dire avec les mots de tout le monde est une idée relativement répandue et tenace. Il en est, pour beaucoup de gens, de la philosophie comme de la justice selon Pascal : elle ne serait pas aussi grimée si elle était certaine d'offrir le visage de la vérité. Hobbes accuse les théologiens scolastiques de forger des termes latins étranges et barbares ou de faire de bons et honnêtes termes latins un usage qui n'est pas conforme aux règles de la grammaire et de la rhétorique classiques. Que l'on essaie, dit-il, de traduire leurs discours en français, en anglais ou dans toute autre langue riche : ce qui ne peut être rendu intelligible dans la plupart d'entre elles ne l'est pas non plus en latin (cf. *Leviathan,* chap. 46). Les critiques constamment adressées à la langue ésotérique des philosophes se fondent toujours sur un principe d'exprimabilité restrictif, implicite ou déclaré : tout ce qui est exprimable l'est dans un certain langage, celui de tous les jours, celui de la science ou peut-être celui de l'art. Récemment Paul Mahrenké a proposé de considérer comme critère de la signifiance pour un énoncé litigieux l'existence d'une paraphrase signifiante, non point dans une langue artificielle standard (comme le voulaient Russell et les néo-positivistes logiques) mais dans le langage usuel [27].

26. Cf. *A World of Individuals,* in *The Problem of Universals,* Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1956 ; reproduit dans Copi and Gould (eds), *Contemporary Readings in Logical Theory,* pp. 204-216 (voir p. 215).

27. Cf. *The Criterion of Significance,* in Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association, 23 (1950) ; reproduit dans Linsky (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language.*

A supposer cependant que l'on parvienne à s'entendre sur ce qu'il faut appeler le langage « usuel » ou « ordinaire », on ne voit pas bien ce qui autorise à supposer que tout énoncé doué de sens devrait pouvoir être paraphrasé adéquatement dans un tel langage. Il est vrai que l'on affirme en fait beaucoup moins que cela, à savoir simplement que, *lorsqu'on n'est pas certain* qu'un énoncé donné doive être considéré comme doué de sens, le seul moyen efficace de trancher la question est d'essayer de le transcrire en langage usuel. Quoi qu'il en soit, comme le fait remarquer Ryle, la philosophie linguistique ne prône pas l'assujettissement au langage ordinaire, mais, ce qui est tout différent, la fidélité à l'usage ordinaire du langage. La philosophie s'occupe de l'usage ordinaire de termes qui peuvent être tout à fait ésotériques, et non pas uniquement de l'usage de termes ordinaires. Appliqué au langage, le mot « ordinaire » s'oppose à « technique », « ésotérique », « scientifique », « artificiel », etc. Appliqué à l'usage, il s'oppose à « irrégulier », « non-standard », « déviant », etc.

Il y a, pour Wittgenstein, un usage ordinaire des termes mathématiques, celui des mathématiciens dans la praxis mathématique normale, dans la vie civile des mathématiques, et un usage philosophique : par exemple, celui qui consiste à poser la question « Qu'est-ce que... ? » à propos du nombre 2, comme le font Frege et Russell, ou la question « Combien ? » à propos des nombres réels, comme le fait Cantor lorsque — pour transcrire son interrogation en termes tout à fait vulgaires — il se demande s'il y a « plus » de nombres réels que de nombres rationnels. Le philosophe est quelqu'un qui voudrait « expliquer » de l'extérieur nos jeux de langage. « Mais, observe Wittgenstein, notre erreur consiste à chercher une explication là où nous devrions voir les faits en tant que « phénomènes premiers » (Urphänomene). C'est-à-dire, où nous devrions dire : c'est ce jeu de langage-là qui se joue. » (PU, § 654.)

Que la tâche du philosophe, tel que le voit Wittgenstein, consiste à ramener les mots de leur exil métaphysique à leur « pays d'origine », à leur « patrie naturelle », cela n'exclut cependant nullement, et même dans certains cas peut exiger, des réformes linguistiques sur des points particuliers. Pour parvenir à ses fins, pour faire voir ce qu'il veut montrer, le philosophe aura vraisemblablement besoin d'une terminologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et de tournures particulières (cf. PU, § 132). La raison, déjà indiquée, en est que nous ne pouvons pas espérer *a priori* trouver dans notre langage lui-même des instruments linguistiques appropriés à la description de son fonctionnement, parce que ce n'est pas une de ses fonctions normales (c'est même, à certains égards, la moins normale de toutes ses fonctions). Une des réformes terminologiques les plus significatives introduites par Wittgenstein est certainement celle qui concerne le mot « grammaire », qu'il utilise dans les ouvrages de sa seconde période en un sens suffisamment large pour recouvrir tous les aspects (formels, et surtout non formels) de l'usage d'une expression. En ce qui concerne la deuxième des méprises évoquées ci-dessus, on peut donc répondre sans hésiter que la description philosophique de l'usage normal est bien en un sens une description savante et qu'elle n'est pas obligée, pour son propre compte, de se conformer dans tous les cas au vocabulaire et à l'usage normaux.

VIII. Héritage de mots, héritage de perplexités

Wittgenstein ne croit pas, en ce qui le concerne, que nous puissions accéder, par-delà la « grammaire », à une instance supérieure autonome, celle des concepts ou celle des choses, devant laquelle nous pourrions envisager de traduire nos formes linguistiques pour les contester ou les justifier. Sur ce point il s'oppose nettement à tous les philosophes qui ont considéré plus ou moins le langage, tel qu'il est, comme un obstacle à un contact direct avec les idées, telles que nous les avons, et à une appréhension adéquate des choses, telles qu'elles sont. Entre l'esprit et ses idées, il y a, pourrait-on dire, le mot, cet entremetteur encombrant.

Telle est à peu près la façon de voir de Berkeley, qui pense que nous devrions isoler autant que possible la considération des concepts de celle des expressions linguistiques : « Quand on sait que les noms ne représentent pas toujours des idées, on s'épargne la peine de chercher des idées là où il ne peut y en avoir. Il serait donc à désirer que tous emploient tous leurs efforts à obtenir une vue claire des idées qu'ils considèrent : qu'ils les séparent de tout cet

accoutrement et de cet obstacle des mots qui contribuent tant à aveugler le jugement et à disperser l'attention. C'est en vain que nous étendons notre vue jusque dans les cieux et que nous scrutons les entrailles de la terre ; en vain que nous consultons les écrits des savants et suivons les traces obscures des anciens. Il nous faut seulement tirer le voile des mots pour voir le plus bel arbre de science, dont le fruit est excellent et à la portée de notre main[28]. »

Berkeley précise cependant qu'en ce qui concerne la question de l'existence des choses matérielles, il lui paraît judicieux de se conformer à l'usage courant, même si, comme c'est le cas, il est susceptible de nous induire en erreur : « J'en conviens — le mot *idée* n'est pas employé dans la langue courante pour désigner les diverses combinaisons de qualités sensibles que l'on appelle *choses ;* certainement toute manière de s'exprimer qui diffère de l'usage familier du langage paraîtra dure et ridicule. Mais ce fait ne modifie pas la vérité de la proposition, qui, en d'autres termes, ne dit rien d'autre que [ceci :] nous sommes nourris et habillés des choses que nos sens perçoivent immédiatement. La dureté et la douceur, la couleur, la saveur, la chaleur, la forme et les qualités analogues, dont les combinaisons constituent les diverses sortes d'aliments et de vêtements, n'existent que dans l'intelligence qui les perçoit : c'est tout ce qu'on veut dire quand on les nomme des *idées ;* ce mot, si on l'employait aussi couramment que le mot *chose,* ne sonnerait pas plus durement, il ne serait pas plus ridicule que ce dernier mot. Je discute, non pas de la propriété du terme, mais de sa vérité. » (*Ibid.,* 1re Partie, § 38.) Sur ce genre de choses la recommandation explicite de Berkeley est de « *penser comme les gens éclairés et parler comme le peuple* » (*ibid.,* 1re Partie, § 51).

Le philosophe immatérialiste nous propose-t-il en fait (a) une analyse du *concept* de chose matérielle ? Apparemment non, puisque, pour lui, l'expression « chose matérielle », en tant qu'elle évoque un substrat permanent de qualités sensibles, est précisément une de ces expressions auxquelles ne correspond aucune *idée.* (b) une description de l'usage de l'*expression* « chose matérielle » ? Certainement pas, puis-

28. *The Principles of Human Knowledge,* trad. française par A. Leroy in *Œuvres choisies de Berkeley,* I, Introduction, § 24.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il convient lui-même qu'on ne rend pas compte de l'usage effectif du mot « chose » lorsqu'on affirme qu'il pourrait être remplacé par le mot « idée ». (c) une modification de l'usage linguistique normal à des fins philosophiques ? Pas davantage, puisque la réforme qu'il propose est une réforme de pensée et non de langage [29]. En somme Berkeley nous invite surtout à voir les choses en philosophes, c'est-à-dire à considérer *directement* ce que nous trouvons dans notre esprit lorsque nous percevons les objets extérieurs. Et les philosophes qui nient que leur discipline doive accorder à nos formes linguistiques une attention autre qu'occasionnelle sont, implicitement ou explicitement, d'accord avec lui pour estimer que nous pouvons et devons appréhender nos idées « dans leur pureté et leur nudité » (*ibid.*, Introduction, § 21), indépendamment de toute expression verbale.

Ceux qui considèrent à l'inverse cette prétention typiquement philosophique comme dénuée de sens se condamnent évidemment en un sens à admettre que les questions philosophiques sont de pures et simples questions de mots ou, si elles sont des questions factuelles, des questions de linguistique empirique : « ...L'apparence que donne une théorie philosophique de porter sur un fait empirique ou de porter sur les implications de certains concepts, dissimule simplement une tentative faite pour exprimer l'usage correct. Les théories philosophiques ne doivent être examinées ni quant à leur vérité nécessaire, ni quant à leur correspondance avec les faits non-linguistiques qui constituent notre monde spatio-temporel, mais quant à leur correction linguistique — c'est-à-dire quant à leur correspondance avec les faits linguistiques selon lesquels les mots sont utilisés habituellement de telle et telle manière. » (EA, p. 148.)

Wittgenstein, qui considère le *concept* comme une donnée linguistique, comme quelque chose que nous acquérons avec l'apprentissage de la langue (cf. PU, § 374), et dont l'application effective ne peut se concevoir en dehors d'un certain jeu de langage (la créativité conceptuelle étant elle-même un phénomène inséparable d'une certaine praxis linguistique),

29. Sur ces trois manières fort différentes de concevoir la tâche du philosophe en général, cf. Alice Ambrose, *Linguistic Approaches to Philosophical Problems,* The Journal of Philosophy, vol. XLIX, n° 9, avril 1952 ; reproduit dans EA (cf. pp. 147-151).

se défend cependant de ne traiter que des questions de mots [30] : « Il ne faut pas poser de questions sur ce que sont les représentations ou sur ce qui se passe lorsqu'on se représente quelque chose, mais sur la manière dont le mot « représentation » est utilisé. Mais cela ne signifie pas que je ne veuille parler que de mots. Car pour autant qu'il est question du mot « représentation » dans mon interrogation, il en est également question dans l'interrogation qui porte sur l'essence de la représentation. Et je dis seulement que cette question n'est pas à élucider — ni pour celui qui se représente ni pour l'autre — par le geste de montrer quelque chose ; ni par la description d'un processus quelconque. La première question est également la demande d'une explication de mot ; mais elle dirige notre attente vers une réponse de la mauvaise espèce. » (*Ibid.*, § 370.)

Le tort du philosophe essentialiste est de s'imaginer qu'il peut poser la question de l'essence de la représentation sans poser en même temps celle de l'usage du mot « représentation ». Mais, s'il est vrai que « nous n'analysons pas un phénomène (par exemple la pensée), mais un concept (par exemple celui de la pensée), et également l'application d'un mot » (*ibid.*, § 383), ne pratiquons-nous pas une forme de nominalisme ? Non, répond Wittgenstein, car, à la différence du nominaliste, nous ne nous contentons pas d'énoncer des généralités ou de donner des précisions sur les pièces du jeu, nous décrivons le jeu tel qu'il se joue effectivement. Quant à l'accusation de faire simplement de la linguistique descriptive, nous avons essayé de montrer pourquoi, au moins en ce qui concerne Wittgenstein, elle n'est pas fondée. Ce qui n'empêche pas qu'après tout le seul type de réfutation auquel s'expose, sur un point donné, une philosophie comme celle des *Investigations* est bien en principe celui qui consisterait à montrer qu'elle n'a pas *décrit* correctement l'usage de certaines expressions.

Ceux qui insistent sur la nécessité de libérer nos idées de leur assujettissement regrettable aux mots sont évidemment sensibles au caractère problématique d'une union qui est

30. Sur ce point cf. également J. L. Austin, *A Plea for Excuses,* in *Philosophical Papers,* ed. by J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford, 1961, p. 130.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

essentiellement le résultat du hasard, de l'évolution historique et de l'habitude. Ce compagnonnage douteux entre une réalité extra-linguistique éthérée, présumée stable, et un associé linguistique inconstant, qui a sa vie propre et ses avatars, est en un sens responsable de toutes les perplexités du philosophe. C'est l'oubli de l'origine et de l'histoire des mots qui donne naissance, selon Valéry, à l'interrogation passionnée de la philosophie : « *Qu'est-ce que la réalité ?* se demande le philosophe ; et *qu'est-ce que la liberté ?* Il se met dans l'état d'ignorer l'origine à la fois métaphorique, sociale, statistique de ces noms, dont le glissement vers des sens indéfinissables va lui permettre de faire produire à son esprit les combinaisons les plus profondes et les plus délicates. Il ne faut pas pour lui qu'il en finisse avec sa question par la simple histoire d'un vocable à travers les âges, par le détail des méprises, des emplois figurés, des locutions singulières grâce au nombre et aux incohérences desquelles un pauvre mot devient aussi complexe et mystérieux qu'un être, irrite comme un être une curiosité presque anxieuse, se dérobe à toute analyse en termes finis et, créature fortuite de besoins simples, antique expédient de commerces vulgaires et des échanges immédiats, s'élève à la très haute destinée d'exciter toute la puissance interrogeante et toutes les ressources de réponses d'un esprit merveilleusement attentif[31]. » Dans ce très célèbre passage, Valéry pose hardiment en principe que l'usage métaphysique de certains vocables privilégiés est l'aboutissement d'une multitude de glissements de sens successifs qui les ont éloignés progressivement de leur fonction instrumentale primitive au point d'en faire des monstres incompréhensibles et fascinants. La position de Wittgenstein est toute différente : bien qu'il ne songe à aucun moment à nier l'influence des changements linguistiques sur la naissance et l'évolution de la problématique philosophique, il estime visiblement que la philosophie, comme thérapeutique, est possible et nécessaire indépendamment de toute histoire de notre langage et de nos formes de vie, parce que ce qui nous menace le plus gravement, du point de vue philosophique, n'est pas l'oubli de cette histoire, de l'histoire de nos usages linguistiques, mais l'oubli de l'usage *actuel* familier.

31. *Léonard et les philosophes,* Pléiade, I, pp. 1256-1257.

De toute façon, si le langage est le produit plus ou moins accidentel d'une longue évolution historique, il peut être également tentant d'interpréter celle-ci, de façon positive, comme une sorte de sélection adaptative qui en a fait un instrument finalement aussi parfait qu'il est possible et auquel on ne saurait en tout cas apporter par des remaniements artificiels aucune amélioration sérieuse. Loin de disqualifier la langue, la suite de hasards qui lui a donné sa configuration actuelle lui confère des lettres de noblesse historiques suffisamment éloquentes pour décourager l'intervention extérieure du réformateur : « Notre réserve commune de mots renferme toutes les distinctions que les hommes ont trouvées dignes d'être tracées et les connexions qu'il ont trouvées dignes d'être marquées, pendant la vie d'un grand nombre de générations : elles ont certainement des chances d'être plus nombreuses, plus solides, puisqu'elles ont subi avec succès le long test de la survivance du plus apte, et plus subtiles, au moins dans toutes les matières ordinaires et raisonnablement pratiques, que toutes celles que vous ou moi sommes susceptibles d'élaborer dans notre fauteuil un après-midi — l'autre méthode qui est le plus en faveur. » (Austin, *ibid.,* p. 130.) Naturellement cela ne signifie pas que le langage ordinaire ne puisse pas être pris en flagrant délit d'inadéquation, d'arbitraire et surtout d'étroitesse de vues, puisque les perfectionnements successifs qui lui ont été apportés sont essentiellement en rapport avec des objectifs pratiques de l'existence quotidienne : « Assurément, par conséquent, le langage ordinaire *n'*est *pas* le dernier mot : il peut en principe partout être complété et amélioré et remplacé. Souvenez-vous seulement de ceci : il est le *premier* mot. » (*Ibid.,* p. 133.)

Le point important est que, devant le langage usuel, le langage philosophique peut difficilement se targuer de cette supériorité que confère à une langue de métier l'ingéniosité et l'expérience accumulées de multiples générations, parce que, comme le souligne Ryle (*op. cit.,* pp. 123-124), en philosophie la maîtrise du langage spécialisé de la profession n'est acquise par aucune espèce d'apprentissage et de pratique nettement spécifiés, ce qui entraîne comme conséquence que les spécialistes récusent constamment en bloc la terminologie technique de leurs prédécesseurs. Bien que le langage de la philosophie ait connu une très longue évolution et ait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

été soumis à un travail de diversification et de raffinement constant, il n'a en un sens jamais atteint l'âge de l'artisanat qualifié.

IX. Langues naturelles et langues artificielles

A la source des ambitions du réformateur de la langue nous trouvons en général la conviction que cette dernière est défectueuse à de nombreux égards et ne remplit pas ses fonctions comme elle le devrait (ou ne remplit pas des fonctions qu'elle devrait remplir)[32]. De tous les griefs formulés par les philosophes contre la langue vernaculaire, les plus importants sont indiscutablement celui d'inexactitude et celui d'irrégularité. Le premier s'appuie en fait sur un curieux préjugé qui veut « que le vague réside dans notre langage et la précision dans ce qu'il désigne de façon inexacte » (EA, p. 179). Ici la logique ne nous est évidemment pas d'un grand secours, parce que, même si elle nous permet de corriger diverses formes d'impropriété syntaxique de nos énoncés, elle ne nous dit rien quant au nombre et à la nature des prédicats descriptifs que nous devons introduire dans notre langage et, par conséquent, ne peut véritablement remédier aux insuffisances de notre vocabulaire non-logique.

Que celui-ci soit à de nombreux égards imprécis et inadéquat, et ait par conséquent besoin d'être amélioré constamment en fonction de besoins déterminés, cela n'est évidemment pas douteux. Mais l'idée que l'on pourrait disposer dans l'absolu du vocabulaire adéquat n'a même pas la valeur d'une utopie philosophique stimulante : elle est rigoureusement dénuée de sens. En combien de catégories discrètes le vocabulaire des couleurs devrait-il diviser le spectre pour pouvoir être considéré comme suffisamment précis ? Nous pouvons introduire à la demande de nouvelles distinctions en aussi grande quantité qu'on voudra, nous ne pouvons pas nous proposer comme but de les introduire *toutes*. Comme le dit excellemment Alice Ambrose, « " Supprimer

32. Cf. Alice Ambrose, *The Problem of Linguistic Inadequacy*, in Max Black (ed.), *Philosophical Analysis*, A Collection of Essays, Cornell University Press, 1950 ; reproduit dans EA, pp. 157-181.

le vague " est comme " se rapproche de l'horizon " une expression qui ne décrit rien » (*ibid.*, p. 167).

En fait nous avons déjà le tort, d'un point de vue wittgensteinien, de croire qu'un lexique qui divise le continuum des couleurs en sept parties fondamentales est plus « approprié », plus « proche de la réalité » qu'un autre qui se contente d'une division en deux ou trois. Nous ne pouvons déplorer dans l'absolu l'imprécision d'un système de prédicats descriptifs qu'en vertu d'une confrontation translinguistique effectuée avec un système préexistant de propriétés, que nous souhaiterions lui voir représenter ou représenter plus fidèlement. C'est probablement sur une forme plus ou moins avouée de réalisme platonicien que s'appuie en dernière analyse le reproche d'inexactitude adressé au vocabulaire : nous pouvons appréhender directement, par-delà l'écran de nos expressions linguistiques vagues et changeantes, un monde d'universaux constitué de réalités parfaitement précises et immuables et qui doit nous servir d'étalon de mesure pour un travail d'ajustement et de correction à effectuer sur notre langage.

Mais dire que le langage est inexact, c'est dire que, dans un certain nombre de cas, il ne nous permet pas d'effectuer une discrimination qui paraît souhaitable : l'objet x doit-il être dit ou non avoir la propriété φ ? ; et non pas que nos termes généraux désignent de façon inexacte des propriétés exactes. Car quelle signification pourrions-nous donner à une affirmation comme la suivante : le prédicat « Rouge » est un instrument linguistique fâcheusement imprécis au moyen duquel nous nous référons à une caractéristique en elle-même précise, la *couleur* rouge ? Un universel n'étant pas autre chose que le contenu de signification hypostasié d'un terme général, autant dire qu'il y a des termes généraux dont la signification est parfaitement précise et l'application néanmoins vague (cf. *ibid.*, pp. 180-181). Ou, pour poser à propos d'un sophisme fameux une question dénuée de sens, est-ce que le qualificatif « chauve » est imprécis et la calvitie précise ?

Le second des deux reproches majeurs mentionnés ci-dessus a trait à l'impossibilité d'expliciter la structure syntaxique et sémantique d'une langue vernaculaire sous la forme d'un système complet de règles, comme dans le cas des sytèmes formels. Church fait une distinction entre un *système logis-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tique et un *langage formalisé,* le premier étant un simple calcul formulé de façon abstraite, c'est-à-dire un système syntaxique proposé sans aucune interprétation, et le second un système logistique dont les expressions bien formées ont reçu un certain type de signification par l'adjonction de *règles sémantiques* aux *règles syntaxiques* [33]. Mais, selon lui, il n'y a pas de différence de principe entre le cas d'un langage formalisé et celui d'une langue naturelle. « Car, pour parler au niveau des principes et en laissant de côté toutes les questions qui ont trait à la réalité des faits, le logicien doit déclarer que c'est un pur accident historique qui a fait que vous et moi avons appris du fait de notre naissance à parler l'anglais plutôt qu'un langage pourvu de règles syntaxiques moins irrégulières, et logiquement plus simples, semblables à celles des systèmes logistiques familiers en usage actuellement — ou que nous avons appris à l'école le contenu des grammaires et des dictionnaires anglais conventionnels plutôt qu'une formulation plus précise d'un système de règles syntaxiques et sémantiques du type de celui qui a été décrit dans le présent aperçu. La différence qui existe entre un langage formalisé et un langage naturel n'est à situer dans aucune donnée de principe, mais dans le degré de complétude qui a été atteint dans la fixation de règles syntaxiques et sémantiques explicites et le point jusqu'auquel en ont été éliminés le vague et les incertitudes. » (*Ibid.*, p. 202.) Church propose lui-même, à titre d'illustration, la reconstruction d'un échantillon, convenablement choisi et tout à fait réduit, de langue anglaise sous la forme d'un petit système linguistique réglé à la manière d'une langue formalisée.

Le danger d'un tel rapprochement est, pour parler à nouveau le langage de Wittgenstein, qu'il oriente notre regard dans une mauvaise direction : nous sommes tentés de considérer que le langage naturel *est* une sorte de langage formalisé dont les règles sont seulement très complexes, insuffisamment explicites et souvent imprécises. Ou encore : nous *aurions pu* acquérir la maîtrise de notre langue usuelle comme on acquiert celle d'une langue formalisée. Le tort de Church est (comme celui de Frege dans le cas du problème évoqué ci-dessus au § 5), de raisonner en principe, de ne pas essayer

33. Cf. *The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis,* dans le recueil de Copi et Gould, pp. 194-203.

de nous dire à quoi ressemblerait *effectivement* l'apprentissage et l'usage d'un langage « naturel » conçu sur ce modèle. Il fait de l'histoire naturelle fictive pour justifier une assimilation tentante et poser des généralités sur le langage, alors que Wittgenstein n'en fait que pour guérir les philosophes de la tentation d'énoncer des généralités. Si nous comparons sérieusement la langue vernaculaire avec une langue formalisée artificielle, nous devrons au contraire conclure que la première ressemble *beaucoup moins* à la seconde que nous n'étions peut-être tentés de le croire. La possibilité d'une comparaison qui nous séduit ne doit pas, nous l'avons vu, être forcément interprétée comme l'indice de l'existence d'une situation très générale : elle est aussi et surtout une incitation à bien marquer, à côté des ressemblances, les différences.

Le fait est que nous n'apprenons ni n'utilisons le langage de la manière que Church considère comme possible en principe, que notre langue n'a ni de près ni de loin la précision d'un instrument mathématique, bref, que ce n'est pas un langage de ce type-là que nous parlons. Et nous n'avons aucune raison de croire qu'un langage « mieux » réglé et plus précis pourrait remplir exactement les fonctions que nous demandons au nôtre de remplir effectivement dans notre vie.

X. Signification, usage et emploi

Le fameux slogan wittgensteinien : « Don't ask for the meaning ; ask for the use » [34], semble avoir été mésinterprété de différentes manières par ceux qui pensent pouvoir le faire apparaître comme une recommandation tout à fait inadéquate. Le propos de Wittgenstein était essentiellement de nous mettre en garde contre des expressions philosophiquement trompeuses comme « la signification d'un mot » ou « la signification d'une phrase », qui risquent de nous inciter à essayer de faire correspondre aux expressions de notre langage des entités particulières que l'on pourrait identifier

34. Dont l'auteur est bien, contrairement à ce que l'on dit parfois, Wittgenstein lui-même, qui, d'après Wisdom, l'utilisait au Club des Sciences Morales de Cambridge.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme étant leurs significations : des objets physiques, des universaux dans un ciel platonicien, des représentations dans l'esprit ou des états de choses dans le monde réel.

Wittgenstein remarque que nous avons tout intérêt à remplacer « signification » par « usage » dans certains contextes caractéristiques, mais ne prétend naturellement pas qu'il existe entre les deux termes une quelconque synonymie et ne recommande pas non plus, contrairement à ce qu'affectent de croire certains linguistes, leur identification théorique pour une approche adéquate du problème sémantique : « Pour une classe *étendue* de cas d'utilisation du mot « signification » — encore qu'il n'en aille pas ainsi pour *tous* les cas d'utilisation de ce mot — on peut expliquer (erklären) ainsi le mot : La signification d'un mot est son usage dans le langage. » (PU, § 43.)

Wittgenstein parle, on le voit, de la signification d'un mot, et non pas de la signification tout court ; d'un grand nombre d'utilisations du mot « signification », et non pas d'un grand nombre d'utilisations des mots. Si nous nous demandons ce qu'on explique lorsqu'on « explique la signification », nous pourrons répondre que c'est l'usage et expliquer l'usage d'un nom propre, par exemple, consiste, entre autres choses, mais en fait jamais uniquement, à indiquer par une définition ostensive le porteur de ce nom. Mais il est clair que nous ne pouvons pas substituer le mot « usage » au mot « signification » dans les exclamations caractéristiques qui accompagnent le phénomène de la compréhension instantanée d'une expression ; car dire que nous avons compris tout d'un coup la signification n'est pas dire que nous avons appréhendé d'un bloc la totalité de l'usage. Il n'en reste pas moins que le *critère* de la compréhension n'est pas l'occurrence d'un événement mental caractéristique, mais l'usage correct.

Ryle a déploré avec raison la confusion qui est fréquemment faite entre deux usages très différents du mot « usage ». Nous nous servons de ce mot tantôt pour désigner l'utilisation effective, l'emploi (*use, Verwendung*), tantôt pour désigner l'usage établi, codifié, la norme linguistique (*usage, Sprachgebrauch*), c'est-à-dire ce qui permet de distinguer les utilisations normales des utilisations déviantes. L'utilisation est un acte de parole ; l'usage est « une coutume, une pratique, une manière ou une mode » (*op. cit.*, p. 115) : il peut être local ou étendu, désuet ou courant,

académique ou vulgaire, etc., mais non à proprement parler correct ou incorrect.

Certains commentateurs de Wittgenstein croient pouvoir affirmer qu'un des mérites essentiels de sa « définition » de la signification est qu'elle nous guérit définitivement de la tentation philosophique de partir à la recherche de la substance derrière le substantif abstrait. Pourtant l'inévitable question « Qu'est-ce que l'usage ? » (que Wittgenstein ne pose guère), est à bien des égards aussi déconcertante et aussi périlleuse que la question « Qu'est-ce que la signification ? » La distinction marquée par Ryle (et négligée par Wittgenstein) nous suggère de chercher la réponse dans deux directions différentes. Nous pouvons imaginer d'abord que Wittgenstein entend par « usage » quelque chose comme une liste de règles donnant le mode d'emploi, déterminant l'utilisation correcte. Mais c'est une possibilité qu'il écarte nettement dans les *Cours* de 1930-33 : « Bien qu'il eût dit, au moins une fois, que la signification d'un mot était « constituée » par les règles de grammaire qui s'appliquent à ce mot, il expliqua par la suite qu'il ne voulait pas dire que la signification d'un mot *était* une liste de règles ; et il déclara que, bien qu'un mot « porte sa signification avec lui », il ne porte pas avec lui les règles de grammaire qui s'appliquent à lui. » (Moore, *Philosophical Papers*, p. 258.) En d'autres termes, dire que la signification d'un mot dans un langage est « définie », « constituée », « déterminée » ou « fixée » (toutes expressions que, selon Moore, Wittgenstein utilisait à l'époque, cf. *ibid.*, p. 257) par les règles de grammaire qui en gouvernent l'usage dans ce langage, n'est absolument pas proposer d'identifier la signification avec un ensemble de prescriptions qu'on pourrait trouver, par exemple, dans le dictionnaire et dans la grammaire.

Si nous nous tournons maintenant du côté de l'emploi, nous serons peut-être tentés de penser que la signification est une sorte d'échantillon représentatif des utilisations singulières. Une objection immédiate et peu sérieuse à tout projet d'identification de la signification et de l'usage consiste évidemment à faire remarquer que toute expression considérée normalement comme dénuée de sens est néanmoins susceptible d'avoir une utilisation, par exemple poétique ou métalinguistique. Quelle est, pourrions-nous demander, la signification de mots comme « slictueux », « flivoreux » ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« bournifler » ? Est-ce l'utilisation qui en est faite dans le poème *Jabberwocheux* (indépendamment des explications données par Humpty Dumpty [35]) ? Et si nous considérons la phrase « Colorless green ideas sleep furiously », dirons-nous que sa signification (car il est bien difficile de soutenir qu'elle n'en a aucune) *est* l'utilisation qui en est faite couramment par certains linguistes, à la suite de Chomsky, pour dénoncer la confusion que l'on pourrait être tenté de faire entre l'agrammaticalité et l'absence de signification ? Ou le rôle que lui fait jouer Dell Hymes dans un poème de 1957 qui a précisément cette phrase pour titre [36] ?

Il est clair que Wittgenstein entend toujours implicitement par « usage » l'usage *normal,* entendons l'usage qui est fait *dans* le langage en tant qu'institution, et non pas l'usage plus ou moins libre qui peut être fait *du* langage, dans la création littéraire par exemple. Le comportement linguistique est un comportement social gouverné par des règles, et suivre une règle n'est pas quelque chose qui peut être fait une seule fois par un seul individu ; le vouloir-dire et la compréhension linguistiques ne peuvent se concevoir indépendamment d'un certain état de choses institutionnel. « Comprendre une phrase, dit Wittgenstein, signifie comprendre un langage. Comprendre un langage signifie maîtriser une technique. » (PU, § 199.) Ce disant, il récuse nettement deux théories extrêmes sur la nature de la signification, le réalisme objectiviste : « La question est de savoir ce que le mot signifie *réellement* », et ce que l'on peut appeler l' « humpty-dumptyisme » : « La question est de savoir qui sera le maître [37]. »

Selon la première les mots veulent dire exactement ce qu'ils disent en fait (pour peu que nous le sachions), et selon la seconde ils veulent dire exactement ce que chacun veut leur faire dire. Pour Wittgenstein, les mots ne signifient ni par eux-mêmes ni par une sorte de décret individuel ou collectif : ils signifient parce qu'ils font partie d'un langage, et celui-ci d'une forme de vie. Cela veut dire en pratique

35. Cf. Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir,* trad. Parisot, Flammarion, 1969, pp. 110-112.
36. Cf. R. Jakobson, *La notion de signification grammaticale selon Boas,* trad. française in *Essais de linguistique générale,* p. 205.
37. Cf. Lewis Carroll, *ibid.,* p. 108.

que nous ne pouvons pas vouloir *montrer* à quelqu'un leur signification « réelle » (un concept ou une essence) et pas davantage nous attendre à découvrir dans tous les cas des critères précis sur lesquels nous aurions accepté, quelquefois expressément et le plus souvent tacitement, de régler leur *application* dans notre vie. Wittgenstein, conclut de Mauro, veut transformer la sémantique de science de la signification ou des significations en science de l'activité signifiante, de science des *sèmainomena* en science du *sèmainein* [38].

Le réalisme et l'humpty-dumptyisme sont deux manières différentes de dire que nous avons raison ou des raisons d'utiliser les mots comme nous le faisons, la raison du savant ou la raison du plus fort. La réponse de Wittgenstein est : c'est ainsi que nous agissons ; et croire que nous agissons *à notre guise* est, en la matière, aussi absurde que de croire que nous agissons *comme il faut.* C'est en un sens nous qui sommes les maîtres parce que, comme le répète Wittgenstein, nous pouvons jouer ou ne pas jouer le jeu. Mais, d'un autre côté, comme il est dit dans les *Cours* de 1930-33, si un mot que j'utilise doit avoir un sens, il faut que son utilisation implique de ma part un « engagement ». Et en ce sens ce sont les mots qui sont les maîtres, parce que, « si vous vous engagez, il y a des conséquences » ; et il faut que l'on puisse être « conduit par un langage » (cf. Moore, *op. cit.,* pp. 258-259). Mais s'engager, c'est ici moins s'engager *à* que s'engager *dans* (une certaine praxis collective).

Lorsque la philosophie linguistique parle de l'usage, elle songe évidemment surtout à l'usage des mots. Les phrases représentent quelque chose que nous construisons, peut-on dire, en faisant divers *usages* de ces matériaux de base que constituent nos mots. Ryle a sur le problème de la formation des phrases une position qui lui a été vivement reprochée par les linguistes transformationnistes : il pense qu'elle ne fait pas partie de la *langue,* mais de la *parole* (opinion qui, semble-t-il, n'est pas très différente de celle de Saussure sur la question). Il y a, selon lui, la même différence entre la Langue et la Parole qu'entre le Capital et les Affaires. Une langue est « un stock, un fonds ou un dépôt de mots, de

38. Tullio de Mauro, *Ludwig Wittgenstein, His Place in the Development of Semantics,* Foundations of Language, Supplementary Series, vol. 3, Dordrecht, 1963 (cf. p. 47).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constructions, d'intonations, d'expressions toutes faites, etc. » (*Use, Usage and Meaning,* p. 109). Les choses que nous disons en français ne font pas partie de la langue française ; ce sont des choses que nous faisons *avec* des parties de la langue française. « Les mots, constructions, etc., sont les atomes d'une Langue, les phrases sont les unités de Parole. » (*Ibid.,* p. 110.) Ces dernières ne sont pas dans le fonds commun, nous ne les avons pas acquises, nous les composons ; nous n'en sommes pas les *utilisateurs,* mais les *auteurs.*

Corrélativement Ryle pense que le précepte wittgensteinien, qui s'adresse aux philosophes, et non aux lexicographes ou aux traducteurs. les invite, « lorsqu'ils sont aux prises avec une aporie, à détourner leur attention des mots qui leur causent des ennuis, dans l'état de sommeil où ils sont en tant que morceaux de langue ou éléments de dictionnaire, vers leurs utilisations dans les actions qui consistent à dire effectivement des choses ; de leurs promesses générales lorsqu'ils sont sur le rayon vers leurs performances particulières lorsqu'ils sont à l'œuvre ; de leur pouvoir d'achat permanent pendant qu'ils sont à la banque vers l'opération marchande concrète que l'on a réalisée avec eux hier matin ; en bref de ces mots en tant qu'unités d'une Langue vers les phrases vivantes dans lesquelles ils se trouvent être employés de façon active » (*ibid.,* p. 114).

Que l'injonction wittgensteinienne soit essentiellement *ad usum philosophi,* cela ne peut faire le moindre doute. C'est au problème *philosophique* de la signification que Wittgenstein s'intéresse, autrement dit au problème de la signification en tant que source d'inquiétude et de désarroi philosophiques ; et, par conséquent, il ne doit en principe pas concurrencer les linguistes dans la recherche d'une *solution,* puisque pour lui, comme nous l'avons rappelé, le « problème » philosophique est quelque chose qui doit simplement cesser d'exister. Il est possible d'ailleurs que le problème de la signification n'ait en un sens — c'est sans doute pour une part ce que veut dire Quine — guère d'autre existence que philosophique. Mais là n'est pas exactement la question qui nous intéresse.

Il est certain que, si Wittgenstein utilisait la terminologie saussurienne, il nous mettrait en garde contre la tentation de donner trop à la *langue* et pas assez à la *parole.* Plus vous

concentrez votre attention sur cette abstraction que représente la langue, plus vous prenez l'habitude de considérer le langage au repos, « en dépôt », pour parler le langage de Ryle, plus vous vous exposez aux malentendus philosophiques des jours fériés du langage. « Tout signe, dit Wittgenstein, paraît *à soi seul* mort. *Qu'est-ce* qui lui donne vie ? — C'est dans l'usage qu'il *vit.* Est-ce qu'il a là son souffle de vie en lui ? — Ou est-ce que l'*usage* est son souffle ? » (PU, § 432.) Est-il vrai pour autant que le langage n'est rien d'autre que son usage, comme le proclamait emphatiquement Mauthner ? « Si le langage était un outil, alors le langage lui aussi [comme les autres outils] se trouverait soumis à la détérioration et à l'usure. Mais le langage n'est pas un objet d'usage, il n'est pas un objet du tout, il n'est absolument rien d'autre que son usage. Le langage est l'usage du langage. Ce n'est pas un jeu de mots, mais un fait. » (*Op. cit.,* I, p. 23.) Il peut y avoir intérêt, d'un point de vue wittgensteinien, à s'exprimer de cette façon, si l'on veut souligner que, de même qu'expliquer le *sens,* c'est expliquer l'*usage,* apprendre le *langage,* c'est apprendre l'*usage du langage.* Car la question de savoir *ce que* l'on a acquis lorsque l'on a acquis le langage (des dispositions à répondre ? des mécanismes récursifs de formation et d'interprétation ? ou quoi d'autre ?) est, du point de vue philosophique, une question dangereuse.

Mais il ne faut pas perdre de vue que l'usage est lui-même, pour parler en termes mauthneriens, un *abstractum :* ce n'est pas le mode d'emploi ni une collection d'emplois. Si on le tire trop du côté de l'emploi, comme Ryle peut donner l'impression de le faire, on risque de retomber dans les pièges philosophiques de la thèse de corrélation univoque. Au lieu de mettre en parallèle, comme nous le conseille Wittgenstein, l'argent et ce à quoi il sert, son utilité, on met à nouveau d'un côté l'argent, de l'autre la vache qu'il permet d'acheter (cf. PU, § 120). Si vous ne considérez que les transactions concrètes réalisées avec la monnaie verbale, vous serez finalement conduit à dire que le mot signifie aujourd'hui ce à quoi on l'utilise aujourd'hui et signifiera demain ce à quoi on l'utilisera demain. Vous risquez d'oublier à nouveau que « signifier » est, du point de vue de sa grammaire profonde, un verbe intransitif.

« Faites-vous enseigner la signification des mots par *leurs*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

utilisations », recommande Wittgenstein (PU, § 220, souligné par nous). Mais apprendre la signification d'une expression ne consiste naturellement pas simplement à en observer un certain nombre d'utilisations, encore que cela ne consiste pas non plus dans tous les cas à déduire de ce qu'on observe un système de règles précises pour son utilisation. Wittgenstein est connu pour avoir lutté contre les conceptions « essentialistes » de la signification et de l'apprentissage en insistant sur le rôle majeur de l'exemplification : on ne montre pas le sens, c'est-à-dire l'usage, comme on montre du doigt le chemin, on le montre par des *exemples*. L'énoncé de règles linguistiques, la définition ostensive et la définition verbale jouent évidemment un rôle important dans l'enseignement de la signification ; mais celui-ci ne se confond exactement avec aucune procédure de ce type. On peut dire en un certain sens que Wittgenstein pousse la circonspection philosophique jusqu'à refuser le geste proprement sémantique qui consiste à essayer de généraliser au-delà des exemples : « Le style caractéristique de Wittgenstein dans sa dernière période consistait, écrit Quine, à éviter la montée sémantique (semantic ascent) en s'en tenant aux exemples [39]. »

Que les linguistes de la nouvelle école soient, dans ces conditions, en droit de reprocher au philosophe des *Investigations* son parti pris a- et même résolument anti-théorique, il est difficile de le contester, parce que l'étude du langage est un de ces domaines où il est en pratique impossible d'accréditer l'idée d'une totale indépendance de la philosophie et de la science. Il reste que l'affirmation « meaning is use » est moins une définition à prétention scientifique qu'une de ces nombreuses analogies ou métaphores que nous pouvons utiliser pour décrire le fonctionnement de notre langage et que Wittgenstein lui donne la préférence essentiellement pour des raisons *philosophiques*, c'est-à-dire à cause de ses vertus thérapeutiques. Qu'il ne nous ait, tout bien considéré, pas dit exactement ce qu'il entendait par « usage », cela serait au fond sans grande importance s'il nous l'avait montré indirectement en donnant des indications précises sur la manière de procéder à cette opération qu'on appelle « description de l'usage normal ».

39. *Word and Object*, p. 274, note.

Le linguiste demande avec raison au philosophe du langage ordinaire quelles méthodes d'investigation il utilise pour l'identification de ce qu'il nomme « l'usage ». A-t-il recours essentiellement à la grammaire et au dictionnaire ? à une étude statistique de la performance linguistique ? à son intuition linguistique personnelle ? Sur quelles données s'appuie, par exemple, Ryle pour affirmer que les mots « volontaire » et « involontaire » sont utilisés *normalement* pour caractériser des actions répréhensibles, et que leur application à des actions méritoires relève proprement d'un usage *philosophique* [40] ? Wittgenstein a peut-être eu tort de s'imaginer que la pure et simple description de l'usage familier constituait un programme clair et bien défini. On ne peut cependant, de toute évidence, le soupçonner de l'avoir considérée comme une tâche aisée et immédiate.

XI. Grammaire superficielle et grammaire profonde

Wittgenstein utilise à l'occasion une distinction qui lui est personnelle entre la grammaire de surface et la grammaire profonde d'une expression. On se gardera de rapprocher hâtivement cette distinction de celle que les linguistes font actuellement entre la structuration superficielle et la structuration en profondeur. Lorsque Wittgenstein parle de « profondeur grammaticale », la dernière chose à laquelle il pourrait songer est bien un processus d'engendrement dans un *système* grammatical, quelque chose qui pourrait, par exemple, se mesurer par le nombre d'applications des règles (surtout les transformations) nécessaires à l'obtention d'une phrase. Le philosophe du langage, tel qu'il le conçoit, n'a évidemment pas grand-chose à attendre de la découverte de structures abstraites sous-jacentes à partir desquelles la forme superficielle des phrases pourrait être obtenue, comme dans une grammaire transformationnelle, par des opérations formelles déterminées.

La démarche personnelle de Wittgenstein est — c'est précisément son point faible du point de vue de la linguistique actuelle — aussi peu systématique qu'il est possible.

40. Cf. *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949, chap. III, § 3.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qu'il a renoncé à un certain moment à obtenir de la logique, il ne l'attendrait évidemment pas davantage de la grammaire transformationnelle, même avec son prolongement sémantique. Pour lui, nous prenons conscience de la différence qui existe entre la grammaire superficielle et la grammaire profonde dans un cas particulier lorsque notre attention est attirée sur la distance considérable qu'il peut y avoir entre ce que la forme linguistique extérieure suggère immédiatement de l'usage et ce qu'il en est effectivement de cet usage. « On pourrait, écrit-il, distinguer dans l'usage d'un mot une « grammaire de surface » d'une « grammaire en profondeur ». L'élément de l'usage d'un mot qui s'imprime immédiatement en nous, c'est la manière dont ce mot est utilisé dans la *construction de la phrase,* la partie de son usage — pourrait-on dire — que l'on peut saisir avec l'oreille. — Et maintenant comparez la grammaire en profondeur du mot « vouloir dire » (meinen), par exemple, avec ce que sa grammaire de surface nous laisserait supposer. Il n'est pas étonnant que l'on trouve difficile de s'y reconnaître. » (PU, § 664.)

L'origine d'un grand nombre de problèmes philosophiques est à chercher dans le fait que la multiplicité limitée des formes grammaticales manifestes ou latentes ne nous donne qu'une idée tout à fait insuffisante de la variété infinie des usages : le mot est d'abord un matériau de construction syntaxique dont l'usage est défini par les règles de formation du langage, et cet aspect formel de son usage ne nous éclaire pas toujours et quelquefois nous trompe sur son utilisation réelle dans le langage au travail. Dans l'étiologie des perplexités philosophiques, Wittgenstein accorde une place privilégiée au fait que nous succombons constamment à la tentation d'attribuer à des mots ou à des phrases différents des fonctions analogues en vertu de similitudes grammaticales superficielles. Ainsi, ce qui nous pousse à considérer le fait de « vouloir dire », de « penser » ce que nous disons (the meaning of what we say) comme un processus mental spécifique qui accompagne la formulation verbale est probablement l'analogie superficielle qui existe entre les deux expressions « to say something » et « to mean something » (cf. BB, p. 35). Nous essayons, dit Wittgenstein, « de faire valoir l'analogie de bout en bout » (*ibid.*, p. 7). Ce qui revient à dire que, dans un grand nombre

de cas, nous ne pouvons pas considérer la structure syntaxique (fût-elle profonde) comme une base satisfaisante pour une interprétation qui, du point de vue de Wittgenstein, doit être beaucoup plus proche de la *pragmatique* (au sens de Morris-Carnap) que de la *sémantique* proprement dite.

Notre langage est en fait plein de bizarreries et d'inconséquences : sa composition et son fonctionnement ne suivent pas d'un ensemble de décisions cohérentes. Wittgenstein le compare, après Mauthner (cf. *op. cit.*, I, p. 26), à une ville ancienne qui a évolué sans plan précis, par adjonctions et remplacements successifs, et où, un peu partout, le vieux voisine avec le moins vieux et avec le neuf, où des constructions récentes plus systématiques et plus uniformes sont venues entourer le noyau primitif (cf. PU, § 18). La prise de conscience soudaine des incongruités de notre langage peut engendrer la cocasserie aussi bien que le drame ; elle s'accompagne tantôt d'un sentiment de détente et de légèreté, tantôt au contraire d'un sentiment de crispation et d'angoisse. Dans le premier cas nous exploitons les ressources ludiques du langage, nous jouons un jeu *avec* lui ; dans le second nous découvrons en quelque sorte notre servitude linguistique, nous ne consentons pas à nous égayer des fantaisies du langage, nous souffrons de le voir nous imposer *son* jeu et nous lui refusons notre complicité. D'un côté nous trouvons Lewis Carroll, de l'autre Wittgenstein [41].

Le deuxième, qui compare la profondeur philosophique à la profondeur du mot d'esprit grammatical (*grammatischer Witz,* cf. *ibid.*, § 111), insiste lui-même sur les rapports étroits qui existent entre l'humour linguistique et la philosophie. Malcolm rapporte qu'il considérait comme possible de composer un ouvrage de philosophie tout à fait sérieux uniquement avec des bons mots (cf. *op. cit.*, p. 343). Notre langage est le lieu de surprises constantes, que le poète s'ingénie à provoquer et dont le philosophe parfois s'angoisse. Les déceptions, les perplexités et la révolte impuissante du dernier sont comparables à celles de l'enfant qui apprend le langage et qui le croit toujours plus unifié et plus conséquent qu'il n'est en réalité.

41. Cf. George Pitcher, *Wittgenstein, Nonsense and Lewis Carroll,* The Massachusetts Review, VI, 3 (1965) ; reproduit dans K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein, The Man and His Philosophy,* pp. 315-335.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La poésie et la philosophie sont possibles parce que, si à un certain moment nous avons fini (en un sens relatif) d'apprendre à parler notre langage, nous n'avons jamais fini de l'expérimenter, d'apprendre à le connaître. En ce sens Warren A. Shibles a raison de dire que « la poésie et la philosophie sont toutes les deux des tentatives que nous faisons pour « apprendre » notre langage [42] ».

42. *Poetry and Philosophy,* in *Wittgenstein, Language and Philosophy,* p. 13.

8. Signification, actes propositionnels et actes illocutionnaires (*)

I. Règles constitutives et règles régulatives

La théorie des actes de parole, telle qu'elle est conçue par Searle [1], dans la ligne d'Austin [2], se situe, d'une certaine manière au « point d'intersection d'une théorie du langage et d'une théorie de l'action » (*Speech Acts,* p. 17). Mais une théorie du langage doit en réalité bel et bien être considérée comme faisant partie d'une théorie de l'action, « simplement parce que le langage est une forme de comportement gouvernée par des règles » (*ibid.*). En tant que gouverné par des règles, le langage possède des caractéristiques formelles susceptibles d'une étude indépendante, à laquelle la linguistique transformationnelle, par exemple, a consacré presque exclusivement son attention. Mais, en tant que comportement, il doit nécessairement aussi être abordé par le biais d'une théorie des actes de parole, parce que la description d'un système formel de règles ne peut pas être regardée comme la description complète d'un jeu.

L'originalité de Searle consiste, pour une part importante, dans son essai de réconciliation de deux tendances souvent considérées comme contradictoires dans la philosophie du langage : l'une qui concentre ses efforts sur la signification des phrases et que l'on peut appeler, si l'on veut, « saussu-

(*) L'origine de ce texte est un exposé que nous avons fait en mars 1970 à l'École Normale Supérieure dans le cadre des échanges qui ont lieu actuellement entre cet établissement et l'Université d'Oxford. Le texte primitif a été considérablement développé, et nous l'avons également corrigé et précisé sur certains points en tenant compte notamment des remarques de MM. L. J. Cohen et A. Kenny.

1. Cf. John R. Searle, *Speech Acts,* An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press, 1969.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rienne » ; l'autre qui s'intéresse avant tout aux (différents) usages des expressions linguistiques dans les (différentes) situations de parole et dont le second Wittgenstein peut être considéré comme un des représentants les plus caractéristiques. « ...Une étude de la signification des phrases, écrit Searle, n'est pas en principe distincte d'une étude des actes de parole. Construites comme elles doivent l'être, elles constituent la même étude. Puisque toute phrase douée de sens peut en vertu de sa signification être utilisée pour effectuer un acte de parole particulier (ou une série d'actes de parole), et puisqu'à tout acte de parole possible peut en principe être donnée une formulation exacte dans une phrase ou des phrases (en supposant donné un contexte approprié pour l'énonciation), l'étude des significations des phrases et l'étude des actes de parole ne sont pas deux études indépendantes, mais une seule étude considérée de deux points de vue différents. » (*Op. cit.*, p. 18.) Si l'on ne peut se référer à la langue qu'à travers les actes de parole qu'elle rend possibles et si la maîtrise de la langue consiste avant tout dans le fait de disposer d'un certain potentiel d'actes de parole, Searle a raison de considérer qu'une étude adéquate de ces derniers appartient, non pas à la « parole », mais à la « langue », au sens saussurien des deux termes.

Pour affirmer que la possibilité de tout acte de parole particulier doit être donnée de façon exacte dans la langue elle-même, Searle se fonde sur un principe philosophiquement très important et sur lequel nous aurons à revenir : le principe d'*exprimabilité* qui pose comme « une vérité analytique concernant le langage que tout ce que l'on peut vouloir dire (whatever can be meant) peut être dit » (*ibid.*, p. 17). Si l'énonciation est, comme le dit Benveniste, une « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation [3] », et non pas cet acte de création personnelle que tend à en faire la conception saussurienne, si la langue « fonctionne » réellement à travers la multiplicité indéfinie des actes de parole auxquels elle donne lieu et ne leur est pas simplement superposée de façon abstraite, il y a tout lieu de supposer que la réglementation linguistique étend son empire jusque dans le domaine de l'action verbale singulière qui, pour être à certains égards une invention, n'en doit pas moins correspondre également à une utilisation plus ou moins conventionnelle d'un instrument préexistant.

2. Cf. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962 ; traduit en français sous le titre « Quand dire, c'est faire », Editions du Seuil, 1970.

3. Cf. *L'appareil formel de l'énonciation*, Langages, n° 17 (mars 1970), p. 12.

Mais que veut-on dire exactement lorsqu'on affirme que parler un langage, c'est être engagé dans une forme de comportement gouvernée par des règles ? Une précision importante est introduite par Searle lorsqu'il déclare que « parler un langage est quelque chose qui consiste à effectuer des actes de parole conformément à des systèmes de règles constitutives » (*ibid.*, p. 38). La distinction qui est faite dans *Speech Acts* entre les règles dites « constitutives » et les règles dites « régulatives » est une distinction qui, pour n'être pas particulièrement aisée à clarifier, n'en doit pas moins, du point de vue de Searle, être considérée comme tout à fait fondamentale [4].

On peut dire, en première approximation, que les règles régulatives règlent des formes de comportement antérieurement ou indépendamment existantes, alors que les règles constitutives ne règlent pas seulement, mais créent ou définissent de nouvelles formes de comportement. Dans le second cas l'*existence* même de l'activité concernée est logiquement dépendante des règles ; dans le premier elle ne l'est pas. Wittgenstein suggère plus ou moins une distinction de ce genre lorsqu'il oppose, au § 320 des *Fiches*, les règles de la cuisine à celles du jeu d'échecs : « Pourquoi n'appelé-je pas les règles de la cuisine arbitraires, et pourquoi suis-je tenté d'appeler les règles de la grammaire arbitraires ? Parce que « cuisiner » est défini par sa finalité, et « parler », en revanche, non. C'est pourquoi l'usage du langage est autonome dans un certain sens où la cuisine et le lavage ne le sont pas. Celui qui, lorsqu'il fait la cuisine, se dirige selon d'autres règles que les bonnes, cuisine mal ; mais celui qui se dirige selon d'autres règles que celles du jeu d'échecs joue *un autre jeu ;* et celui qui se dirige d'après d'autres règles

4. Une distinction analogue à celle de Searle avait été proposée notamment par John Rawls, dans *Two Concepts of Rules*, The Philosophical Review, vol. 64 (1955) ; reproduit dans Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford Readings in Philosophy, 1967, pp. 144-170.

Facebook : La culture ne s'[illegible] pas elle se conquiert

grammaticales que telles et telles, ne dit pas pour autant des choses fausses, mais parle d'autre chose [5]. »

Comme le remarque, de son côté, Searle, nous pouvons manger sans respecter les règles du savoir-vivre ; mais nous ne pouvons pas jouer au football sans appliquer (au moins jusqu'à un certain point) les règles du football. Il faut donc admettre que les règles du savoir-vivre et les règles du football ne réglementent pas de la même manière l'activité à laquelle elles se rapportent. Toute espèce de règle crée cependant en un sens trivial de nouvelles formes de comportement, le comportement qui a lieu en conformité avec la règle. Searle s'explique sur ce qu'il veut dire exactement dans les termes suivants : « Là où la règle est purement régulative, on pourrait donner au comportement qui est en conformité avec la règle la même description ou spécification (la même réponse à la question « Qu'est-ce qu'il fait ? »), que la règle existe ou non, pourvu que la description ou la spécification ne fassent pas de référence explicite à la règle. Mais là où la règle (ou le système de règles) sont constitutifs, le comportement qui est en accord avec la règle peut recevoir des spécifications ou des descriptions qu'il ne pourrait pas recevoir si la règle ou les règles n'existaient pas. » (*Ibid.*, p. 35.)

Il est cependant assez déconcertant d'entendre dire qu' « en général, le comportement social pourrait recevoir les mêmes spécifications s'il n'y avait pas de règles de l'étiquette » (*ibid.*, p. 36) ; tellement il semble évident que les prescriptions de l'étiquette engendrent la possibilité d'une foule de spécifications qui n'auraient aucun sens si elles n'existaient pas. Searle ne conteste évidemment pas qu'elles donnent naissance à des appréciations du type « Il se tient mal à table » ou « Il s'est conduit de façon grossière ». Mais des appréciations de ce genre ne sont pas des spécifications ou des descriptions ; alors que des affirmations comme « Il a signé un chèque sans provision », « Il a voté pour le candidat communiste » ou « Il a promis de me prêter de l'argent » constituent réellement des spécifications qui ne pourraient être effectuées sans l'existence de règles constitutives. La différence consiste dans le fait que des remarques comme « Il tient sa fourchette de la main droite » ou « Il s'est

5. Il s'agit ici évidemment de règles de grammaire au sens tout à fait particulier que Wittgenstein donne au mot « grammaire ».

assis sans y être invité » peuvent parfaitement être faites sans qu'il y ait des règles qui proscrivent ce genre de comportement. On pourrait dire, à nouveau de façon assez approximative, que, dans ce dernier cas, les règles donnent au comportement qu'elles gouvernent *une* signification particulière (essentiellement une valeur) qu'il n'aurait pas sans elles, alors que, dans le précédent, elles lui donnent *sa* signification.

Les règles constitutives du jeu d'échecs nous disent ce que c'est que jouer aux échecs. Bien ou mal jouer aux échecs est quelque chose qui relève en principe, tout comme bien ou mal jouer au football, d'une réglementation régulative. Une fois déterminée exactement la nature du jeu, les conditions pratiques d'obtention du succès peuvent être spécifiées de façon plus ou moins précise par des directives qui n'ont en principe plus rien de conventionnel. Searle insiste lui-même sur un aspect important de la différence entre les deux types de règles, qui est évoqué par Wittgenstein dans le texte précédent. Quelle différence de nature y a-t-il entre le fait d'effectuer des actes de parole (par exemple des promesses) dans un langage et le fait de pêcher à la ligne, par exemple, qui puisse nous amener à dire que le premier type d'activité n'est rendu possible que par l'existence d'un système de règles constitutives concernant les éléments du langage en question, alors que le second ne requiert rien d'équivalent ? Un élément de réponse est fourni par la considération des relations particulières qui existent dans les deux cas entre les moyens et les fins. Lorsqu'il s'agit de pêche (ou de cuisine) les relations qui facilitent ou garantissent l'obtention du résultat cherché correspondent à des régularités naturelles que nous connaissons plus ou moins et dont découlent évidemment un certain nombre d'impératifs techniques et stratégiques. Mais que, telles et telles conditions étant réalisées, on prenne un poisson, cela n'a rien à voir avec une convention ou quoi que ce soit de tel. Alors que « dans le cas d'actes de parole effectués dans un langage, en revanche, c'est une affaire de convention — convention s'opposant à stratégie, technique, procédé ou fait naturel — que l'énonciation de telles et telles expressions sous certaines conditions compte comme l'effectuation d'une promesse » (*ibid.*, p. 37).

Il est clair cependant que la distinction du régulatif et du

Facebook : La culture ne s'h[illegible]e pas elle se conquiert

constitutif ne se ramène pas à une opposition classique du type naturel/conventionnel ou technique/non-technique (les règles de l'étiquette sont dans une large mesure arbitraires et un grand nombre de règles que l'on n'hésitera pas à qualifier de constitutives répondent directement — d'une manière, il est vrai, plus ou moins conventionnelle — à des nécessités techniques). Et il ne faut pas non plus conclure du fait que les règles constitutives « définissent » en un certain sens l'activité qu'elles gouvernent qu'une violation (plus ou moins systématique) de ces règles fait de l'activité concernée une activité d'un autre type, plus ou moins indéfini. Bien que les règles grammaticales de la langue française soient, sous leur forme stricte, constamment violées dans la pratique linguistique courante, c'est-à-dire que seule une infime minorité des phrases observées en fait soient grammaticalement correctes, les règles en question ne cessent pas d'être constitutives de la langue française et le sujet linguistique normal de parler cette langue. Ce qui qualifie une règle comme constitutive, c'est, nous l'avons vu, avant tout qu'elle rend possibles des spécifications qui ne pourraient avoir lieu sans elle ; par exemple, dans le cas des règles linguistiques : « Telle séquence sonore est une suite de phonèmes de la langue française », « Telle suite de phonèmes de la langue française est une phrase grammaticale de cette langue », « Telle phrase grammaticalement correcte de la langue française est dénuée de sens », « Telle phrase française prononcée sur tel ton dans telles circonstances constitue un ordre formel », etc. La forme caractéristique de la règle régulative est, remarque Searle, l'impératif : « Lorsque vous coupez de la viande, tenez votre couteau de la main droite. » Alors que le prototype linguistique de la règle constitutive est plutôt : « *X compte comme Y dans le contexte C* », sans que cette affirmation comporte une évaluation comme ce pourrait être le cas s'il s'agissait de morale ou de bienséance. Des exemples caractéristiques de règles constitutives sont offerts par des phrases comme : « Un essai est marqué au rugby lorsque... » ou « Au jeu d'échecs un des joueurs est mis échec et mat lorsque... », qui constituent en quelque sorte des « définitions » de *marquer un essai au rugby* et *mettre son adversaire échec et mat aux échecs,* puisqu'elles déterminent ou explicitent le sens de ces deux expressions.

Le recours aux règles constitutives permet, observe Searle, de donner la réponse qui convient à un certain type de question philosophique. « Comment, se demande le philosophe, l'effectuation d'une promesse peut-elle créer une obligation ? » Contrairement à certaines apparences sa question est tout à fait comparable à celle-ci : « Comment un essai transformé au rugby peut-il valoir cinq points ? » Et c'est parce qu'il commet une erreur sur sa nature réelle, la rapprochant à tort d'une question du type : « Comment tel procédé peut-il permettre au cuisinier d'obtenir tel résultat ?», qu'il s'interroge vainement sur un prétendu « fondement » de l'obligation. Dire, pour parler comme Wittgenstein, que le jeu de langage de la promesse existe dans notre forme de vie, c'est dire précisément qu'en effectuant certains actes de parole dans certaines conditions nous contractons une certaine obligation, c'est-à-dire autorisons autrui à exiger de nous dans la suite certaines prestations. En d'autres termes, la seule réponse que l'on puisse apporter à l'interrogation du philosophe consiste à invoquer une règle de la forme « X compte pour Y » ; ce qui prouve que la question qu'il se posait en réalité et qui n'a pas de sens immédiat est : « Pourquoi y a-t-il quelque chose comme la promesse ? »

Le propre de la règle constitutive est, avons-nous dit, de donner à l'activité qu'elle gouverne son sens et son intérêt (ce que Wittgenstein appelle quelquefois « Witz »). Vouloir décrire l'activité en question sans faire intervenir la règle, c'est toujours la vider plus ou moins complètement de son contenu et de sa finalité. Il en est ainsi, selon Searle, dans le cas du comportement linguistique : ce n'est pas seulement un comportement qui comporte des régularités caractéristiques, mais un comportement dont la description adéquate implique une référence directe à des règles constitutives. Pas plus qu'on ne peut se marier ou voter en dehors d'une certaine réglementation instituée, on ne peut avoir d'activité linguistique en dehors d'une institution. « Suivre une règle, dit Wittgenstein, faire une communication, donner un ordre, jouer une partie d'échecs sont des *coutumes* (Gepflogenheiten) (usages, institutions). » (*Investigations philosophiques,* § 199.) (Dire que « suivre une règle » est une institution n'est cependant pas dire — Wittgenstein insiste par ailleurs longuement sur ce point — qu'il existe une règle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou un système de règles qui définissent ce que c'est que suivre une règle en général ou telle règle déterminée.)

Si nous essayons de décrire une cérémonie de mariage ou un match de football uniquement en termes de faits naturels bruts, nous manquons en un certain sens l'essentiel du phénomène, à savoir précisément ce qui fait qu'il s'agit d'une cérémonie de mariage ou d'un match de football. Les paroles, les gestes, les mouvements, etc., que nous observons ne peuvent être expliqués qu'en termes de faits institutionnels ; et les faits institutionnels ne peuvent eux-mêmes être expliqués qu'en termes de systèmes de règles constitutives sous-jacents. En rappelant ces choses évidentes, Searle entend disqualifier *a priori* au profit d'une théorie institutionnelle toute théorie naturaliste du langage, c'est-à-dire toute théorie qui considère le langage comme un simple instrument conventionnel destiné à l'obtention de certaines réponses ou de certains effets naturels. Le naturalisme, pour le caractériser en termes austiniens, considère comme possible en principe une analyse des actes illocutionnaires en termes d'effets perlocutionnaires, qui rendrait inessentielle la référence à des règles : l'acte de parole fait dans un langage, par un procédé conventionnel, une chose qui pourrait aussi bien être faite en dehors de tout dispositif conventionnel (cf. Searle, *ibid.*, p. 71).

Pour comprendre comment, du point de vue d'une théorie naturaliste de la signification (par exemple la théorie behavioriste qui utilise le schéma stimulus-réponse), le comportement linguistique cesse d'apparaître comme étant *essentiellement* gouverné par des règles, il faut évidemment avoir reconnu qu'il ne suffit pas que *les* langues soient des dispositifs conventionnels pour que (1) les actes illocutionnaires soient gouvernés par des règles, (2) *le* langage soit gouverné par des règles. On peut jouer aux échecs dans deux pays différents avec des conventions différentes (concernant, par exemple, la forme des pièces) ; il s'agit néanmoins du même jeu, c'est-à-dire de deux « réalisations » conventionnelles différentes du même système de règles constitutives. D'une manière analogue, des langues différentes, en tant qu'elles sont intertraduisibles, peuvent être considérées comme des réalisations différentes des mêmes règles sous-jacentes. En d'autres termes, souligne Searle, nous devons distinguer le fait que l'on effectue une promesse en français en disant

« je promets », en anglais en disant « I promise », ce qui est une affaire de convention ; et le fait que l'utilisation du dispositif linguistique de la promesse (dans des conditions appropriées) compte comme l'acceptation délibérée d'une obligation, ce qui est une affaire de règles, et non pas de conventions concernant le français ou l'anglais.

Si nous avions décidé de nous faire souffrir systématiquement les uns les autres en produisant des bruits insupportables, nous pourrions choisir d'utiliser invariablement le même bruit pour obtenir l'effet cherché ; ce qui reviendrait à adopter conventionnellement une manière naturelle déterminée d'obtenir un effet naturel, qui pourrait aussi bien être obtenu sans l'intervention d'aucune convention (cf. *ibid.*, p. 39). Dans le cas d'actes illocutionnaires, comme l'ordre ou la question, les spécifications fournies par les règles ne concernent pas des effets naturels que l'on pourrait provoquer, comme la douleur causée par un bruit excessif, sans invoquer aucune règle. C'est ce que veut dire Searle lorsqu'il pose en principe que les actes illocutionnaires (ou tout au moins certains d'entre eux) sont gouvernés par des règles. « ... Le cas du bruit fournit un exemple de ce que c'est pour une pratique que d'avoir un mode d'effectuation conventionnel, sans avoir de règles constitutives et sans requérir de règles ou de conventions pour l'effectuation de l'acte. Le cas du jeu d'échecs fournit un exemple de ce que c'est pour une pratique que d'avoir des modes d'effectuation conventionnels, les conventions étant des réalisations de règles sous-jacentes, et les règles et des conventions d'une espèce ou d'une autre étant requises pour que l'acte puisse simplement être effectué. » (*Ibid.*, pp. 40-41.) Le cas des actes illocutionnaires est évidemment à rapprocher de celui du jeu d'échecs ; mais Searle prend soin de préciser que, même s'il était vrai que tous les actes illocutionnaires peuvent être effectués en dehors de tout système de règles constitutives, il ne s'ensuivrait pas que les effectuer dans un langage ne signifie pas être engagé dans une forme de comportement gouvernée par des règles. C'est-à-dire que la question considérée par lui comme cruciale n'est pas celle de savoir si tel ou tel acte illocutionnaire est ou non (essentiellement) gouverné par des règles, mais celle de savoir si les conventions linguistiques sont ou non, d'une manière générale, des réalisations de règles. De toute manière, bien que certains actes illocutionnaires puissent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apparemment être effectués en dehors de toute réglementation conventionnelle, on ne doit pas perdre de vue que (1) certains autres, comme par exemple la promesse ou l'assertion, semblent bien requérir essentiellement l'existence d'une réglementation de ce type, (2) les actes illocutionnaires « naturels », en tant qu'ils font intervenir des gestes, des expressions faciales, des cris, etc., comportent déjà une large part de convention.

II. Règles constitutives et propositions grammaticales

Le philosophe du langage n'est évidemment, à la différence du linguiste, pas particulièrement intéressé par les conventions qui gouvernent l'usage de tel ou tel langage, mais plutôt par les règles sous-jacentes que ces conventions réalisent. Il s'intéresse, d'une manière générale, aux règles du jeu, et non à la forme sous laquelle elles s'expriment et agissent dans un cas donné. Mais, cela étant, en quel sens peut-on considérer que l'explicitation des règles (constitutives) qui gouvernent une activité nous procure une définition de la nature de cette activité ? Dans un article récent[6], Hubert Schwyzer, critiquant la distinction de Searle, soutient que (1) les règles du jeu d'échecs, par exemple, n'expliquent pas ce que c'est que de jouer aux échecs, (2) les prétendues « règles » qui gouvernent les actes illocutionnaires expliquent effectivement la nature de ces actes et, pour cette raison, ne sont pas du tout des règles, au sens où l'on parle des règles du jeu d'échecs ou de celles qui s'appliquent à des actions telles que le fait de rédiger un testament. Il y a, observe Schwyzer, une différence capitale entre dire que le jeu d'échecs est défini par ses règles (ce qui signifie simplement qu'il s'agit d'un jeu dont la pratique obéit aux règles en question) et dire que les règles définissent cette activité. Ce que l'on peut reprocher à Searle, c'est « de confondre les

6. *Rules and Practices*, The Philosophical Review, vol. LXXVIII, n° 4 (1969), pp. 451-467. Toutefois cet article ne se réfère pas à *Speech Acts*, mais à des textes antérieurs, qui y sont d'ailleurs largement réutilisés, comme *How to Derive « Ought » from « Is »*, The Philosophical Review, LXXIII (1964), et *What is a Speech Act ?*, in *Philosophy in America*, edited by Max Black, Allen & Unwin, London, 1965.

règles d'une activité *d'une espèce donnée* avec ce que Wittgenstein appelle la « grammaire » d'une activité, *qui fait d'elle une activité de cette espèce* » (*op. cit.*, p. 454).

En d'autres termes, les règles du jeu d'échecs suffisent en principe entièrement à distinguer, à l'intérieur de l'espèce « jeu », les échecs des dames et sans doute aussi du football ou du tennis. Mais le jeu d'échecs diffère également d'autres activités institutionnelles, comme le fait de se marier, de signer un contrat, de dire la messe, d'acheter et de vendre, etc. Et ce qui le distingue de ces autres activités, ce qui en fait le genre d'activité qu'il est, n'est pas quelque chose que l'on pourrait trouver indiqué dans la liste de ses règles constitutives. Cela tient à ce que *cela a un sens et cela n'a pas de sens de dire* au sujet du jeu d'échecs, et qui constitue effectivement ce que Wittgenstein appellerait la « grammaire » de cette activité.

Ce que Schwyzer veut faire remarquer, dans une perspective tout à fait wittgensteinienne, c'est que les règles constitutives d'une activité peuvent nous laisser dans une ignorance à peu près complète sur le genre d'activité dont il s'agit, c'est-à-dire sur le rôle qu'elle joue dans notre « forme de vie ». Celui-ci est en fait défini par la totalité des choses logiquement pertinentes que nous pouvons énoncer à propos de cette activité et qui inclut, dans le cas du jeu d'échecs, des phrases comme « Jouons aux échecs », « Bien joué », « X a gagné deux parties contre Y », etc. Que celles-ci soient *intrinsèquement* appropriées dans le cas du jeu d'échecs et hors de propos dans le cas du mariage, par exemple, cela nous explique en partie *quel genre de chose* est le jeu d'échecs par opposition au mariage, à savoir un jeu compétitif.

Pour justifier sa position, Schwyzer recourt à la pratique wittgensteinienne de l' « anthropologie spéculative ». Il nous invite à imaginer une société dans laquelle une activité entièrement conforme au jeu d'échecs, pour ce qui est des règles observées, serait en réalité un rite effectué chaque année par les prêtres pour déterminer la volonté des dieux. Pour ceux qui pratiqueraient les échecs de cette façon, « *jouer* aux échecs » serait une expression aussi inappropriée que, pour nous, « jouer au mariage (à la messe, à la confession, etc.) » ; et parler de deux *adversaires*, d'un *gagnant* et d'un *perdant* n'aurait aucun sens (cf. *ibid.*, pp. 456-457).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En un mot un certain nombre de choses caractéristiques que nous disons et faisons à propos du jeu d'échecs et qui en font ce qu'il est : un jeu compétitif, seraient, pour les membres de cette société fictive, non pas simplement blasphématoires et impies, mais dépourvues de toute signification.

Il doit être évident, affirme Schwyzer, que les prêtres qui effectuent le rite de la manière indiquée ne jouent pas aux échecs lorsqu'ils déplacent leurs pièces conformément aux règles de ce jeu. Pour écarter tout doute possible sur ce point, il s'efforce de montrer (1) que nous ne pouvons pas nous contenter de dire qu'ils jouent aux échecs dans un autre esprit, avec d'autres intentions, à d'autres fins, etc., que nous ; (2) que, bien que certaines des règles qu'ils appliquent, par exemple celle qui concerne la position, (pour nous) gagnante, « échec et mat » doivent nécessairement être formulées de façon différente, puisqu'il ne s'agit pas d'un jeu compétitif, il n'y a aucune raison de considérer qu'ils ne se comportent pas d'une manière strictement conforme aux règles du jeu d'échecs. En un mot la différence qui existe entre le rite des échecs et le jeu d'échecs ne réside pas dans ce qui se passe sur l'échiquier, ni même dans l'esprit des joueurs, mais dans la place qu'occupent ces deux activités dans l'existence de ceux qui s'y adonnent et qui est définie essentiellement par des choses qui se disent et se font autour et à propos d'elles. Une telle différence ne peut être établie par les règles, dans la mesure où celles-ci ne dirigent les événements qu'en tant qu'ils ont lieu sur l'échiquier. Et c'est pourquoi l'on ne peut dire, comme le fait Searle, que l'acte de jouer aux échecs est constitué par le fait d'agir en conformité avec ces règles (cf. *ibid.*, p. 464).

La conclusion générale que Schwyzer tire de ce cas particulier est que l'on ne peut créer une pratique nouvelle par l'énonciation de règles que là où la *grammaire* du comportement conforme aux règles en question est déjà donnée, c'est-à-dire là où le *genre* d'activité auquel doit donner naissance l'application des règles fait déjà partie de quelque chose que nous faisons et dont la signification concrète est déterminée. En d'autres termes, nous pouvons créer, par la fixation de règles, de nouvelles variétés de comportements institutionnels à l'intérieur d'espèces préexistantes (par exemple, un nouveau jeu là où il existe déjà quelque chose comme

le jeu), mais non inventer une pratique *totalement* inédite, c'est-à-dire ayant une « grammaire » entièrement nouvelle (cf. *ibid.*, pp. 466-467). Et il s'ensuit que là où des « règles » expliquent réellement ce qu'est un certain type de comportement, comme c'est le cas des règles constitutives que Searle formule pour l'acte de promesse, il ne s'agit pas de règles, mais plutôt de ce que Wittgenstein appelle des « propositions grammaticales », c'est-à-dire des propositions qui nous disent « quelle espèce d'objet est quelque chose » (cf. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*. § 373).

L'objection de Schwyzer est en fait envisagée et dans une certaine mesure écartée, presque sous sa forme exacte, par Searle dans une note très explicite de *Speech Acts* : « Lorsque je dis que jouer, par exemple, aux échecs, consiste dans le fait d'agir en accord avec les règles, j'entends inclure beaucoup plus que simplement les règles qui énoncent les mouvements possibles des pièces. On pourrait être en train de suivre ces règles et cependant ne pas être en train de jouer aux échecs, si par exemple les mouvements étaient effectués en tant qu'éléments d'une cérémonie religieuse, ou si les mouvements du jeu d'échecs étaient incorporés à un jeu plus étendu, plus complexe. Dans la notion d' « agissement en conformité avec les règles », j'entends inclure les règles qui rendent clair le « but du jeu ». En outre, je pense qu'il existe des règles qui interviennent d'une manière cruciale dans les jeux compétitifs et qui ne sont pas propres à ce jeu ou à celui-là. Par exemple je pense que le fait que chacun des deux partis se trouve engagé à essayer de gagner correspond à une règle des jeux compétitifs. On notera à ce propos que notre attitude à l'égard de l'équipe ou du joueur qui laissent tomber délibérément le jeu est la même que celle que nous avons à l'égard de l'équipe ou du joueur qui trichent. Tous les deux violent des règles, bien que les règles soient de deux espèces tout à fait différentes. » (P. 34, note.)

Il est évident que, lorsque les règles constitutives s'énoncent sous la forme caractéristique de jugements analytiques du type « X compte comme Y », elles ressemblent de très près à certaines des propositions « grammaticales » de Wittgenstein. Et ce que Wittgenstein appelle la « grammaire » du jeu d'échecs n'est pas seulement ce qui fait du jeu d'échecs une activité d'un autre type qu'une cérémonie religieuse ou une transaction commerciale, par exemple, mais également

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce qui en fait un *autre jeu* que le jeu de dames ou le jeu de l'oie. En tant qu'elle explicite ce qui « se dit » et ce qui « ne se dit pas » à propos du jeu, la grammaire fait nécessairement référence, par certains de ses aspects, aux *règles* (au sens étroit du mot) de ce jeu. Sans doute les propositions grammaticales n'ont-elles pas la forme prescriptive de règles, mais bien celle de propositions *a priori* décrivant des états de choses nécessaires. Mais c'est précisément au fait que des règles concernant l'usage de nos expressions ont pris la forme de descriptions factuelles que l'on doit attribuer, selon Wittgenstein, les malentendus philosophiques les plus caractéristiques : « La reconnaissance d'une forme d'expression, lorsqu'elle est formulée de façon travestie comme une proposition qui traite des *objets* (au lieu que ce soit des signes), est nécessairement « *a priori* ». Car son contraire devient réellement impensable dans la mesure où il lui correspond une forme de pensée, une forme d'expression que nous avons exclue. » (*Zettel,* § 442.) Et toute la difficulté provient de ce que nous croyons devoir fonder cette exclusion sur une impossibilité qui réside dans la nature des choses et que nous ne parvenons cependant pas à décrire.

Du point de vue de Wittgenstein, celui qui dirait avoir eu le mal de tête de quelqu'un d'autre ou avoir vu un objet rouge et vert sur toute sa surface nous tiendrait un discours auquel nous ne pouvons pas donner de sens, tout comme celui qui nous dirait que « vert est ou ». L'un et l'autre violent des règles de grammaire en deux sens très différents, mais cependant apparentés, du mot « grammaire » : que certaines de ces règles soient plus explicites et plus immédiatement linguistiques que d'autres, c'est une chose qui a son importance pour le linguiste, mais non pas directement pour le philosophe en tant que tel. Si nous entreprenons de formuler un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une partie d'échecs ait été jouée, nous devrons, comme le souligne Schwyzer, faire intervenir bien d'autres choses que les règles du jeu d'échecs, telles qu'on les formule habituellement. Et si nous entreprenons, comme le fait Searle, de formuler un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une promesse ait été effectuée, nous devrons faire intervenir bien d'autres choses que des règles linguistiques au sens strict. A moins que nous ne consentions précisément à considérer comme un *fait de langue,* ainsi que

Searle nous y invite, le fait que l'énonciation de certains éléments linguistiques dans des conditions déterminées soumette notre conduite future à une certaine norme et autorise notre interlocuteur à nous en demander compte.

Lorsque Wittgenstein propose aux philosophes d'abandonner la recherche de la signification pour celle de l'usage, il leur suggère, entre autres choses, de cesser de spéculer sur le fantôme d'une signification attachée une fois pour toutes à l'énoncé indépendamment de ses diverses occurrences pour s'interroger d'abord sur les conditions dans lesquelles sont produites les énonciations normales de cet énoncé et, comme le dit Searle, « ce pour quoi elles comptent ». Mais cela ne doit pas faire oublier qu'en dépit de certains exemples caractéristiques qui porteraient à croire que n'importe quel élément linguistique peut exercer dans la pratique linguistique effective à peu près n'importe quelle fonction, la description sémantique linguistique d'une expression doit être dans le cas normal une description de l'usage (des usages) de cette expression.

III. Suivre une règle

« Ma connaissance de la manière de parler le langage implique une maîtrise d'un système de règles qui rend mon usage des éléments de ce langage régulier et systématique. » (Searle, *op. cit.,* p. 13.) Les caractérisations linguistiques que le sujet donne de son propre parler ne sont pas des généralisations empiriques d'aucune sorte, mais explicitent certains aspects de sa maîtrise d'une activité qualifiée gouvernée par des règles. Mais ce qui fait que l'institution est vécue, sauf à de très rares moments, comme nature, c'est précisément le fait que les règles constitutives sous-jacentes aux comportements institutionnels ne sont généralement ni présentes à la conscience, ni connues, ni même susceptibles d'être reconnues : « Dans certains cas, pour expliquer d'une manière adéquate un fragment de comportement humain, nous devons supposer qu'il a été effectué en conformité avec une règle, bien que l'agent lui-même puisse ne pas être capable d'énoncer la règle et puisse même ne pas être conscient du fait qu'il agit en conformité avec la règle. » (*Ibid.,* p. 42.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chomsky prend soin de préciser, dans *Aspects of the Theory of Syntax,* qu' « une grammaire générative intéressante, quelle qu'elle soit, aura affaire, pour la plus grande part, à des processus mentaux qui sont bien au-delà du niveau de la conscience actuelle ou même potentielle » ; et que, de plus, « il est tout à fait manifeste que les déclarations et les opinions d'un locuteur sur son comportement et sa compétence peuvent être dans l'erreur ». De la même manière une théorie de la perception visuelle s'efforce de rendre compte de ce que quelqu'un voit réellement et des mécanismes qui font qu'il voit ce qu'il voit plutôt que de ses affirmations concernant ce qu'il voit et les raisons pour lesquelles il voit ce qu'il voit [7]. En d'autres termes, les règles linguistiques ont un pouvoir explicatif et prédictif à l'égard de ce que le sujet dit dans son langage, et non pas à l'égard de ce qu'il dit de ce qu'il dit dans son langage. S'il est vrai qu'elles trouvent une expression publique officielle dans des grammaires et des dictionnaires, par exemple, il n'est pas nécessaire de supposer que les sujets linguistiques sont susceptibles d'en donner, pour leur propre compte, une formulation explicite quelconque. Cependant, il ne faut pas non plus perdre de vue que, si l'intuition linguistique du sujet parlant, telle qu'elle s'exprime dans ses caractérisations linguistiques, est éminemment faillible, le système de règles que l'on trouve, par exemple, dans une grammaire générative n'en est pas moins censé être une reconstruction théorique de cette intuition et doit par conséquent, avant de la justifier, être justifié par elle.

Il est certainement vrai, compte tenu de ce que dit Chomsky lui-même, que notre explication du jeu d'échecs ressemble plus à notre explication du comportement verbal que notre pratique du jeu d'échecs à notre pratique linguistique, parce qu'il serait pour le moins curieux de suggérer que les règles du jeu d'échecs se rapportent à la pratique du jeu d'échecs un peu comme la théorie de la vision à la vision, et qu'il est difficile de ne pas présupposer chez le joueur normal une certaine connaissance explicite de ces règles (bien que la version qu'il serait susceptible d'en donner, le cas échéant, puisse comporter de nombreuses variantes

7. Cf. *Aspects of the Theory of Syntax,* p. 9 ; également pp. 21-24.

par rapport à une version standard). C'est probablement ce qui fait que nous sommes peu tentés de donner une explication naturaliste du jeu d'échecs et constamment tentés de revenir à une explication de ce type dans le cas du langage.

Une grammaire générative se présente comme une « théorie » de la compétence du sujet linguistique normal ; mais une liste des règles du jeu d'échecs n'est pas dans le même sens une théorie de la compétence du joueur d'échecs : elle est, dans le cas normal, une description plus ou moins directe de cette compétence. Ce que nous savons du savoir du joueur d'échecs (il n'est évidemment pas question ici de sa maîtrise et de son habileté personnelles, mais de ce qui fait qu'il est capable de jouer aux échecs, bien ou mal) semble rattaché de façon beaucoup plus immédiate à ce qu'il sait qu'il sait que ce que nous savons du « savoir » linguistique du sujet parlant à ce qu'il sait qu'il sait. Mais ce n'est probablement pas une raison pour établir, sur ce point, une différence de nature entre le jeu d'échecs et le langage ; car, après tout, il n'y a probablement pas plus *une* manière d'apprendre à jouer aux échecs qu'il n'y a *une* manière d'apprendre le langage : nous apprenons à jouer, d'ordinaire, partiellement en regardant jouer, partiellement en demandant des explications, partiellement en consultant une règle du jeu et partiellement en jouant. Dans le cas du jeu d'échecs comme dans celui du langage, mais, semble-t-il, à un moindre degré, dire que nous avons intériorisé les règles n'est pas dire que l'on nous a *enseigné* les règles.

Le cas du langage rend seulement plus délicate la question de savoir en quoi consiste exactement, du point de vue empirique, le fait d'acquérir (de maîtriser, d'intérioriser) des règles et plus incertaine l'entreprise qui consiste à rapporter à un nombre relativement restreint de règles systématiques les conventions implicites qui sont en cause et dont la masse paraît ici proprement énorme. Les règles ne sont accessibles à la conscience réflexive que dans une mesure très relative ; et cependant on ne peut pas non plus considérer que tout se passe simplement *comme si* le comportement du sujet linguistique découlait de telles règles. On pourrait dire, en un certain sens, que l'invocation d'un *système* de règles grammaticales et sémantiques du type de ceux qu'exhibe la linguistique transformationnelle est le seul moyen de rendre « vraisemblable » le phénomène linguistique, c'est-à-dire de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'empêcher d'apparaître comme une sorte de miracle permanent, même si, par ailleurs, elle rend plus invraisemblable l'apprentissage du langage en l'interprétant comme l'acquisition d'un système de règles de ce type (le behavioriste est au contraire quelqu'un qui, pour avoir voulu faire de l'acquisition du langage une opération vraisemblable, est amené à donner une représentation invraisemblable de ce qui se passe lorsque l'on parle).

Si l'on entend par processus *impliquant la règle* (au sens de Wittgenstein, et par opposition à processus simplement *conforme à la règle*) un processus qui fait référence à une *expression* de la règle, les processus linguistiques ne sont certainement pas des processus impliquant des règles, bien que Searle ait probablement raison de les considérer comme *essentiellement* conformes à des règles. Mais, d'un autre côté, la comparaison de la théorie grammaticale et sémantique du comportement linguistique avec une théorie physique, par exemple, est singulièrement inappropriée, parce que, si les règles grammaticales et sémantiques d'un langage « expliquent » le comportement linguistique des utilisateurs de ce langage au sens précis où les lois de la gravitation expliquent le comportement des objets qui tombent, ce ne sont pas du tout des règles. Nous pouvons, dit Wittgenstein, nous représenter de deux manières différentes la relation qui existe entre l'apprentissage d'une activité (telle qu'estimer une longueur à vue ou, aussi bien, utiliser un mot) et l'exercice de cette activité : l'apprentissage peut être la cause de l'action observée ; mais il peut aussi nous fournir une règle (une table, un graphique ou quelque chose du même genre) que nous utilisons lorsque nous agissons. Si l'apprentissage est un exercice (drill) qui nous amène, par exemple, à associer une image de jaune au mot « jaune », nous pouvons dire qu'il a mis en place un mécanisme psychique. Mais il s'agit simplement d'une hypothèse ou d'une métaphore : « Nous pourrions *comparer* l'apprentissage avec l'établissement d'une connexion électrique entre un interrupteur et une ampoule. » (*The Blue and Brown Books,* p. 12.) Si, d'un autre côté, nous avons appris une règle, que nous appliquons par la suite, celle-ci « ne nous intéresse que pour autant qu'elle est impliquée dans l'application. Une règle, pour autant qu'elle nous intéresse, ne peut agir à distance. » (*Ibid.,* p. 14.)

Une conception aussi naïve que séduisante de la compétence linguistique et de son exercice peut conduire à se représenter les processus linguistiques comme étant bel et bien, en fin de compte, des processus impliquant des règles : le sujet parlant construit *réellement* les expressions linguistiques qu'il utilise par une sorte de calcul mental en se référant intérieurement à la liste de prescriptions dont la possession (largement inconsciente) constitue sa compétence. C'est Wittgenstein lui-même qui a dit que comprendre une phrase, c'est comprendre un langage et maîtriser une technique. Mais s'il est vrai que je ne puis comprendre telle ou telle phrase si je ne comprends pas également beaucoup d'autres phrases, qu'est-ce qui se passe exactement lorsque je comprends *cette* phrase ? Sous quelle forme la maîtrise *du langage* s'exerce-t-elle dans l'émission ou la réception de *la phrase ?* Si elle y est impliquée en quelque sorte à distance, du fait de ce que nous avons appris « à un certain moment », elle n'y est pas impliquée du tout ; et si elle y est impliquée à chaque fois directement, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire en fait ?

Donner une raison pour justifier ce que nous faisons ou disons (par exemple le fait d'exécuter d'une certaine manière une instruction donnée), c'est montrer un chemin qui conduit à l'action en question. Ce peut être le chemin que nous avons suivi réellement (si, par exemple, lorsque nous avons obéi à l'ordre : « Peignez-moi cette surface en rouge », nous avons copié l'échantillon de couleur que l'on nous a montré pour nous apprendre le sens du mot « rouge »). Ce peut être simplement *un* chemin qui y conduit et qui est en conformité avec certaines règles reçues, comme lorsqu'après avoir exécuté « automatiquement » ou d'après une image mémorielle l'ordre reçu, nous invoquons pour justifier *post factum* notre action à nouveau la conformité de ce que nous avons peint avec l'échantillon. De la même manière celui qui a répondu automatiquement à la question : « Si $3/4 = 6/x$, $x = ...$? » recourra probablement au calcul si on lui demande de justifier sa réponse.

A la question « Pourquoi ? » (Pourquoi exécutons-nous l'ordre comme nous le faisons ?) nous pouvons répondre en produisant soit une *cause,* soit une *raison.* Une différence essentielle entre ces deux termes consiste, du point de vue de leur « grammaire », dans le fait que la cause peut seulement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être *conjecturée* et que cette conjecture est susceptible jusqu'à un certain point d'être confirmée ou infirmée par l'expérience, alors que la raison peut nous être *connue*. Mais lorsqu'on est arrivé au bout de la chaîne des raisons et que la question « pourquoi ? » se pose à nouveau, on incline à donner une cause au lieu d'une raison. Si, par exemple, à la question : « Pourquoi, lorsqu'on vous a dit de peindre cette surface en rouge, l'avez-vous peinte précisément de cette couleur ? », nous répondons : « On m'a montré un exemple de cette couleur et on a prononcé en même temps devant moi le mot « rouge » ; par conséquent cette couleur me vient maintenant toujours à l'esprit lorsque j'entends le mot « rouge »», alors nous avons fourni pour notre action une cause et non une raison.

Dans la mesure où l'apprentissage fait naître une association, un sentiment de recognition, etc., il est en effet la *cause* des phénomènes de compréhension, d'obéissance, etc. Et la proposition qui attribue à notre action telle ou telle cause est une hypothèse que nous ne pouvons formuler que par rapport à un certain état de notre science des processus psychophysiologiques. Si l'on interprète les processus linguistiques de compréhension d'une phrase, d'obéissance à un ordre, etc., comme des conséquences causales de l'apprentissage, on devra donc, dit Wittgenstein, admettre comme une chose *concevable* que tous les processus de ce genre auraient pu avoir lieu sans que la personne intéressée ait jamais appris le langage (« une chose concevable » ne signifie évidemment pas « une chose que l'on pourrait raisonnablement supposer »). Mais si l'on ne conçoit pas que l'ordre ait pu être compris et exécuté sans un apprentissage préalable, on considère l'apprentissage non pas comme une cause, mais comme une raison de ce que l'on a fait. Si j'invoque comme raison ultime de mon action — ce qu'il peut m'arriver de faire en désespoir de cause, lorsque je suis au bout de la chaîne des raisons — le fait que « j'ai appris le français », je n'avance naturellement pas une hypothèse explicative ; et la valeur des raisons que je donne n'est pas quelque chose qui se fonde sur un certain nombre d'expériences favorables.

L'explication par l'apprentissage n'a évidemment pas du tout le même sens selon que celui-ci intervient comme une cause ou comme une raison. Nous ne pouvons pas nous référer à l'apprentissage comme cause possible sans émettre

quelque hypothèse sur le mode d'action de cette cause, alors que la raison est simplement quelque chose qui rend le processus « vraisemblable » ; et dire qu'elle le rend vraisemblable n'est pas supposer qu'elle influe réellement sur sa production (Cf. *Investigations philosophiques*, § 484). A la différence d'une « bonne » cause, « une bonne raison est une raison qui a l'air d'*être telle* » (*ibid.*, § 483) ; et les raisons que nous avons l'habitude d'invoquer sont révélatrices de notre manière de vivre et de penser.

La linguistique transformationnelle hésite de façon caractéristique entre le langage des causes et celui des justifications ou des raisons, puisqu'elle parle tantôt de « mécanismes » récursifs (psychologiques, mentaux, nerveux, etc.), dont la mise en place s'effectue vraisemblablement par activation et spécialisation d'un dispositif inné, tantôt de systèmes de « règles » récursives dont la maîtrise représente une sorte de compétence tacite. Rendre compte de certains aspects caractéristiques du comportement linguistique en invoquant une « compétence propositionnelle[8] » sous-jacente, c'est-à-dire en rapportant le savoir-faire linguistique du sujet parlant à un ensemble d'instructions qu'il applique sans s'en rendre compte et que le grammairien doit, pour sa part, expliciter, ce n'est évidemment pas tenir le langage de l'explication causale, mais celui de la rationalisation *post factum* : ce n'est pas indiquer le chemin qui a conduit à la performance par une succession d'événements que la science permet, sinon de décrire, du moins de se représenter, mais *un* chemin qui conduit par des procédés standard, dans une reconstruction systématique du langage utilisé, à l'élément linguistique qui est en cause. Pour expliquer, par exemple, que j'aie compris la phrase comme je l'ai fait, je puis invoquer cette sorte de calcul des expressions bien formées que représente une grammaire générative et cette sorte de calcul du sens qu'une théorie sémantique systématique permet de greffer sur le premier ; mais le calcul que je peux produire après coup ne constitue pas une expérience et il fournit une raison, non une cause, de mon acte linguistique. La théorie de la compétence se présente néanmoins comme une sorte de préparation lointaine à une explication causale complète, puisqu'elle est supposée décrire un mécanisme hypothétique

8. Cf. G. Ryle, *The Concept of Mind*, chap. II, § 8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur la nature duquel il n'y a pas lieu, dans l'état actuel des choses, d'essayer de se prononcer.

Entre la règle, même si elle est *impliquée* dans le processus, et ce qui constitue une application correcte de la règle, il n'y a pas — c'est un point sur lequel Wittgenstein insiste particulièrement — de nexus causal, mais une concordance dont il dit qu'elle doit être réalisée dans les deux sens (cf. *Investigations philosophiques,* § 201) et qu'elle s'extériorise objectivement dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « agir contre la règle ». C'est pourquoi le fait de disposer d'une règle ne peut jamais, à lui seul, nous mettre sur la voie d'une connexion causale et nous éclairer sur le mode de *production* des effets qui résultent de l'application de la règle. Si la règle est impliquée directement dans l'activité, nous sommes naturellement conduits à postuler un processus concret correspondant à la mise en application de la règle (de *cette* règle), bien que l'énoncé de la règle soit en lui-même incapable de nous renseigner sur la nature exacte de ce processus et que, par ailleurs, de nombreux cas se présentent où il n'y a pas lieu de supposer que quoi que ce soit de particulier intervienne entre la règle et ce qui est fait en application de la règle. Mais si l'activité qui obéit à des règles est simplement conforme à ces règles et même si, comme dans le cas des règles constitutives, l'existence même de l'activité en question est logiquement dépendante de cette conformité, le fait que nous devons, comme le dit Searle, « supposer », pour l'expliquer, qu'elle a été effectuée conformément à des règles ne nous autorise pas immédiatement à affirmer que, dans ce qui s'est passé, quelque chose a eu lieu qui représente *l'acte* d'obéissance à la règle. Cependant, d'un autre côté, nous inclinons irrésistiblement à considérer ce qui fournit le motif, la raison ou la rationalité de notre comportement comme une sorte de *cause* dont nous sommes immédiatement conscients, que nous expérimentons, ou devrions pouvoir expérimenter, intérieurement (cf. *The Blue and Brown Books,* p. 15).

Le modèle abstrait de la compétence mentale sous-jacente nous est présenté par la linguistique transformationnelle sous la forme d'un système de règles dont on nous autorise à supposer qu'elles gouvernent en fait le comportement linguistique de façon purement causale par des mécanismes internes qui restent à découvrir. En d'autres termes, la tâche

de reconstitution hypothétique du *knowing that* à partir du *knowing how* devrait, pour qu'une explication scientifique complète du comportement linguistique soit obtenue, être complétée par une « traduction [9] » de ce *knowing that* lui-même en termes d'états et de processus neurophysiologiques. Ce n'est cependant pas risquer de minimiser l'apport décisif de la linguistique « mentaliste » que de se demander à quel type de lois serait susceptible d'obéir une semblable traduction, surtout lorsqu'on observe que le linguiste lui-même, pour se décharger de l'obligation de suggérer un mode de réalisation physique déterminé du dispositif abstrait qu'il reconstruit, invoque la possibilité pour la structure logique ou informationnelle d'un système de se « traduire » matériellement dans un grand nombre de mécanismes très différents. Bien que la théorie de la compétence ne prétende pas nous éclairer sur ce qui se passe réellement au niveau de la performance, il est clair que l'on ne peut pas renoncer complètement à convertir en un facteur causal le « savoir » linguistique du sujet parlant, faute de quoi la notion même de compétence perdrait toute signification, la performance ne contenant rien qui en fasse, concrètement parlant, un exercice de cette compétence.

Mais cette transmutation espérée de ce qui doit être considéré pour l'instant comme une *raison* en une *cause* risque fort de mettre en péril la distinction, à laquelle tient pour sa part Searle, entre la factualité brute et la factualité institutionnelle (cf. *op. cit.,* pp. 50-53). Si les règles auxquelles obéit le comportement linguistique exercent en fait leur pouvoir à travers des mécanismes que la physique ou la physiologie peuvent en principe décrire complètement, c'est apparemment vers une explication naturaliste que nous oriente, en dépit de ses affirmations, la linguistique mentaliste, puisque le langage redevient simplement un fait de nature complexe que nous sommes pour l'instant incapables de décrire correctement dans le langage des sciences de la nature.

On peut cependant également prétendre qu'il n'en est rien, parce que les qualifications institutionnelles que le recours aux règles constitutives permet de conférer à un comporte-

9. Cf. J. J. Katz, *Mentalism in Linguistics,* p. 129.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment humain ne cesseraient nullement d'être valides et essentielles si une explication complète de ce comportement en termes de faits bruts avait été fournie. Les descriptions de faits bruts peuvent en pareil cas, remarque Searle, être elles-mêmes expliquées en termes de faits institutionnels (cf. *ibid.*, p. 52). Mais à quoi correspond exactement cette possibilité d' « explication » ? Pouvons-nous et devons-nous essayer de transformer ou de traduire la dépendance logique d'un comportement institutionnel par rapport à un système de règles constitutives sous-jacentes en un certain type de dépendance causale ? L'existence de faits institutionnels présuppose l'existence de certaines institutions ; et inversement l'existence de certaines institutions nous détermine à certains types de comportement, mais de quelle manière ? Nous pouvons être tentés, en ce qui concerne l'usage de l'expression « suivre une règle », par deux excès inverses, une interprétation fictionaliste : la référence à des règles fait simplement partie de la description que nous donnons de certains types de comportement, sans avoir à intervenir nécessairement, d'une manière quelconque, dans le comportement lui-même ; une interprétation intellectualiste (au sens que Ryle donne au mot) : toutes les fois que nous effectuons un acte conforme à la règle, nous consultons, interprétons et appliquons *réellement* la règle, même si rien de tout cela n'apparaît au niveau de la conscience.

Le fait que la forme caractéristique de la règle constitutive soit l'indicatif (X compte pour Y) peut nous inciter à exagérer la fonction descriptive de ce type de règle au détriment de son rôle prescriptif. Les règles constitutives ne servent naturellement pas uniquement à qualifier certaines choses qui se passent, elles sont également responsables du fait que certaines choses se passent plutôt que d'autres. C'est uniquement, remarque Searle, une fois donnée l'institution du mariage que certaines formes de comportement constituent le mariage de M. X avec Mlle Y ; mais l'institution n'intervient pas seulement pour conférer une dimension nouvelle à un comportement donné, elle crée également, au sens strict, certains comportements bruts qui n'existeraient pas sans elle. Nous avons en fait une certaine inclination à penser que, par des chemins que nous ignorons le plus souvent, la règle détermine de façon causale son application, que nos institutions sont en fait de simples lois naturelles propres à notre

espèce et qu'il doit y avoir des lois naturelles qui rendent compte du fait que nos institutions sont ce qu'elles sont.

A cette manière de voir s'oppose l'idée que « suivre une règle » est une *praxis*, que rien dans la nature brute ne peut être dit obéir à des règles, que c'est seulement au comportement humain et à ce qui lui ressemble que s'applique le qualificatif « gouverné par des règles ». *Nous* seuls pouvons, par exemple, transformer en un comportement gouverné par des règles mathématiques le travail d'une machine à calculer dont les opérations sont par ailleurs entièrement descriptibles et explicables en termes de causalité physique. Mais, si les régularités brutes que présentent certains comportements humains, par exemple le comportement linguistique, ne peuvent être expliquées que par référence à des règles sous-jacentes, inversement nous avons le sentiment que les règles doivent elles-mêmes être expliquées, en dernière analyse, par référence à des régularités naturelles, qu'en tout cas elles ne peuvent pas introduire de rupture véritable dans le cours « naturel » des choses et que leur existence et leur action doivent s'y inscrire sous des formes que les sciences de la nature sont en principe aptes à décrire avec leurs moyens habituels .

L'observateur qui considère un match de football devrait, semble-t-il, distinguer dans les événements qui se déroulent sous ses yeux, au moins trois types de régularités : des régularités brutes, telles que celles qui découlent des lois de la balistique ou de la physiologie humaine, par exemple ; des régularités qui découlent de l'observation de règles régulatives, telles que les principes stratégiques ou tactiques auxquels obéissent les joueurs ; enfin les régularités correspondant aux règles constitutives du jeu de football (dans la rencontre avec le Cavalier Rouge et le Cavalier Blanc, Alice se trouve aux prises avec un problème de ce genre [10]). Le paradoxe des théories naturalistes du langage est, comme le remarque Searle, qu'elles entreprennent dans le cas du langage une chose qui leur paraîtrait vraisemblablement dénuée de sens dans le cas du football : l'abolition de la distinction entre les régularités brutes et les régularités instituées et la réintégration de ces dernières dans le domaine

10. Cf. Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*, trad. Parisot, pp. 134-136.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la factualité brute. A cela les partisans d'une conception institutionnelle objectent légitimement que, bien qu'il n'y ait en un sens pas d'autres événements à décrire que ceux que les sciences de la nature peuvent en principe décrire, dans certains cas caractéristiques les descriptions qu'elles sont susceptibles de fournir passent entièrement *à côté* de l'objet (même si, en l'occurrence, elles réussisent à décrire complètement *leur* objet). Et la question n'est peut-être pas de savoir si nous pourrons, dans un état plus avancé de la science, établir une corrélation entre la physique ou la physiologie de certaines activités et leur « grammaire », mais si cela a un sens et quel sens cela a d'en chercher une.

IV. Le « vouloir-dire » comme performance parallèle occulte

> « Ce que Saint-Pol-Roux a voulu dire, soyez certain qu'il l'a dit »
>
> André Breton,
>
> *Introduction au discours sur le peu de réalité,* p. 33.

Dans les écrits postérieurs au *Tractatus,* Wittgenstein s'interroge longuement sur la grammaire particulière de l'expression « vouloir dire » (meinen, to mean), pour combattre l'idée que le vouloir-dire du sujet parlant, son intention de signification, constitue une sorte de performance mentale spécifique qui accompagne la performance linguistique brute, que l'acte de parole peut en quelque sorte être dédoublé en un acte de dire et un acte de vouloir-dire.

La distinction entre ce que nous voulons dire et ce que nous disons est rendue indispensable essentiellement par les ratés de la communication. L'expression « Je veux dire... » a une visée avant tout rétrospective et rectificatrice. Nous l'utilisons le plus souvent pour faire une mise au point sur quelque chose que nous avons dit, c'est-à-dire pour corriger ou prévenir une mésinterprétation éventuelle. Le point important est ici qu'il en va de ce que nous voulons dire comme de ce qu'une instruction ou une règle veulent dire (même lorsqu'elles sont de type purement indicatif ou ostensif, comme le geste de montrer du doigt à quelqu'un le chemin à prendre) : nous ne pouvons jamais l'exhiber directement à notre interlocuteur ; nous pouvons tout au plus remplacer autant de fois qu'il est nécessaire une expression qui s'est avérée défectueuse dans le cas précis par une autre présumée meilleure et franchir ainsi, le cas échéant, toutes les étapes qui conduisent du simple « Vous ne *m'*avez pas compris » au « Vous ne comprenez donc pas le français ! » qui marquerait l'échec définitif. Nous devons donc nous libérer de la tentation de croire que nous pouvons, au moins en théorie, lever toute incertitude sur ce que nous avons voulu dire par un processus qui consisterait, d'une manière ou d'une autre, à *décrire* ce que nous avons voulu dire. Grice fait remarquer à ce propos très justement que, dans certains cas, lorsque nous interrogeons l'auteur de l'énonciation sur son intention (par exemple lorsque nous demandons à un philosophe d'expliquer un passage obscur de ses écrits), « la réponse ne se fonde pas sur ce dont il se souvient, mais ressemble davantage à une décision, une décision concernant la manière dont ce qu'il a dit doit être entendu [11] ».

Pourquoi avons-nous tendance à considérer que ce que nous avons voulu dire consiste dans quelque chose qui s'est passé pendant que nous parlions, une sorte d'événement intérieur plus ou moins mystérieux, alors que, dans la plupart des cas, si nous consultons notre mémoire sur ce point, elle ne nous révèle aucune expérience privée caractéristique qui ait accompagné notre expression verbale ? (Lorsque Wittgenstein attire notre attention sur ce point, il ne veut évidemment pas dire que nous parlons le plus souvent comme des automates, mais que la différence entre ce que nous appelons prononcer des paroles machinalement et ce que nous appelons prononcer des paroles intentionnellement, en voulant dire ce que nous disons, ne consiste pas dans la présence ou l'absence d'*un* processus unique bien déterminé.) L'acte de vouloir-dire se trouve d'une certaine manière postulé après coup en raison de l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de nous satisfaire d'une certaine description de l'acte de parole que nous avons effectué. Il nous paraît rétrospectivement inacceptable que nous n'ayons rien fait de

11. Cf. H. P. Grice, *Meaning,* in P. F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic,* p. 48.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus qu'ouvrir la bouche, émettre des sons, faire certains gestes, prendre certaines expressions faciales, etc.

Une phrase donnée peut en effet être prononcée dans toutes sortes de circonstances différentes et dans un « état d'esprit » à chaque fois différent : elle peut nous servir pour une question, une citation, une plaisanterie, un exercice d'élocution ou de grammaire, etc. (cf. *Investigations philosophiques*, § 607). Et nous avons le sentiment d'avoir *entendu* (gemeint) à chaque fois les mots d'une manière spéciale, d'y avoir mis à chaque fois une *intention* particulière, d'avoir conféré à chaque fois à notre énonciation, par une effectuation mentale caractéristique, une sorte de physionomie intérieure singulière. Mais, d'un autre côté, comment l'auditeur a-t-il pu reconnaître notre intention, si l'acte de parole dans sa matérialité et le contexte de l'énonciation au sens le plus large ne suffisaient pas à la révéler ? Nous ressentons la nécessité absolue de faire intervenir un acte mental d'intention lorsque nous avons l'impression que la grammaire, le sens des mots utilisés, l'intonation, l'accentuation, les gestes, les expressions de physionomie, le contexte linguistique, les circonstances extérieures, etc., n'ont pas pu suffire, d'aussi près qu'on y regarde, à faire entendre à notre auditeur exactement ce qu'il entrait dans nos intentions de lui faire entendre. Mais si notre auditeur a dû, pour nous comprendre, accéder, d'une manière ou d'une autre, à cette partie de notre vouloir-dire qui est restée secrète, comment a-t-il pu nous comprendre ?

A propos des relations qui existent entre ce qui est dit, ce que cela veut dire et ce que veut dire celui qui le dit, Searle formule deux principes fondamentaux : (1) le principe d'exprimabilité, que nous avons déjà évoqué, (2) le principe selon lequel ce que veut dire quelqu'un lorsqu'il dit quelque chose est, dans le cas normal, une fonction de ce que veut dire ce qu'il dit dans le langage utilisé. Le principe d'exprimabilité n'est considéré par Searle ni comme une thèse philosophique, ni comme une généralisation empirique, mais comme une proposition analytique, c'est-à-dire dont la vérité découle de la seule signification des termes « dire » et « vouloir dire ». Searle l'exprime en disant que « pour toute signification X et pour tout locuteur L, toutes les fois que L veut dire (a l'intention de transmettre, désire communiquer dans une énonciation, etc.) X, il est possible qu'il y ait une expression E telle que E soit une expression ou une formulation exactes de X » (*op. cit.*, p. 20). Si tout ce que l'on peut vouloir dire peut être dit, il s'ensuit évidemment qu'une chose qui ne peut pas être dite n'est pas une chose dont on peut prétendre qu'on voudrait réellement la dire. Le principe d'exprimabilité affirme que toute pensée que l'on peut souhaiter rendre publique est en principe susceptible de trouver un véhicule approprié dans le langage.

Dire qu'il est toujours possible de trouver un élément linguistique susceptible de véhiculer le contenu de signification précis que nous voulons transmettre n'est cependant pas dire, nous avertit Searle, que l'on peut toujours trouver une forme d'expression capable de produire tous les effets rhétoriques que l'on cherche à produire sur l'auditeur, par exemple les effets littéraires ou poétiques, les émotions, les croyances, etc. Ce n'est pas non plus dire que l'on peut toujours *en pratique* dire exactement ce que l'on veut dire : le langage dont nous disposons peut être trop pauvre en moyens d'expression ou notre connaissance de ce langage insuffisante ; mais il est toujours possible en théorie d'en acquérir une meilleure connaissance ou de l'enrichir de façon appropriée. Le principe d'exprimabilité est ce qui permet d'affirmer : « Si vous avez voulu le dire, alors vous pouviez le dire. » Il nous autorise à considérer tous les cas dans lesquels le locuteur ne dit pas exactement ce qu'il veut dire, bien qu'ils soient sans doute les plus nombreux, comme non essentiels, du point de vue théorique, à la communication linguistique.

Ici encore, cela ne signifie pas que nous puissions réellement concevoir un usage du langage dans lequel toute énonciation non-littérale, vague, ambiguë ou incomplète serait exclue ; c'est-à-dire qu'après tout des procédés comme l'ellipse, le sous-entendu, l'équivoque, la litote, l'hyperbole, l'euphémisme, l'antiphrase, etc., peuvent fort bien en pratique être essentiels au comportement linguistique normal. Ces réserves faites, le principe d'exprimabilité énonce que, pour tout acte de parole possible, il existe un élément linguistique possible dont la signification, le contexte de l'énonciation étant donné, est suffisante pour faire que son énonciation littérale soit une effectuation de cet acte de parole précis (cf. *op. cit.*, p. 21). Il permet, par conséquent, d'identifier l'étude des actes de parole possibles dans une langue avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la description sémantique linguistique des phrases dont l'énonciation correcte et littérale constitue les actes de parole en question [12].

Le propre des théories que l'on peut appeler « causales » de la signification [13] est de tendre à identifier la signification d'une expression avec ses effets perlocutionnaires, c'est-à-dire, pour schématiser, de ramener à peu de chose près ce que nous voulons dire, lorsque nous effectuons un certain acte de parole, à ce que nous voulons faire, au résultat que nous voulons obtenir en l'effectuant. Searle, critiquant l'analyse de Grice dans *Meaning,* soutient que dire quelque chose en voulant le dire constitue un acte illocutionnaire et pas nécessairement un acte perlocutionnaire (cf. *op. cit.,* p. 44). L'effet illocutionnaire, c'est-à-dire la reconnaissance de notre intention de signification, la compréhension de ce que nous voulons dire, doit être distingué soigneusement des effets perlocutionnaires, qui peuvent être totalement absents, ne pas être recherchés, être communs à différents actes illocutionnaires, etc. (La démarche des sophistes grecs constitue à la fois une mise en pratique particulièrement conséquente et une réfutation par l'absurde de la conception causale de la signification : la réussite de la communication est identifiée, non pas à la transmission effective de l'intention illocutionnaire, mais à l'obtention de l'effet rhétorique cherché, il ne s'agit plus de faire comprendre ce que l'on *veut dire,* mais de faire croire, dire et faire ce que l'on *veut*.)

L'assimilation de l'intention de signification à l'intention perlocutionnaire risque de contredire le fait, considéré par Searle comme évident, que, dans un certain nombre de cas tout au moins, ce que nous pouvons vouloir dire est une fonction de ce que nous disons. Un soldat américain capturé pendant la seconde guerre mondiale par des troupes italiennes aurait pu essayer de se faire passer pour un soldat allemand en utilisant le peu d'allemand qui lui restait depuis l'école, c'est-à-dire, par exemple, en s'adressant à ses interlocuteurs italiens au moyen du vers : « Kennst du das Land wo die Zitronen blühen ? ». Il est clair qu'en pareil cas il n'y a

12. Sur le problème de la possibilité même d'une description sémantique *linguistique* d'une langue naturelle, cf. O. Ducrot, *Présupposés et sous-entendus,* Langue française, décembre 1969, pp. 30-43.

13. Bien que Grice, dans l'article cité, critique explicitement la théorie causale, il s'y trouve finalement reconduit lui-même en un certain sens.

aucun rapport direct entre la signification de la phrase et les conséquences pratiques escomptées par celui qui l'énonce. Le soldat veut dire : « Connais-tu le pays où fleurissent les citronniers ? » Mais ce qu'il veut faire, à savoir faire croire aux soldats italiens qu'il est un soldat allemand, n'a rien à voir avec ce qu'il veut dire, bien que cela ait un rapport évident avec ce qu'il dit. Lorsque nous prononçons des phrases uniquement dans le but de donner à entendre à nos auditeurs que nous parlons le langage dont elles font partie, la signification particulière qu'elles véhiculent intervient en fait comme un élément parasitaire.

Le cas imaginé par Searle peut être rapproché (jusqu'à un certain point) des phénomènes que Malinowski décrit sous le nom de *communion phatique,* dans lesquels la fonction sociale d'une énonciation et les effets qu'elle produit sur l'auditeur sont à peu près totalement indépendants du sens des mots qu'elle utilise (cf. Benveniste, *op. cit.,* pp. 17-18). Une théorie causale de la signification risque d'être obligée d'admettre finalement, si elle tient compte de certains exemples significatifs, que n'importe quelle phrase peut être prononcée avec n'importe quelle signification en vertu de conventions sociales particulières ou si les circonstances se prêtent, en vertu de mécanismes psychologiques particuliers, à la recherche d'un effet perlocutionnaire donné. Contre cette façon de voir Searle soutient que, dans la communication linguistique normale, la saisie de notre intention de signification par l'auditeur s'effectue sur la base des conventions sémantiques plus ou moins systématiques auxquelles obéit le langage commun et que c'est sur la connaissance des règles linguistiques qui gouvernent les éléments de notre énonciation que nous comptons pour faire reconnaître ce que nous voulons dire (cela, naturellement, dans le cas exemplaire où nous pensons, et pensons littéralement, ce que nous disons). Cette remarque risque cependant de perdre beaucoup de sa portée et de son intérêt si l'on demande aux règles sémantiques, comme le fait Searle, de spécifier à la fois les conditions d'énonciation d'une phrase donnée et la « valeur » de l'énonciation, pour deux raisons principales : (1) les règles risquent de se retrouver très rapidement dépourvues de ce caractère systématique qui leur est reconnu comme essentiel, (2) elles cesseront non moins rapidement d'apparaître comme des règles proprement linguistiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Strawson s'interroge, dans un article récent publié par la revue *Langages* [14] sur la question de savoir jusqu'à quel point la manière dont « le contexte d'un énoncé affecte ce qu'on dit, ce qu'on veut dire ou ce que l'on fait lorsqu'on énonce une phrase sur le mode sérieux » (p. 19) est déterminée par des règles linguistiques. Sa conclusion sur ce point est que l'intervalle — quand il existe — qui sépare la partie de la signification qui nous est accessible sur la base d'une maîtrise idéalement complète de la syntaxe et de la sémantique du langage utilisé (toute ambiguïté syntaxique ou sémantique éventuelle étant supposée levée), ce que l'on peut appeler la signification *linguistique,* de la signification complète, c'est-à-dire de tout ce qu'il entrait dans les vues du locuteur de nous faire comprendre, ne peut être comblé exactement par l'application tacite de règles particulières de la langue naturelle.

Ce n'est évidemment pas une constatation que l'on peut opposer directement à Searle, qui se contente d'affirmer que la langue nous fournit en principe toujours les moyens d'éviter un malentendu *linguistique,* en ce sens qu'elle met (théoriquement) à notre disposition une expression littérale de notre pensée, et non en ce sens qu'elle contiendrait en elle-même des règles permettant de reconstruire, en fonction du contexte linguistique et extra-linguistique, notre pensée véritable à partir d'une expression inexacte ou incomplète de celle-ci. Le problème véritable est que, même dans les cas où il n'y a aucun décalage entre la signification littérale de ce que nous avons dit et la signification que nous cherchions à transmettre, l'interprétation correcte de notre énonciation peut dépendre de conventions que nous répugnerons à juste titre à considérer comme linguistiques.

Ce n'est certainement pas, peut-on remarquer avec Strawson, en appliquant des règles de la langue française aux circonstances de l'énonciation que nous donnons à celle-ci son sens correct si elle comporte des noms propres, mais bien en utilisant, en plus des règles de langage, des conventions d'un type particulier, moins général. Dans la plupart des cas la reconnaissance de l'intention de communication contenue dans une émission verbale implique de la part du récepteur, en plus de connaissances ordinairement qualifiées de linguistiques, l'utilisation d'un certain nombre de lois et de renseignements d'ordre psychologique, logique, sociologique, stylistique, etc [15]. On pourrait naturellement envisager de faire passer à l'état de règles de langage une bonne partie des conventions extra-linguistiques qui régissent l'usage des expressions dans certains contextes caractéristiques en introduisant dans le dictionnaire des spécifications appropriées, en aussi grand nombre qu'il est nécessaire. De cette manière, un certain nombre d'usages linguistiques conventionnels qui sont liés à des institutions et à des procédures particulières pourraient, si l'on veut, être rattachés à nouveau directement à des règles sémantiques (cf. Strawson, *op. cit.,* pp. 23-24). En fait, à la limite, n'importe quel usage de n'importe quelle expression pourrait être spécifié par une stipulation du type « X compte pour Y dans le contexte C » (encore qu'il ne puisse certainement pas être question pour un dictionnaire idéal de spécifier *d'avance* tous les usages de toutes les expressions dans tous les contextes). Mais une liste de stipulations de ce genre n'a évidemment *a priori* aucune chance de ressembler à une théorie sémantique systématique du langage considéré. C'est pourquoi il y a au fond, par-delà les divergences bien connues, une concordance de fait entre les deux positions extrêmes qui s'affrontent actuellement : celle de certains philosophes anglais qui soutiennent, à la suite de Wittgenstein, qu'une description adéquate du langage dans ses œuvres, *in vivo,* en tant que praxis intersubjective, implique la renonciation de fait à toute « théorie » linguistique ; et celle de certains linguistes qui pensent avec Chomsky que le prix à payer pour la description d'une langue en tant que système sous le triple aspect de la syntaxe, de la sémantique et de la phonologie, est la mise entre parenthèses, non seulement du contexte extra-linguistique, mais également de la fonction de communication elle-même.

Pour en revenir au problème, posé par Searle, de la relation (fonctionnelle) qui doit exister dans le cas normal entre le vouloir-dire et le dire, nous pouvons remarquer, dans une perspective wittgensteinienne, que ce qui nous incite à les considérer comme deux activités spécifiques, l'une publique et l'autre privée, l'une patente et l'autre occulte, est peut-

14. N° 17 (mars 1970), *Phrase et acte de parole,* pp. 19-33.

15. Cf. Ducrot, *op. cit.* La distinction entre *présupposés* et *sous-entendus* constitue une des rares tentatives qui autorisent à ne pas désespérer complètement de la possibilité de séparer, dans la signification complète d'une énonciation, le composant linguistique et le composant rhétorique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être pour une part l'usage linguistique lui-même à travers des expressions caractéristiques comme « Je dis ce que je pense » (I say what I mean) et « Je pense ce que je dis » (I mean what I say). Une analogie grammaticale superficielle entre des expressions linguistiques très différentes amène, dans *Alice au pays des merveilles,* le Chapelier, le Lièvre de Mars et le Loir à suggérer à leur interlocutrice que « dire » et « penser » (au sens de « penser ce que l'on dit ») sont deux activités aussi indépendantes en principe que « voir » et « manger », « aimer » et « donner », ou « respirer » et « dormir » [16].

Les deux expressions qu'Alice croit pouvoir identifier : « Je dis ce que je pense » et « Je pense ce que je dis », jouent effectivement des rôles sensiblement différents dans l'usage normal. « Je dis ce que je pense » sert d'ordinaire à faire remarquer que nous parlons sincèrement, et « Je pense ce que je dis » peut-être davantage à faire remarquer que nous parlons sérieusement. Dire que nous pensons ce que nous disons est le plus souvent une manière de préciser que nous prenons l'entière responsabilité du propos tenu, que la signification qu'il a est bien celle que nous avons voulu exprimer et qu'il ne s'agit pas d'une parole « en l'air ». Il peut nous arriver de répondre à la question « Que voulez-vous dire ? » par « Ce que je dis ! », essentiellement pour écarter la possibilité d'interpréter ce que nous avons dit comme étant, de notre part, une simple façon de parler. Or, si l'expression « Ce que je veux dire est ce que je dis » peut signifier que nos propos sont à prendre à la lettre, l'expression symétrique « Ce que je dis est ce que je veux dire » pourrait servir à indiquer qu'ils sont à prendre en quelque sorte « à l'esprit », que le contenu de signification de ce que nous disons est déterminé en fait exactement par ce que nous voulons dire.

Telle est à peu près, si nous insistons spécialement sur le « je » dans « ce que je veux dire », la conception exposée, dans *De l'autre côté du miroir* (cf. pp. 107-108), par Humpty Dumpty, qui considère l'acte de vouloir-dire de celui qui parle comme un acte de volonté ou d'autorité. La théorie de l'usage des mots que professe Humpty Dumpty est une théorie que l'on pourrait appeler « patronale » : les

16. Cf. *Alice au pays des merveilles,* trad. Parisot, Flammarion, 1968, p. 101.

mots sont comparables à des ouvriers auxquels on peut faire accomplir à peu près n'importe quelle besogne. La conception de Wittgenstein et de Searle est une conception instrumentale : les mots sont des outils qui ont assurément une multitude de fonctions diverses, mais avec lesquels nous ne pouvons cependant pas vouloir faire n'importe quoi. « Vous ne pouvez pas savoir ce que je veux dire, dit Humpty Dumpty, parce que je ne vous l'ai pas encore expliqué. » « Vous pouvez savoir ce que je veux dire, devons-nous rétorquer selon Searle, parce que vous connaissez le langage que je parle. »

« « Mais l'expression de nos pensées peut toujours mentir, car nous pouvons dire une chose et en penser une autre. » Imaginez la multitude de choses différentes qui ont lieu lorsque nous disons une chose et en pensons une autre ! — Faites l'expérience suivante : prononcez la phrase « Il fait chaud dans cette pièce », et pensez : « il fait froid ». Observez de près ce que vous faites. » (*The Blue and Brown Books,* p. 42.) La position de Humpty Dumpty se fonde en fait sur la possibilité de constituer à partir d'un langage existant un code ésotérique. Pour lui « gloire » signifie « bel argument sans réplique » un peu comme, pour un groupe de combattants clandestins, la phrase « Le presbytère n'a rien perdu de son charme ni le jardin de son éclat » peut signifier par exemple : « L'opération prévue aura lieu à la date prévue ». La question se pose naturellement de savoir s'il donne simplement des définitions, c'est-à-dire essentiellement des conventions d'abréviation (Humpty Dumpty se présente comme le grand abréviateur, celui qui fait signifier au minimum de mots le maximum de choses), ou s'il prétend bel et bien effectuer, lorsqu'il prononce le mot « gloire », l'acte mental de signification — s'il y en a un — qui correspond à l'expression « bel argument sans réplique ». «... Ne puis-je donc dire, se demande Wittgenstein : « Par « abracadabra » j'entends des maux de dents » ? Bien sûr, je le puis ; mais c'est une définition, et non une description de ce qui se produit en moi lorsque je prononce le mot. » (*Investigations philosophiques,* § 665.) Ou encore : « Puis-je entendre par le mot « bububu » « S'il ne pleut pas, j'irai me promener » ? — C'est seulement dans un langage que je peux entendre quelque chose par quelque chose. Cela montre clairement que la grammaire d' « entendre » (meinen)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas analogue à celle de l'expression « se représenter quelque chose » et d'autres du même genre. » (*Ibid.*, p. 18.)

Ceux qui identifient la signification du mot avec une représentation mentale qui lui est associée dans l'esprit sont relativement à l'aise pour expliquer à la fois l'indépendance de principe et la dépendance de fait de ce que nous voulons dire par rapport à ce que nous disons. Pour Locke, par exemple, les mots « dans leur signification première ou immédiate » renvoient à des idées dans l'esprit de celui qui les utilise et il s'établit, du fait de l'usage, une connexion si étroite entre les sons articulés et les idées qu'ils représentent qu'il devient à peu près impossible de leur en faire représenter d'autres. (Cf. *An Essay Concerning Human Understanding,* Book III, chap. 2, §§ 6, 8.)

Ce n'est évidemment pas du tout ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il affirme que vouloir dire x par y est une chose que l'on ne peut faire que dans un langage. La grammaire de l'expression « vouloir dire x par y » est pour lui, nous l'avons vu, fondamentalement différente de celle de l'expression « se représenter x lorsqu'on prononce y ». Celui qui dit « J'entends x par y » ne décrit pas, ou du moins pas nécessairement, un événement (par exemple une occurrence mentale spécifique) qui se produit en lui lorsqu'il émet y. Cependant « entendre x par y » n'est effectivement pas quelque chose que l'on peut faire une seule fois ou exceptionnellement, et en quelque sorte à volonté. Pourquoi ne puis-je entendre par « a b c d » « Le temps est beau » ? Car je pourrais aussi bien dire à la place de « le » « a », à la place de « temps » « b », etc. Parce que je ne suis pas habitué à utiliser « a » *à la place* de « le », avec la signification de « le », parce que je ne maîtrise pas ce langage : « Je ne suis pas habitué à mesurer les températures en degrés Fahrenheit. C'est pourquoi une indication de température de ce type ne me « dit » rien. » (*Investigations philosophiques,* § 508.)

Supposons, dit Wittgenstein, que j'aie dit « a b c d » en pensant par là : Le temps est beau, c'est-à-dire que j'aie eu en prononçant ces lettres l'expérience intérieure qu'a normalement uniquement celui qui a utilisé tout le temps « a » dans le sens de « le », « b » dans le sens de « temps », etc. Est-ce que, dans ces conditions, « a b c d » dit : Le temps est beau ? Et quel est censé être le critère du fait que j'ai

eu *cette* expérience ? Si l'on me demande en quoi les paroles que je prononce sont une description de ce que je vois, est-ce que je peux répondre que je *veux dire* ce que je vois par les paroles en question ? (Cf. *ibid.*, § 509.)

Selon une conception classique, ce que nous avons dit est, dans le cas normal, une sorte de « traduction » de ce que nous avons voulu dire : les idées du sujet qui parle sont déjà *formulées* de façon plus ou moins explicite dans son esprit ; il lui reste à trouver les mots appropriés pour les exprimer et, en un certain sens, n'importe quels mots (cf. Humpty Dumpty), c'est-à-dire n'importe quel système de transcription, pourraient faire l'affaire. D'où la tentation d'en appeler en dernière analyse à l' « expression » primitive, non-linguistique. Mais comment pourrions-nous renvoyer à ce que nous voulons dire sans passer par ce que le langage nous permet de dire ? Et quel type d'expérience peut bien servir à décrire cette métaphore d'une traduction des idées en mots ? « L'expression « exprimer une idée qui est devant notre esprit » suggère que ce que nous essayons d'exprimer en mots est déjà exprimé, seulement dans un langage différent ; que cette expression est devant les yeux de notre esprit ; et que ce que nous faisons consiste à traduire du langage mental dans le langage verbal. Dans la plupart des cas de ce que nous appelons « exprimer une idée, etc. » il se passe quelque chose de tout à fait différent. Représentez-vous en quoi consiste ce qui se passe dans des cas comme celui-ci : je tâtonne à la recherche d'un mot. Plusieurs mots sont suggérés et je les rejette. Finalement un mot est proposé et je dis : « C'est ce que je voulais dire ! »[17] »

V. Le radical propositionnel et les actes illocutionnaires

Pour remplacer la distinction insuffisante qu'il avait d'abord tracée entre le performatif et le constatif, Austin propose, dans *How to Do Things with Words,* de distinguer plutôt

17. *The Blue and Brown Books,* p. 41. L'idée que le langage sert *essentiellement* à exprimer des idées et non pas, par exemple, pour parler le langage d'Austin, à « faire des choses » est une des thèses les plus caractéristiques et les plus discutables de Chomsky. Cf. sur ce point Strawson, *op. cit.,* pp. 31-32, et *Meaning and Truth,* Oxford, 1970.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le fait d'énoncer une phrase avec une certaine *signification* (meaning), constituée par ce qu'il appelle « le sens (sense) et la référence » (acte locutionnaire), et le fait d'énoncer une phrase avec une certaine *force* (acte illocutionnaire), c'est-à-dire le fait de l'utiliser pour une assertion, une question, un ordre, un avertissement, un souhait, etc. Une phrase comme « Je vais faire telle ou telle chose » peut, avec une signification littérale unique, représenter selon les cas une promesse, une prédiction, une menace, une déclaration d'intention, etc.

Or il est clair que, pour certaines phrases tout au moins (par exemple : « Je promets de faire telle ou telle chose », et toutes les phrases qui comportent des performatifs explicites), la signification détermine déjà plus ou moins complètement la force illocutionnaire d'une énonciation de la phrase. En fait il paraît raisonnable de considérer que la signification d'une phrase n'est jamais entièrement neutre du point de vue de la force et que toute phrase renferme dans sa signification un certain potentiel de force illocutionnaire. Inversement, dans la mesure où la force est déterminée par des conventions que l'on peut expliciter, elle tend à apparaître purement et simplement comme une partie de la signification, des éléments qui ont quelquefois tendance à être négligés comme l'intonation, l'accent logique, etc., devant naturellement être comptés au nombre des constituants de la signification. Quant à la dépendance par rapport au contexte linguistique et extra-linguistique, il n'y a pas de raison décisive de considérer qu'elle affecte simplement quelque chose que l'on pourrait distinguer de la signification sous le nom de force illocutionnaire, et non pas la signification au sens strict.

Ces difficultés (entre autres) ont amené L. J. Cohen à se demander s'il existe quelque chose comme les forces illocutionnaires [18] et Searle à contester la possibilité de donner un contenu quelconque à la notion d'acte locutionnaire [19]. La distinction qu'Austin avait probablement en vue, selon Searle, est une distinction entre le contenu propositionnel, la proposition abstraite (ce qu'on appelle en anglais « proposition ») et la force ou le type illocutionnaire de l'acte. La distinction

18. Cf. *Do Illocutionary Forces Exist ?*, Philosophical Quarterly, XIV (1964), n° 55 ; reproduit dans K. T. Fann (ed.), *Symposium on J. L. Austin*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, pp. 420-444.

19. Cf. *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*, The Philosophical Review, vol. 77 (1968), pp. 405-424.

austinienne entre acte locutionnaire et acte illocutionnaire peut donc être remplacée par une distinction entre acte propositionnel (l'acte qui consiste à *exprimer la proposition*) et acte illocutionnaire, ce qui conduit finalement à articuler l'acte de parole complet en

(1) un acte d'émission (utterance act) qui consiste dans le fait de prononcer des mots et des phrases,

(2) un acte propositionnel (propositional act) qui consiste à se référer à un certain objet et à prédiquer de cet objet une certaine expression (Searle utilise le terme « prédication » d'une manière relativement hétérodoxe, cf. *Speech Acts*, p. 26),

(3) un acte illocutionnaire, c'est-à-dire le fait d'asserter, de questionner, de commander, de promettre, etc.,

(4) un acte perlocutionnaire, qui consiste dans le fait d'essayer de produire sur l'auditeur certains effets, c'est-à-dire d'influencer ses actions, ses idées ou ses croyances, par exemple de le convaincre, de l'alerter, de le rassurer, de l'éclairer, de l'édifier, etc.

On peut remarquer que la distinction entre vouloir effectuer un certain acte et y parvenir peut être établie à chacun de ces niveaux, c'est-à-dire qu'à chacun d'eux correspond dans la communication linguistique un certain type d'*insuccès*. Il se peut que les mots que nous prononçons ne soient pas ou pas correctement compris, au sens le plus matériel du terme (« Il a dit X et j'ai cru qu'il disait Y »). Il se peut qu'une erreur soit commise sur l'acte propositionnel que nous avons voulu effectuer, c'est-à-dire sur notre intention de référence et de prédication (par exemple lorsque nous sommes amenés à préciser : « Ce n'est pas cette personne que je *voulais dire*, mais celle-là », affirmation à propos de laquelle Wittgenstein pose la question : « Comment faisiez-vous cela, ce vouloir-dire-cette-personne ? »). Il se peut que ce qui voulait être une interrogation soit pris comme une affirmation. Il se peut enfin que, cherchant simplement à mettre en garde notre auditeur, nous l'effrayions ; que l'ordre donné soit compris comme tel (effet illocutionnaire), et cependant ignoré, etc.

L'acte propositionnel, en tant que contenu propositionnel commun à différents actes illocutionnaires, ne peut évidem-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment exister « à l'état libre ». On ne peut effectuer un acte de référence et de prédication sans effectuer du même coup un certain acte illocutionnaire, l'assertion de la proposition exprimée n'étant bien entendu qu'un acte illocutionnaire possible parmi d'autres (mais tous les actes illocutionnaires n'ont évidemment pas un contenu propositionnel, par exemple une occurrence de « Hourra » ou de « Aïe »). Si l'acte illocutionnaire est normalement représenté du point de vue linguistique par la phrase complète, l'acte propositionnel est, quant à lui, normalement représenté par une partie ou des parties seulement de la phrase. La distinction sémantique entre ce qu'on peut appeler l'indicateur propositionnel et l'indicateur de force illocutionnaire est tracée explicitement au niveau de la structure grammaticale superficielle dans le cas de phrases qui commencent par des locutions performatives comme « Je déclare *que...* », « Je promets *que...* », etc. Mais, comme le remarque Searle, l'analogue syntaxique de la division sémantique qui est en cause n'apparaît vraisemblablement, dans un grand nombre de cas (par exemple, « Je promets de venir »), que lorsqu'on prend en considération la structure profonde de la phrase. Cela ne signifie cependant pas que les indicateurs de force illocutionnaire correspondent dans tous les cas à des éléments grammaticaux bien déterminés et isolables, puisqu'il existe en plus des verbes performatifs un nombre considérable de procédés qui permettent de conférer à une énonciation une force illocutionnaire donnée : ordre des mots, accent logique, contour d'intonation, ponctuation, mode du verbe, etc., sans parler, bien entendu, du rôle du contexte.

La distinction que propose Searle entre l'acte propositionnel et l'acte illocutionnaire rappelle notamment celle de Frege dans *Der Gedanke* et *Die Verneinung*. Le contenu de signification propositionnel (Gedanke) y est présenté, en effet, comme ce qui est commun à la phrase interrogative, par exemple : « 2 est-il un nombre premier ? », et à la phrase affirmative : « 2 est un nombre premier. » : « La phrase interrogative et la phrase affirmative contiennent la même signification propositionnelle (denselben Gedanken) ; mais la phrase affirmative contient encore quelque chose de plus, à savoir précisément l'affirmation. La phrase interrogative également contient quelque chose de plus, à savoir une demande de réponse. Dans une phrase affirmative il

faut donc distinguer deux choses : le contenu, qu'elle a en commun avec la phrase interrogative correspondante, et l'affirmation. Celui-là est le sens propositionnel ou contient au moins le sens propositionnel (Gedanke)[20]. »

En généralisant cette idée, on peut représenter, comme le suggère Searle, un grand nombre d'actes illocutionnaires sous la forme canonique F (p), la variable « F » prenant comme valeurs des dispositifs indicateurs de force illocutionnaire et « p » des expressions de propositions. Lorsqu'il critique le schéma fregéen de l'assertion (cf. *Investigations philosophiques,* §§ 22-24), Wittgenstein entend, semble-t-il, avant tout nous prévenir contre la tentation de faire jouer à ce qui est essentiellement un artifice de description un rôle concret au niveau de la performance linguistique réelle : « On a sans doute le droit d'utiliser un signe d'assertion par opposition, par exemple, à un signe d'interrogation ; ou si l'on veut distinguer une affirmation d'une fiction ou d'une supposition. Cela n'est une erreur que si l'on s'imagine que l'affirmation consiste pour lors en deux actes, la considération de la proposition et son assertion (attribution de la valeur de vérité, ou des choses de ce genre) et que nous accomplissons ces actes d'après le signe de la proposition, à peu près comme nous chantons d'après des notes. Avec le fait de chanter d'après des notes on peut assurément comparer la lecture à haute voix ou à voix basse de la phrase écrite, mais non le fait de « *vouloir dire* » (de penser) la phrase écrite. » (§ 22.)

La possibilité d'exprimer ce qu'Austin appellera la force illocutionnaire en préfixant à l'énonciation un indicateur explicite du type « J'affirme... », « Je demande... », « J'ordonne... », etc., est considérée avec méfiance par Wittgenstein pour deux raisons essentielles : (1) elle peut avoir pour but de réduire de façon trompeuse la diversité des jeux de langage, par exemple en nous suggérant d'interpréter la question comme une constatation (de notre ignorance, de notre désir d'être renseignés, etc.) ou une description de notre état psychologique d'incertitude ; (2) elle nous incite d'une manière générale à croire que l'acte illocutionnaire se décompose en une proposition considérée et une attitude

20. *Der Gedanke* (1918-1919), in *Logische Untersuchungen,* herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Göttingen, 1966, p. 35.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propositionnelle (mentale) que l'indicateur préfixe a pour fonction de *décrire*.

Sans doute Wittgenstein veut-il également nous dissuader de rechercher des critères linguistiques formels bien déterminés de la force illocutionnaire. Ce qui fait qu'une énonciation doit être considérée comme une affirmation ou une information plutôt que comme un ordre n'est pas quelque chose qui se reflète nécessairement dans la forme grammaticale ni même dans l'intonation, mais l'usage ou la fonction qu'elle a dans le jeu de langage considéré. Il est vrai que les mots « affirmation » ou « ordre » peuvent également servir à désigner une forme grammaticale et une intonation, comme lorsque nous disons que « Le temps n'est-il pas beau aujourd'hui ? » ou « Voudriez-vous faire cela ? » sont des questions, bien que nous les utilisions dans la pratique linguistique respectivement comme une affirmation et un ordre (cf. *ibid.*, § 21). La position de Wittgenstein a, bien qu'elle attire notre attention sur des faits indiscutables que certains préjugés philosophiques concernant le langage pourraient nous amener à négliger, quelque chose de fondamentalement déconcertant du fait de son caractère entièrement négatif et, jusqu'à un certain point, circulaire : qu'est-ce en effet qui détermine, selon lui, la fonction et l'usage d'une énonciation dans la pratique linguistique de fait, sinon précisément cette fonction et cet usage eux-mêmes ? Le théoricien du langage objecte, non sans raison, que la possibilité d'user du langage comme nous le faisons doit être en fin de compte, quelle que soit la variété des utilisations possibles et l'importance du contexte de situation, rapportée au moins pour une part à notre maîtrise commune préalable de ce langage, c'est-à-dire à un ensemble plus ou moins cohérent et systématique de règles de langage.

Pour Wittgenstein la nature réelle d'un énoncé n'est pas quelque chose sur quoi des manipulations logico-linguistiques sont susceptibles de nous éclairer beaucoup : « Nous pourrions aussi bien écrire toute assertion sous la forme d'une question suivie d'une réponse affirmative ; par exemple : « Pleut-il ? Oui ! » Est-ce que cela montrerait que dans toute assertion est logée une question ? » (*ibid.*, § 22). Nous ne pouvons nous attendre, d'une manière générale, à découvrir une relation significative entre ce que la (une) description linguistique grammaticale et sémantique permet de dire d'un certain type de phrase et ce que l'on peut dire d'une occurrence singulière d'une phrase de ce type. Cela montre que la fameuse affirmation de Frege : « C'est seulement dans l'enchaînement d'une phrase que les mots signifient quelque chose » (*Grundlagen der Arithmetik*, § 62) doit vouloir dire en réalité : « C'est seulement dans l'acte de parole complet que les mots signifient quelque chose », c'est-à-dire que la signification des mots ne peut être décrite adéquatement qu'en termes de rôles, non pas dans des phrases, mais dans des actes linguistiques, les actes linguistiques, et non les phrases, étant les véritables unités de la communication verbale. C'est peut-être pour une part ce que Wittgenstein veut dire lorsque, dans les *Philosophische Bemerkungen*, il compare la remarque de Frege à des observations aussi curieuses (et creuses) que : un siège ne remplit son office que dans une pièce, une roue dentée n'exerce sa fonction que lorsqu'elle est engrenée dans d'autres dents, ou encore : c'est seulement lorsqu'il est utilisé comme tel qu'un bâton est un levier (cf. pp. 58-59).

Selon les partisans de la théorie des actes de parole, nous ne devons pas dire qu'une expression se réfère (prédique, asserte, etc.), mais que l'on effectue un acte de référence (de prédication, d'assertion, etc.) en utilisant cette expression dans un certain acte de parole (cf. Searle, *op. cit.*, p. 28). Tel est précisément le sens qu'il faut donner à la remarque de Frege : la référence, par exemple, n'est qu'une partie de la performance d'un acte illocutionnaire et le support linguistique de l'acte illocutionnaire est la phrase complète (cf. *ibid.*, p. 25). Sous sa forme primitive, la constatation de Frege peut aisément donner naissance à une question philosophique que Wittgenstein considère pour sa part comme une impasse absolue : celle de la localisation du sens. Si le sens n'est pas dans les mots, en tant que tels, où peut-il bien être exactement ? Entre les mots, dirons-nous, ou peut-être autour de la phrase, comme une sorte de halo, d'aura ou d'atmosphère. Mais ces façons de s'exprimer sont aussi métaphoriques que celle qui consiste à placer la partie de la signification qui est suggérée implicitement à qui sait entendre, « entre les lignes ». Qu'est-ce qui fait de la phrase un tout cohérent (« Zusammenhang », dit Frege) au sein duquel les mots peuvent signifier ? Qu'est-ce qui en fait quelque chose de plus qu'un assemblage de signes morts ? Qu'est-ce qui lui donne vie ? Son *usage*, répond Wittgen-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

stein ; et c'est également, en un certain sens, la réponse de Searle. Mais ce qu'ajoute le principe d'exprimabilité, c'est que l'usage linguistique est (au moins entre autres choses) l'utilisation réglée d'une langue.

VI. Promesse et obligation

Lorsque nous effectuons un acte de promesse, nous ne constatons pas la présence en nous de l'intention de faire quelque chose et nous n'affirmons pas davantage l'existence actuelle de cette intention. Dans son analyse de l'acte illocutionnaire de promesse, Searle insiste sur le fait que les promesses non sincères sont néanmoins bel et bien des promesses (cf. *op. cit.*, p. 62). Une promesse comporte cependant l'expression d'une intention, que celle-ci existe réellement ou non. Il faut donc dire que celui qui fait une promesse s'engage à avoir l'intention de faire quelque chose, prend une responsabilité sur ce point, plutôt que de dire qu'il a effectivement cette intention. Je ne peux pas dire : « Je promets de faire A, mais je n'ai pas l'intention de faire A », quand bien même je peux parfaitement dire : « Je promets de faire A », et n'avoir pas l'intention de faire A. Ce que donne à entendre l'auteur de la promesse, c'est qu'il considère que l'effectuation de son acte illocutionnaire : « Je promets de faire A » lui confère une responsabilité, celle d'avoir l'intention de faire A, qu'il ait ou non en fait cette intention.

Ce qui fait d'un acte de parole donné, effectué sur le mode sérieux et dans les conditions requises, une promesse, ce sont d'abord les règles sémantiques du langage considéré, et non pas les dispositions particulières du locuteur. Et ce qui nous engage est notre parole, et non pas notre pensée. L'acte de parole que nous appelons « promesse » ne peut être effectué qu'à l'intérieur d'un jeu de langage, en référence à une institution, et il doit y avoir des critères publics de son effectuation. Cela n'exclut évidemment pas qu'il puisse y avoir des malentendus sur ce point, comme lorsque nous nous trouvons obligés de préciser, par exemple : « Ce n'était pas une promesse, mais un vœu. » Mais si l'obligation de faire quelque chose en exécution d'une promesse découle de l'existence de la promesse, et si l'existence d'une promesse

réelle dépend de l'existence d'une disposition intérieure correspondante, alors nous sommes les seuls à savoir si nous sommes tenus de faire la chose promise, puisque nous sommes les seuls à savoir si nous avons promis.

L'analyse de l'acte de promesse en termes de règles constitutives fournit à Searle l'occasion de critiquer la version logico-linguistique d'une thèse métaphysique classique concernant l'indépendance des valeurs par rapport aux faits : aucun ensemble d'énoncés descriptifs ne saurait permettre de déduire (can entail) un énoncé évaluatif. Cette thèse se trouve, selon lui, immédiatement ruinée par des contre-exemples évidents : par exemple, lorsque nous qualifions un argument logique de valide, nous effectuons bel et bien un acte d'évaluation ; or l'énoncé qui affirme la validité d'un argument découle de certains énoncés « descriptifs » concernant cet argument (cf. *op. cit.*, chap. 6, § 1). La « naturalistic fallacy fallacy » n'est d'ailleurs qu'un cas particulier d'une erreur plus générale, celle qui consiste à conclure du fait que deux énonciations ont des forces illocutionnaires différentes que la *proposition* exprimée dans l'une ne peut impliquer logiquement la *proposition* exprimée dans l'autre.

Pour « déduire » l'obligation de faire ce qui a été promis de l'effectuation de la promesse, il suffit en réalité simplement d'invoquer le fait *institutionnel* de la promesse. Toute la démonstration se fonde sur l'existence de la règle constitutive qui dit qu'effectuer une promesse consiste à se placer sous une obligation, et qui est une règle sémantique concernant la signification du terme *descriptif* « promettre » (la question de savoir si une promesse a été effectuée ou non est une question de fait objective). L'énoncé descriptif « Il a promis de faire X » entraîne l'énoncé évaluatif « Il est soumis à l'obligation de faire X », en vertu d'une proposition *analytique* qui explicite le sens du mot « promettre ». De plus, « la tautologie qui dit que l'on doit tenir ses promesses n'est qu'un élément d'une classe de tautologies similaires concernant des formes institutionnalisées d'obligation » (*ibid.*, p. 185). (Searle évoque en passant la possibilité d'une analyse analogue à celle de « Il faut tenir ses promesses » pour « Il ne faut pas voler », « Il ne faut pas dire de mensonges », « Il faut payer ses dettes ».)

Une conclusion qui découle assez naturellement de cela est évidemment que l'obligation de tenir une promesse (et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans doute aussi bien d'autres obligations) n'ont aucune connexion nécessaire avec la moralité (cf. *ibid.*, p. 188). Ce qui est immoral est de ne pas faire une chose que l'on doit faire, et non pas de ne pas faire une chose que l'on a promis de faire ; et si nous condamnons le médecin qui manque gravement aux devoirs de sa profession, ce n'est pas parce qu'il viole le serment d'Hippocrate. De toute façon Searle ne se propose pas de déduire de certaines descriptions de faits des énoncés proprement *éthiques,* mais simplement de montrer qu'il existe des exemples nombreux et familiers de déduction de « ought » à partir de « is ». Lorsqu'il entreprend de ruiner la thèse dualiste sous sa forme générale et absolue, il ne songe évidemment pas non plus à prêcher en fin de compte la morale du respect de ce qui est, à savoir de l'institution. Le fait, intérieur au concept de la promesse, qu'en promettant nous nous soumettons à l'obligation de faire quelque chose, ne saurait en rien être contredit par une attaque extérieure radicale contre l'institution de la promesse ni rendre une telle attaque *a priori* inadmissible. D'autre part, si l'on craint de se trouver soumis à n'importe quelle obligation du fait de l'instauration arbitraire de n'importe quelle règle institutionnelle, on ne devra pas oublier que la notion d'obligation est essentiellement contractuelle, c'est-à-dire que l'obligation est quelque chose qui doit être reconnu, accepté, assumé, etc. (cf. *ibid.*, pp. 189-190).

On ne peut, il est vrai, déduire de l'existence d'un fait institutionnel aucune obligation catégorique et, par conséquent, d'un point de vue kantien, aucune obligation morale stricte [21]. Si l'on admet, comme le fait Searle, que la question de la « valeur » de l'institution, et donc de l'obligation institutionnalisée, reste ouverte et entière, on accorde en un certain sens aux tenants de la position anti-naturaliste l'essentiel de ce qu'ils demandent. Mais celui qui prononce littéralement et sérieusement la phrase « X a fait une promesse » admet implicitement ce qui en est une conséquence logique, à savoir que X a contracté une obligation, et cela quoi qu'il pense de l'institution de la promesse et du respect des obligations en général ; tout comme celui qui déclare que « X est un triangle » est obligé de reconnaître que X a trois côtés, quoi qu'il pense par ailleurs de la géométrie. Ce qui apparaît ici, c'est que les partisans de la dichotomie radicale de la valeur et du fait professent en fin de compte une

conception naturaliste du langage, puisqu'ils semblent considérer qu'une description complète des « faits » linguistiques peut être donnée sans qu'ait à intervenir aucune notion « évaluative ». Searle objecte, comme nous l'avons vu, (1) qu'une description adéquate du langage ne peut se faire qu'en termes de faits institutionnels, (2) que l'énoncé des faits institutionnels en cause implique, dans un grand nombre de cas, *essentiellement* les notions d'obligation, engagement, responsabilité, etc.

Ce qui est vrai de la promesse l'est probablement aussi de la plupart des autres actes illocutionnaires et, à la limite, de tout usage du langage. Cela ne signifie pas que notre conduite morale *doit* nous être dictée, pour une part importante, par les règles sémantiques qui gouvernent notre langage, mais simplement que, lorsque nous parlons d'engagements souscrits, d'obligations contractées, etc., nous ne devons pas oublier le premier et le plus fondamental de tous les contrats tacites, celui qui nous fait membres d'une communauté de parole : le contrat *linguistique*.

21. On notera cependant, à ce propos, que pour Hegel l'activité législatrice de la raison pratique kantienne se ramène précisément en fin de compte à la production de *tautologies* du type : « La propriété, s'il y a propriété, ne peut pas ne pas être propriété. » Cf. *Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrrechts,* 1802-1803, Jubiläumsausgabe, Band I, pp. 465-469.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

9. Le fantôme dans la machine (*)

« ... Laissez-moi vous rappeler ici le rôle curieux que le gazeux et l'éthéré jouent en philosophie, — lorsque nous nous apercevons qu'un substantif n'est pas utilisé comme ce que, en général, nous appellerions le nom d'un objet, et que, pour cette raison, nous ne pouvons nous empêcher de nous dire qu'il est le nom d'un objet éthéré. »

WITTGENSTEIN,
The Blue and Brown Books, p. 47.

« Notre proposition selon laquelle ce qui souffre ou voit ou pense est d'une nature mentale se ramène pour l'essentiel uniquement à ceci que le mot « je » dans « je souffre » ne dénote pas un corps particulier, car nous ne pouvons pas substituer à « je » une description d'un corps. »

WITTGENSTEIN,
ibid., p. 74.

« Là où notre langage nous laisse supposer un corps et où il n'y a pas de corps, là, souhaiterions-nous dire, il y a un *esprit*. »

WITTGENSTEIN,
Investigations philosophiques, § 36.

Les réflexions que nous proposons ici n'ont évidemment pas pour but d'apporter une contribution technique supplémentaire à un débat qui a suscité, en particulier depuis une vingtaine d'années, une littérature extrêmement abondante (dans l'introduction d'un recueil de textes caractéristiques compilé en 1964 [1], Anderson notait que plus de mille articles avaient été publiés depuis 1950 sur la question de savoir

(*) Un extrait de ce texte (l'introduction et les sections I et II) a paru dans Critique, n° 283 (décembre 1970).

1. Cf. A. R. Anderson (editor), *Minds and Machines*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 (désigné dorénavant par l'abréviation MM).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

si les machines sont ou non capables de « penser »). Elles sont motivées au contraire, d'une part par le désarroi du philosophe de formation traditionnelle contraint de suivre de l'extérieur une discussion dont il est pratiquement exclu (comme celui des universaux ou celui de l'explication de la notion d' « analyticité », le problème des rapports entre l'esprit et la machine se traite aujourd'hui dans une langue qui n'a rien à voir avec celle dont il a l'habitude d'user), d'autre part par l'intervention récente de certains linguistes sur un des grands problèmes philosophiques traditionnels, laquelle illustre de façon particulièrement significative le phénomène de la réhabilitation toujours un peu surprenante d'une position « métaphysique » plus ou moins honteuse lorsqu'elle devient la position « théorique » de rigueur dans une science.

Parmi les spécialistes, qui ne devraient en principe pas être en désaccord sur les *faits* présents ni même sur le futur immédiat, les uns continuent à considérer l'ordinateur comme une sorte de prolongement technique de la règle à calcul, alors que d'autres inclinent à lui attribuer déjà quelque chose qui ressemble fort à une pensée. Pour les premiers, les machines ne seront jamais autre chose que des êtres serviles, inintelligents et insensibles, foncièrement incapables de comprendre ou de ressentir quoi que ce soit, et même, en dépit de certaines apparences, de faire autre chose que ce pour quoi nous les avons conçus expressément ; pour d'autres, il est devenu tout à fait déraisonnable de nier qu'une machine puisse, au moins en théorie, être douée de personnalité, d'intelligence, d'invention, de conscience, éprouver du plaisir et de la douleur, avoir des sentiments, des émotions, des passions, etc. [2]. Quant à ceux qui insistent sur la nécessité de mettre des guillemets lorsqu'on applique des mots comme « pensée » ou « introspection » à la machine, ils rappellent simplement aux audacieux qui déjà auraient tendance à considérer certaines précautions comme superflues et désuètes, qu'après tout une analogie reste une analogie. Mais une simple analogie est quelque chose à quoi il est en pratique à peu près impossible de s'en tenir définitivement dans une confrontation comme celle-là.

2. Cf. la description de la machine « Aldous » par J.C. Lœhlin, *Les machines dotées de personnalité,* L'Informatique, n° 2 (mars 1970).

Les hésitations et les divergences des hommes de science devraient à coup sûr dissuader le philosophe d'intervenir, en tant que tel, dans la discussion d'une question qui est tantôt résolue, de façon ordinairement peu convaincante, dans un sens ou dans l'autre, tantôt considérée comme inexistante, et tantôt décrétée insoluble. Mais elles pourraient être, par ailleurs, justement l'indice de l'existence d'un problème philosophique caractéristique, dont la solution dépend beaucoup moins d'un supplément d'information que, pour parler comme Wittgenstein, de la remémoration de certains faits familiers et d'un assemblage correct des éléments actuellement en notre possession.

Les travaux de Chomsky peuvent être considérés, du point de vue philosophique, comme une sorte de critique (au sens kantien du mot) des productions intellectuelles (i. e. linguistiques) proprement machinales. Bien qu'ils constituent en un certain sens une attaque décisive contre l'optimisme naïf suscité chez certains théoriciens du langage par les performances prometteuses des machines électroniques, ils ne sont cependant censés apporter aucun argument contraignant en faveur du mentalisme traditionnel (dualiste), mais entendent démontrer simplement que la linguistique structurale d'inspiration saussurienne et la psycholinguistique behavioriste ont eu le tort de s'interdire certaines hypothèses fécondes dont il n'est pas nécessaire de supposer *a priori* qu'elles ne sauraient en fin de compte s'intégrer à une explication *physique* des phénomènes linguistiques [3]. Alors que le mentalisme cartésien fait de l'esprit une seconde substance, le mentalisme méthodologique (et même à certains égards purement « terminologique ») de Chomsky ne le considère que comme une sorte de puissance occulte dont le mode d'existence et les modalités d'action nous échappent pour le présent et sur la nature de laquelle nous ne pouvons que spéculer indirectement à partir de ses effets privilégiés : les performances linguistiques du sujet humain. C'est l' « *hypotheses non fingo* » de la linguistique transformationnelle ; et s'il est vrai que sa *virtus locutiva* (la « compétence linguistique ») évoque pour certains fâcheusement la *virtus*

3. Cf. N. Chomsky, *Language and Mind,* Harcourt, Brace & World, 1968, pp. 83-84 (abrégé LM). Cet ouvrage a été traduit en français sous le titre « Le langage et la pensée », Payot, 1970.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dormitiva scolastique, c'est en réalité plutôt à la *virtus attractiva* de Newton que ses partisans la comparent (cf. LM, p. 7), c'est-à-dire à une notion que son obscurité intrinsèque ne pouvait empêcher d'être reçue finalement comme un principe explicatif indispensable et évident.

La théorie « rationaliste » défendue par Chomsky et certains de ses disciples implique sans doute bien, dans une perspective effectivement tout à fait traditionnelle, que « la structure du langage peut réellement servir comme « miroir de l'esprit » à la fois dans ses aspects particuliers et dans ses aspects universels » (*ibid.*, p. 67), en d'autres termes que l'étude des processus linguistiques observables est susceptible et, pour tout dire, seule susceptible de jeter quelque lumière sur la structure mentale sous-jacente qu'ils obligent à postuler. Mais cela n'entraîne en principe aucune hypostase métaphysique de l'univers intérieur des « pensées », parce qu'on continue à admettre qu'il n'y a probablement pas de processus « mentaux » autonomes, mais seulement des aspects mal connus de processus neurophysiologiques [4], et que, si Chomsky ne s'était pas employé aussi efficacement à creuser entre ses adversaires et lui un abîme théorique infranchissable, on pourrait être tenté de lui attribuer simplement l'ambition de montrer que les mécanismes (au sens strict du mot) qui rendent possible l'activité linguistique dans un système physique sont infiniment plus complexes qu'on ne l'avait généralement soupçonné jusqu'à une époque récente.

Ce néo-cartésianisme « scientifique », qui postule un esprit en réservant la question de savoir s'il relève en fin de compte d'une *res cogitans* ou au contraire simplement de certaines propriétés encore mal connues ou inconnues de la *res extensa,* attire à nouveau l'attention sur un des aspects les plus caractéristiques d'une problématique que, simultanément, elle remet en honneur et récuse : celle des relations entre l'esprit et le corps ou entre l'esprit et la matière. Cette « problématique » est en réalité plutôt le lieu d'une insatisfaction diffuse et tenace que nous cherchons vainement depuis fort longtemps à transformer en une question véri-

4. Cf., par exemple, J. J. KATZ : « ... La référence à des états mentaux est construite comme une référence à des états cérébraux. » (*Mentalism in Linguistics,* p. 129).

table. La difficulté n'est pas ici de trouver une réponse, mais bien de formuler un problème précis à propos duquel on puisse se mettre d'accord, non seulement sur ce qu'il y aurait lieu éventuellement de considérer comme une réponse, mais encore sur le fait qu'une réponse de ce type pourrait mettre fin à notre perplexité. Il est clair que Turing, dans l'article désormais classique reproduit par Anderson [5], pose et, dans une certaine mesure, résout un certain problème. Mais il est facile de lui objecter, comme le fait par exemple Keith Gunderson [6], que ce n'est pas *le* problème. Les auteurs qui fournissent des réponses ne les obtiennent en général que grâce à une *réduction* appropriée de la question, et c'est la réduction elle-même qui devient alors le problème.

Nous pouvons considérer qu'une solution du problème de la distinction entre les expressions *catégorématiques* et les expressions *syncatégorématiques* constitue un remède relativement efficace à l'insatisfaction déjà ressentie par Platon en présence de l' « existence » d'objets qui sont et d'objets qui ne sont pas. Mais nous ne disposons malheureusement de rien d'équivalent en ce qui concerne le puzzle discuté sous le nom de *mind-body problem* [7]. Dans un article consacré à la question des implications philosophiques du théorème de Löwenheim-Skolem [8], Myhill distinguait deux catégories de questions, les questions *formelles* et les questions *informelles.* Une question peut être considérée comme formelle lorsqu'est donnée en même temps qu'elle la forme de la réponse : le critère de l'acceptabilité de la réponse est connu et reconnu indépendamment de la réponse elle-même. L'exemple le plus parfait d'un problème de ce genre est évidemment la question de la vérité ou de la fausseté d'une proposition mathématique dans un système donné. Une question informelle est une question telle que la forme de la réponse n'est connue ni par celui qui la pose ni par celui qui en propose la solution, indépendamment de cette solution elle-même. Comme le remarque Myhill, toute question concernant les propriétés

5. *Computing Machinery and Intelligence,* Mind, vol. LIX, n° 236 (1950) ; MM, pp. 4-30.
6. Cf. *The Imitation Game,* MM, pp. 60-71.
7. Cf. N. L. Wilson, *The Concept of Language,* p. 8.
8. Cf. J. R. Myhill, *On the Ontological Significance of the Löwenheim-Skolem Theorem,* in *Academic Freedom, Logic and Religion,* ed. M. White, 1951 ; reproduit dans Copi and Gould (eds), *Contemporary Readings in Logical Theory,* pp. 40-51.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

générales du formalisme doit elle-même être informelle (la métamathématique l'est en dernière analyse nécessairement) ; mais il y a lieu en outre de caractériser une question informelle comme *objective* ou *subjective* selon qu'une concordance est ou non réalisée sur l'aptitude de la réponse à apaiser l'inquiétude intellectuelle qui est à l'origine de l'interrogation.

Les questions philosophiques peuvent être considérées comme des questions informelles plus ou moins objectives selon les cas. Non seulement la forme de la réponse doit être inventée en même temps que la matière dans chaque cas singulier, mais il n'y a pratiquement jamais accord complet sur le succès des thérapeutiques proposées. Le problème des rapports entre l'esprit d'une part, le corps, le cerveau ou la machine d'autre part, correspond à un ensemble de questions aussi informelles et aussi subjectives qu'il est possible. Il a fait couler tant d'encre et finalement si peu progressé, en dépit d'éléments apparemment tout à fait nouveaux apportés depuis quelques décennies par les progrès spectaculaires des machines « pensantes », que l'on peut être tenté de considérer en fin de compte, comme le fait par exemple Putnam [9], qu'il ne s'agit pas du tout d'un problème, du moins pas d'un problème théorique. Au point où nous en sommes, il y a lieu en effet de se demander si aucun *fait* nouveau pourra jamais fournir une contribution décisive à sa solution et si Putnam n'a pas raison de suggérer que nous sommes en présence d'une série de questions et de perplexités « de nature entièrement linguistique et logique » (MM, p. 72) et que le prétendu « problème » qu'on prétend en faire surgir est en réalité « exactement aussi vide et exactement aussi verbal » (p. 96) qu'elles.

S'agit-il réellement d'une pure et simple question de mots ? Ou au contraire d'une ignorance pénible que nous avons des chances de combler un jour ? Evoquer à propos de la linguistique « cartésienne » le *mind-body problem* est en un sens assez abusif, parce que la réponse lui est, en dépit de la paternité lointaine qu'elle revendique, dans une très large mesure indifférente. Mais le pathos implicitement

9. Cf. *Minds and Machines*, in *Dimensions of Mind : A Symposium*, Sidney Hook, ed. (New York University Press, 1960) ; reproduit dans MM, pp. 72-97.

éthique avec lequel son créateur invoque, contre l'ennemi behavioriste, les pouvoirs de l'esprit et l'*essence* de l'homme est à première vue difficile à concilier avec l'idée qu'il pourrait ne s'agir après tout que de se donner d'emblée des concepts théoriques suffisamment abstraits pour la description d'une machine incomparablement plus compliquée que d'autres.

I. La mécanisation de l'intelligence et l'intellectualisation de la machine

« — Calculer sans calculateur, dit le président avec impatience, est une contradiction flagrante.
— Le calcul, répliqua le sénateur, n'est au fond qu'un système de traitement de données. Une machine peut s'en charger, mais aussi le cerveau humain. J'aimerais vous en donner un exemple. »

Isaac Asimov,
« Le sentiment de puissance », *L'informatique*, n° 4 (mai 1970), p. 65.

« Pour peu que la machine ait battu l'homme qui l'a programmée au jeu de dames, elle rivalisera sans doute en un certain sens avec l'intelligence humaine dans un rayon d'action limité. J'ai dans l'idée que, pour une action rapide dans un champ limité, la machine peut être rendue supérieure à l'homme. Pour des jugements d'un type logique supérieur, pour des idées vagues et pour un nombre considérable d'autres choses, la machine est très loin de rivaliser avec le cerveau. Je pense qu'il y aura toujours entre les deux une frontière mouvante, mais je n'ose pas m'aventurer à dire où elle passera. »

Norbert Wiener,
cf. *Computers and the World of the Future*, ed. by M. Greenberger, Cambridge, Mass., 1962, p. 33.

Les textes rassemblés par Anderson dans *Minds and Machines* ne suggèrent évidemment rien qui ressemble à une « solution », mais constituent, dans leur présentation volontairement dialectique, un dialogue extrêmement éclairant sur la nature de la question elle-même. On peut en extraire, avant d'y regarder dans le détail, les quatre remarques générales suivantes :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1) Les défenseurs de la spécificité *absolue* de l'esprit et les partisans du mécanisme universel [10] occupent des positions tout à fait dissymétriques. Les seconds sont sommés de fournir une preuve directe : les machines peuvent en théorie simuler *toutes* les activités réputées spirituelles, de sorte que nous n'avons aucune raison contraignante de faire intervenir au principe de celles-ci une causalité autre que mécanique. Les premiers peuvent se contenter à chaque fois d'une preuve apagogique : il y a des performances intellectuelles (pas nécessairement extraordinaires) dont on a le « sentiment » ou l' « intuition » (ces mots reviennent malheureusement de façon très fréquente dans les discussions de spécialistes) qu'elles ne seront jamais à la portée d'une machine, aussi perfectionnée qu'elle soit. Assurément, les machines font toutes sortes de choses étonnantes, mais font-elles aussi *cela ?* Ou encore : elles font cela, *et quoi encore ?* (Cf. MM, p. 69.) Ceux qui croient pouvoir affirmer l'irréductibilité définitive de l'intelligence humaine par rapport à celle des machines tirent évidemment parti du fait que la pensée ne s'exprime adéquatement dans aucun *exemple* d'activité pensante, elle ne peut en toute rigueur être inférée d'aucune collection, aussi complète et aussi diversifiée que l'on voudra, de performances « intellectuelles », elle est au contraire une sorte de *point de vue* sous lequel nous acceptons ou refusons, selon les cas, de considérer lesdites performances. En d'autres termes, la question de savoir si X est ou non doué de pensée ne peut être transformée en une question concernant les capacités « mentales » de X, bien qu'elle ait évidemment quelque chose à voir avec des questions de ce type. La forme même de la question : « Les machines peuvent-elles penser ? » est susceptible de nous induire en erreur, parce que nous pouvons être tentés de la comparer à une question comme : « Les machines peuvent-elles calculer un million de décimales de π ? » Mais le point important est que, contrairement aux apparences, elle est en un sens aussi radicalement différente de questions comme : « Les machines peuvent-elles composer des symphonies ? » ou

10. Il s'agit évidemment d'un mécanisme tout à fait différent de ce qu'on désigne traditionnellement de ce nom, parce que les « machines » dont il est question dans le débat actuel sont, par rapport à celles auxquelles pouvaient songer Hobbes, Descartes ou La Mettrie, non pas seulement des objets plus complexes, mais des objets d'une tout autre nature.

« Les machines peuvent-elles avoir de l'humour ? », que de la précédente ; ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'il est indifférent pour une éventuelle réponse que les machines composent ou ne composent pas de symphonies, aient ou n'aient pas d'humour, etc.

2) Il ressort en particulier de cela que l'attribution de la pensée n'est jamais liée directement à l'aspect quantitatif de la performance, mais à ce qu'il faut bien appeler, faute de mieux, une certaine *qualité* de celle-ci. Ce qui est en cause n'est pas le *quot,* mais le *quomodo.* Il ne sert donc à rien d'accumuler en faveur de la thèse mécaniste les résultats merveilleux obtenus par les machines dans des domaines comme le calcul numérique, la démonstration mathématique, la traduction automatique, la création artistique ou le jeu d'échecs (leurs performances dans les trois derniers exercices étant d'ailleurs en fait, s'il faut en croire les spécialistes, tout à fait modestes). Nous savons depuis longtemps que les machines peuvent effectuer beaucoup plus sûrement et beaucoup plus rapidement que l'homme un certain nombre d'opérations « intellectuelles» compliquées, mais cela ne nous incite pas nécessairement à admettre qu'elles pensent, parce que ce qui importe ici est moins *ce qu'*elles font qu'*une certaine manière de* le faire.

3) Jusqu'à une époque relativement récente, on spéculait volontiers sur les limitations intrinsèques des machines en citant diverses choses que, de toute évidence, elles ne pourraient jamais faire, au risque de recevoir quelques années après le démenti le plus humiliant. On comprend beaucoup mieux aujourd'hui qu'une argumentation inductive fondée sur le comportement des machines actuelles, insistant par exemple sur leur caractère relativement spécialisé, les limites de leur mémoire, etc., est sans valeur réelle. Cela d'autant plus qu'en fait on sait depuis un certain temps déjà qu'il y a des choses relativement simples qu'une machine ne peut pas faire, non pas pour des raisons expérimentales, mais parce qu'il serait *logiquement contradictoire* qu'elle pût les faire. J. R. Lucas [11] est de ceux qui voient dans la découverte de Gödel une réfutation décisive du mécanisme : « Le

11. Cf. *Minds, Machines and Gödel,* Philosophy, vol. XXXVI (1961) ; MM, pp. 43-59.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théorème de Gödel s'applique nécessairement aux machines cybernétiques, parce qu'il appartient à l'essence de ce qui est une machine de devoir être une exemplification concrète d'un système formel. Il s'ensuit qu'étant donnée une machine quelconque qui est consistante et capable de faire de l'arithmétique simple, il y a une formule qu'elle est incapable de produire comme étant vraie — i. e., la formule est indémontrable-dans-le-système — mais dont nous pouvons nous rendre compte qu'elle est vraie. Il en résulte qu'aucune machine ne peut être un modèle complet ou adéquat de l'esprit, que les esprits sont par essence différents des machines. » (MM, p. 44.)

Un être conscient peut, remarque Lucas, répondre à des questions de type gödelien d'une façon qui lui appartient en propre, parce qu'il peut considérer à la fois lui-même et sa propre performance sans cesser pour autant d'être celui-là même qui a effectué la performance. Alors qu'une machine peut être mise en état de « considérer », si l'on peut dire, sa propre performance, mais devient de ce fait une *autre* machine. L'homme jouit d'un droit de regard, de critique et de décision global sur ses opérations personnelles dont la machine est intrinsèquement privée : par exemple, une machine ne peut, si elle est consistante, produire comme vraie une assertion de sa propre consistance, alors que l'être humain peut savoir qu'il est consistant, poser en principe qu'il l'est, regretter de ne l'être pas toujours, décider de l'être, etc. (cf. *ibid.*, p. 56).

Cette invocation d'une certaine « complétude » de l'homme comme système auto-réflexif, opposée à l'incomplétude nécessaire de *toute* machine singulière possible, est cependant loin d'être convaincante, parce que l'homme est évidemment sujet, par ailleurs, à des limitations qui peuvent sembler autrement graves (cf. Turing, *ibid.*, pp. 15-16). Si on laisse de côté la curieuse question de la « consistance » de l'être humain comme système informel, qu'il faut cependant bien finir par poser d'une manière ou d'une autre, il reste qu'étant donnée une machine quelconque susceptible de produire des vérités arithmétiques, un être humain peut construire une proposition arithmétique vraie qu'à moins d'être inconsistante elle n'engendrera jamais. « La formule gödelienne est, dit Lucas, le talon d'Achille de la machine cybernétique » (*ibid.*, p. 47). Elle permet à l'homme d'avoir le dernier mot

en face de n'importe quelle machine qui pourrait lui être opposée.

Cependant, ce talon d'Achille ne nous permet peut-être pas immédiatement d'infliger à notre adversaire mécanique une blessure mortelle. Comme le remarque D. Coder [12], un être humain pourrait avoir suffisamment d'intelligence et d'entraînement pour déduire des théorèmes dans une arithmétique formalisée, mais pas suffisamment pour comprendre le théorème de Gödel ; et, dans ce cas, une machine pourrait faire tout ce qu'il peut faire. Le théorème de Gödel prouverait donc tout au plus que *certains* esprits ne peuvent être assimilés à des machines. Or Lucas ne veut certainement pas dire que seul celui qui est susceptible de triompher explicitement de la machine au moyen de la formule gödelienne est assuré d'être fondamentalement différent d'une machine. D'un autre côté, l'incapacité dans laquelle nous pouvons nous trouver de déduire certaines propositions dans un système formel ou d'établir le théorème de Gödel, c'est-à-dire de faire aussi bien ou mieux, le cas échéant, qu'une machine, ne nous rabaisse nullement au rang de la machine, parce que, même si nous ne faisons rien de plus qu'appliquer un algorithme, c'est-à-dire une procédure mécanique ou tout au moins mécanisable, tout ce que nous faisons en l'appliquant ne fait pas nécessairement partie de l'application et notre comportement peut, de ce fait, rester intrinsèquement différent de celui d'une machine. En d'autres termes, même si le théorème de Gödel n'avait pas établi que les ressources de l'intelligence humaine ne peuvent être complètement formalisées, c'est-à-dire que nous pouvons faire en arithmétique des choses qu'aucune machine ne peut faire, nous ne serions pas obligés de supposer que ce que nous faisons en arithmétique est ce qu'une machine fait.

« Il est essentiel pour la thèse mécaniste, remarque Lucas, que le modèle mécanique de l'esprit opère conformément à des « principes mécaniques », c'est-à-dire que nous puissions comprendre l'opération du tout dans les termes des opérations de ses parties, et que l'opération de chaque partie ou

12. Cf. *Gödel's Theorem and Mechanism*, Philosophy, vol. XLIV (1969), pp. 234-237 ; également D. Lewis, *Lucas against Mechanism*, *ibid.*, pp. 231-233, et Lucas, *Mechanism : A Rejoinder*, *ibid.*, vol. XLV (1970), pp. 149-151.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien soit déterminée par son état initial et la construction de la machine, ou bien soit un choix au hasard parmi un nombre déterminé d'opérations déterminées. » (*Ibid.*, p. 58.) Mais précisément la possibilité, exclue par le théorème de Gödel, de construire un modèle mécanique complet de l'intelligence arithmétique ne constituerait pas encore une preuve du fait que les productions de l'intelligence arithmétique obéissent entièrement à des principes mécaniques. Le fait qu'à chaque étape de l'application de l'algorithme l'étape suivante soit déterminée par les instructions qui composent celui-ci ne signifie pas que tout ce qui se passe à l'étape suivante soit déterminé de façon (strictement) mécanique.

4) La proposition : « Les machines pensent », ressemble à une proposition que l'on peut d'ores et déjà ou, en tout cas, que l'on devrait pouvoir un jour considérer comme vraie ou fausse. Mais ceux qui ont abordé de près ce problème se sont généralement rendu compte qu'il s'agit en réalité d'une proposition dont la *signification* même doit être clarifiée. D'une part, il y a dans le comportement actuel des machines quelque chose qui fait que la question de savoir si elles pensent peut se poser à leur propos, alors qu'elle ne se pose pas le moins du monde dans le cas d'un grand nombre d'êtres animés ; quelque chose qui rend la comparaison avec l'animal rationnel acceptable et même, en un certain sens, inévitable. D'autre part, comme le souligne Wittgenstein (nous y reviendrons), lorsque nous attribuons des pensées ou des états de conscience à quelque chose de *très* différent de l'homme, l'incertitude ne porte pas sur les faits, connus ou inconnus, mais sur ce que nous pouvons vouloir dire exactement. Nous pourrions avoir envie de dire simplement qu'un robot est en colère lorsque, et seulement lorsque, il est dans l'état où nous sommes lorsque nous sommes en colère ; mais c'est à peu près comme si nous disions : « Tu sais bien ce que signifie « Il est cinq heures ici » ; dans ce cas tu sais également ce que signifie le fait qu'il est cinq heures au soleil. Cela signifie précisément qu'il est là-bas la même heure qu'ici lorsqu'il est cinq heures ici. » (*Investigations philosophiques,* § 350.) Le terme « pensée » et les termes apparentés sont-ils, lorsque nous les appliquons à la fois aux hommes et aux êtres mécaniques, univoques, équivoques ou analogiques ? L'univocité et l'équivocité ne peuvent en principe être constatées *directement,* parce que nous ne pouvons pas plus, en toute rigueur, reconnaître une différence qu'une identité entre ce qui se passe dans notre for interne et ce qui se passe dans celui de la machine. Quant à l'analogie, elle n'est de toute évidence, dans cette affaire, qu'une indication dont nous ne pouvons nous satisfaire que provisoirement (en attendant d'en savoir davantage, disons-nous).

La question : « Comment le savez-vous ? » est en un certain sens aussi incongrue à propos de l'énoncé : « Les machines ne pensent pas », qu'elle l'est à propos de l'énoncé : « Il n'y a pas de vert rouge ». Cela montre que nous nous heurtons ici à des *concepts* et non pas à des faits de nature, bien que la nature ait évidemment aussi son mot à dire en pareil cas (cf. Wittgenstein, *Zettel,* §§ 354-370). Si l'on est disposé à admettre avec Carnap que « le pouvoir assertif d'une proposition réside dans le fait qu'elle exclut certains états de choses [13] », on peut dire que le pouvoir assertif de la proposition : « Les machines ne pensent pas », n'est pour le moins pas clair, parce que nous ne pouvons pas préciser immédiatement ce qu'elle exclut en fait. Il ne s'agit ni d'une proposition d'expérience ni d'une proposition théorique empiriquement contrôlable, mais d'une de ces propositions *a priori* dont la négation n'a pas de sens clair, parce qu'elle ne fait pas partie pour l'instant des choses qui peuvent « se dire ».

Naturellement, le fait qu'aucune donnée empirique ne paraisse susceptible de la confirmer jusqu'à un degré satisfaisant ou au contraire de la falsifier définitivement, n'exclut nullement que l'évolution de nos connaissances et le progrès de nos techniques puissent nous amener à modifier considérablement notre attitude à son égard. L'impossibilité, non pas empirique, mais logique ou « grammaticale », de mettre une pensée dans la machine pourrait être levée dans un avenir relativement proche par une évolution de notre langage et de nos concepts, elle-même motivée, et non pas exactement « justifiée », par un développement de nos machines et une modification des rapports que nous entretenons avec elles. La phrase : « Les machines pensent », qui est pour l'instant sémantiquement *déviante,* au sens de Ziff [14], et peu intelli-

13. Cf. *Introduction to Semantics,* § 23.
14. Cf. *Semantic Analysis.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gible, pourrait être un jour normalement utilisée et comprise. La difficulté actuelle est de se mettre d'accord sur ce que signifie cette « possibilité » abstraite, dont nous ne pouvons en un certain sens rien dire de précis avant qu'elle se trouve réalisée.

L'affirmation : « Les machines ne pensent pas », met en évidence un des aspects importants de la *grammaire* du mot « penser ». Il ne faut pas perdre de vue, naturellement, que ni le concept de « pensée », ni même celui de « machine » ne sont des concepts aux contours bien définis et que l'énoncé précédent n'a pas pour but, par exemple, d'apporter une précision sur ce que c'est qu'une machine, mais plutôt d'établir une certaine relation entre deux ensembles à bords flous. On peut considérer en effet qu'il signifie à peu près ceci : de ce à quoi nous sommes disposés à appliquer le terme de « machine » nous ne disons pas que cela « pense » ; et de ce dont nous sommes tentés de dire que cela « pense » nous hésiterons à dire que c'est encore une « machine ». Comme le souligne Michael Scriven [15], si nous pouvions produire un jour un être synthétique dans lequel on observe : 1) les phénomènes caractéristiques de la vie ; 2) le comportement complexe et organisé qui est considéré en pratique dans le monde des vivants comme un indice suffisant de la conscience, nous estimerions qu'on ne peut lui appliquer correctement la dénomination de « machine » ; et, par conséquent, une « machine consciente » est une chose impossible *a priori* : un homme artificiel qui constituerait une reproduction suffisamment exacte de son modèle pour pouvoir être considéré comme doué de conscience ne pourrait plus être considéré comme une machine (cf. MM., p. 36). En d'autres termes, nous sommes confrontés aujourd'hui avec un problème théorique de frontière ; il n'est pas inconcevable que nous soyons confrontés un jour avec un problème pratique de *passage* de frontière. L'argument, utilisé quelquefois par les mécanistes, qui consiste à faire remarquer qu'à partir d'un certain degré d'organisation, des phénomènes d'émergence tout à fait surprenants pourraient se manifester dans le comportement de la machine, se détruit lui-même dans la mesure où l'on peut

15. Cf. *The Mechanical Concept of Mind,* Mind, vol. LXII, n° 246 (1953) ; MM, pp. 31-42. Précisons que la position de Scriven est aujourd'hui très différente de ce qu'elle était à l'époque de la première publication de cet article ; cf. Addendum (1963), MM, p. 42.

supposer que de telles machines finiraient par être exclues de la catégorie des machines (cf. Lucas, *op. cit.,* pp. 58-59). Autrement dit, la question de savoir si les machines pensent n'est pas la question de savoir si nous pouvons *créer* un être artificiel doué de pensée. Même si nous le pouvions un jour, il resterait vrai, selon Lucas, que le fonctionnement de l'esprit ne peut être expliqué en termes mécanistes. Il est possible, en effet, étant donnée une certaine définition de la machine, de parvenir à la conclusion qu'aucune machine ne peut représenter l'équivalent d'un esprit, parce qu'alors elle ne serait plus une machine. Il reste cependant à savoir si un résultat de ce genre peut constituer la solution du puzzle...

II. Les mots et les choses

« Un psychologue en vue a écrit cette phrase : « ... car l'animal ignore totalement le rire et le sourire. »
Cela m'encourage à raconter que j'ai vu une fois rire un cheval. Je pensais jusqu'ici que l'on pouvait affirmer cela tous les jours et je n'osais pas en faire une histoire ; mais s'il s'agit de quelque chose d'aussi précieux, je veux bien entrer dans les détails. »

Robert Musil,
Nachlass zu Lebzeiten,
Rowohlt Verlag, Hambourg, 1957, p. 20.

« Le sens d'un mot peut être étendu ou restreint ou modifié. Si l'on désire être compris, alors il ne faut pas aller trop loin : voilà tout. »

Paul Ziff,
The Feelings of Robots, Analysis, vol. XIX, n° 3 (1959) ; MM, pp. 98-103, cf. p. 99.

Entre un homme et un autre homme, il n'y a — d'un certain point de vue — pas de différences physiques ni comportementales significatives. Entre un homme et une créature mécanique suffisamment perfectionnée, il *pourrait* n'y avoir pas de différences comportementales significatives ; mais il y aura probablement des différences physiques considérables, encore que peut-être invisibles en surface. C'est pourquoi, remarque Scriven, la question (traditionnelle) de savoir si nous pouvons inférer du comportement d'autrui à l'existence d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience qui le dirige, est purement philosophique, alors que celle de savoir si nous pouvons faire une inférence analogue dans le cas d'un robot est également scientifique (cf. MM., p. 40). Le doute, dans le premier cas, est purement spéculatif, alors que, dans le second, il s'appuie sur des différences scientifiquement observables. Scriven insiste sur le fait que l'attribution de la vie est une des conditions nécessaires de l'attribution de la conscience et que le comportement « intelligent » n'est pas une condition suffisante pour l'attribution de la vie, parce que, de toute évidence, le comportement de certaines de nos machines est d'ores et déjà infiniment plus complexe, organisé et adapté que celui de bien des vivants inférieurs.

Pourtant, même si une calculatrice électronique pouvait être entièrement semblable dans sa construction à un cerveau humain, il resterait à noter que « le cerveau humain est un mécanisme physiologique, pas plus intelligent qu'un muscle » (MM., p. 37). Certes, le cerveau entre comme un élément indispensable dans la constitution d'un être intelligent, à la différence d'un muscle, mais « c'est la créature qui est intelligente, non le cerveau : les gens ont de bons cerveaux ou des cerveaux médiocres, mais jamais des cerveaux intelligents : ce sont eux qui sont intelligents » (*ibid.*). Cela signifie, semble-t-il, que, pour Scriven, ce n'est pas l'organisme qui pense, mais seulement ce que nous appelons l'individu ou la personnalité en tant qu'*opérateur* intelligent qui *utilise* un organisme et peut accessoirement utiliser des auxiliaires mécaniques allant de l'abaque ou la règle à calcul à l'ordinateur. Ce qui fait qu' « on ne peut pas plus dire qu'une calculatrice est intelligente que dire qu'un livre se souvient » (*ibid.*).

Si l'on s'en tient à l'aspect linguistique du problème, cela semble être un fait indéniable. Il faudrait que le sens des mots ait changé pour que nous acceptions de dire qu'une machine *est* intelligente ou qu'un livre se souvient. Pourtant les deux cas sont sensiblement différents, parce que nous avons des idées définitives sur les « performances » possibles des livres en général, mais pas sur celles des machines. En d'autres termes, pour que nous acceptions de dire, autrement que pour faire un effet de style, qu'un livre se souvient, il faudrait, semble-t-il, une innovation proprement linguistique sous la forme d'une stipulation expresse ou implicite,

alors que des modifications substantielles du contexte extralinguistique paraissent susceptibles de nous amener à considérer comme normal l'énoncé : « Certaines machines sont intelligentes ». Comme le fait remarquer Putnam, « il arrive constamment que des phrases qui antérieurement n' « avaient pas d'usage », qui étaient antérieurement « déviantes », acquièrent un usage — non pas parce que les mots acquièrent de *nouvelles* significations, mais parce que les anciennes significations, en tant qu'elles sont fixées par le noyau d'usages courants, *déterminent* un usage nouveau étant donné le nouveau contexte » (MM., p. 89).

Il est vrai qu'un disciple du second Wittgenstein sera tenté de dire qu'en acquérant un usage, la phrase a acquis une signification. Mais ce que veut dire Putnam, c'est précisément que celle-ci a été *acquise* et non pas *donnée* : il n'est pas nécessaire qu'aucun des mots qui y figurent ait reçu une signification nouvelle, il suffit qu'une modification appropriée du contexte ait donné naissance à un usage nouveau de la phrase par projection automatique à partir des significations traditionnelles des *mots* qui la composent. Ainsi en est-il, par exemple, de la phrase : « Il a fait le tour complet du monde », qui serait nécessairement déviante dans une culture qui ignorerait que la terre est ronde (cf. MM., p. 90), ou de la phrase : « Je vous parle depuis Londres », qui n'avait pas d'usage effectif avant que le téléphone n'introduise un type nouveau, pendant longtemps inimaginable, de communication orale.

D'une manière analogue on peut dire, selon Putnam : 1) que des phrases comme : « L'état mental ψ est identique avec l'état cérébral φ », sont actuellement déviantes ; 2) qu'elles pourraient cesser de l'être si un accroissement suffisant de nos connaissances concernant la nature physique et les causes physiques du comportement humain rendait possible une *identification théorique* de ce genre (cf. MM., p. 93 ; sur le « *est* » de l'*identification théorique,* cf. p. 91). Mais le statut de la phrase : « Les états mentaux sont des micro-états du cerveau », est différent, parce qu'elle ne mentionne aucune identification théorique particulière, mais suggère simplement que des identifications théoriques non spécifiées sont possibles. Il n'est, par conséquent, peut-être pas impossible de la considérer dès à présent comme une phrase française non déviante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La phrase : « Les machines pensent », est cependant encore d'un autre type, parce que d'un côté nous pouvons sans doute concevoir dans l'abstrait qu'elle acquière un jour automatiquement un usage normal du fait de circonstances nouvelles, telles que la constitution d'une théorie appropriée et la mise au point de techniques inédites, mais nous ne parvenons pas à concevoir ce que pourraient être ces circonstances, non pas exactement par manque d'imagination, mais parce que nous éprouvons une sorte de répugnance irrationnelle à dire que les machines pensent et que nous ne pouvons à proprement parler la fonder sur aucune impossibilité du type de celles qui peuvent normalement être remises en question ou même supprimées par des productions théoriques ou technologiques ultérieures. Il nous semble que, quoi que les machines puissent faire et quoi que la science puisse dire *légitimement* (sur la base de théories qu'il ne nous viendrait pas à l'esprit de contester) un jour, nous ne changerons pas d'avis sur ce point crucial. Nous observons donc à nouveau ici une différence significative entre une phrase comme : « Les machines se reproduisent elles-mêmes », qui était encore totalement déviante il y a seulement quelques décennies, et la phrase, actuellement déviante : « Les machines pensent ». Et c'est pourquoi nous devons admettre, bon gré mal gré, que : 1) le terme « pensée » est un terme dont la signification n'est pas réellement claire pour nous ; 2) tout se passe néanmoins comme si nous avions une idée tout à fait définitive des cas où il s'applique et de ceux où il ne s'applique pas ; 3) nous inclinons, en particulier, à considérer que sa signification devrait changer pour qu'il puisse jamais s'appliquer à une machine.

Scriven accorde apparemment une grande importance au fait que le cerveau ne pense pas, mais que nous pensons *avec* notre cerveau. Le cerveau ne pense pas, parce qu'il n'a que des états physiologiques, et *a fortiori* les machines ne pensent pas, parce qu'elles n'ont que des états mécaniques ou électriques : ni le premier, ni les secondes n'ont d'états « mentaux ». Si l'on entend par états « mentaux », au sens du mentalisme traditionnel, des événements non physiques qui se déroulent sur une sorte de théâtre intérieur accessible seulement par l'introspection, c'est en un certain sens évident et en un autre tout à fait étrange, puisque cela revient à peu près à dire qu'en effeuillant l'artichaut nous ne rencontrerons jamais rien qui ne soit une partie physique de l'artichaut.

Mais on peut imaginer un robot qui présenterait toutes les apparences extérieures de la vie et simulerait de façon assez exacte le comportement humain pour que nous n'ayons pas plus de raisons de lui refuser la pensée que nous n'en avons de la refuser aux autres hommes (Descartes, dans un passage célèbre de la seconde *Méditation,* nous invite en quelque sorte à faire l'expérience inverse). Le mot « imaginer » a son importance ici, car il n'est pas certain que nous ayons des raisons sérieuses (scientifiques) de redouter d'être un jour abusés ainsi complètement et longtemps par un anthropoïde mécanique. Ce qui est inquiétant, toutefois, dans une supposition comme celle-là, c'est que ce n'est pas la certitude directe, par essence impossible, de l'existence d'états mentaux dans notre homme artificiel qui nous conduirait à lui reconnaître la qualité d'être pensant, et ce n'est pas non plus la certitude directe de l'absence en lui de toute vie mentale qui nous autoriserait à la lui dénier.

Certes, une fois éclairés sur sa constitution mécanique, nous exprimerions probablement notre désillusion en nous écriant, par exemple : « Ainsi donc, pendant tout ce temps, contrairement à toutes les apparences, il n'a pas souffert, rêvé, aimé, etc. » C'est un peu, toutes proportions gardées, comme si nous entrions dans une pièce où se déroulent des conversations passionnées et apprenions, seulement au bout d'un certain temps, que l'on y joue une pièce de théâtre. « Ainsi, dirions-nous, tous ces sentiments qui s'exprimaient avec une ardeur si convaincante étaient en réalité purement *feints* ! » Mais que pourrions-nous dire d'un comédien qui jouerait *toujours* et de façon parfaite la comédie dans le décor naturel de l'existence ? Si une machine (considérée comme telle) s'avérait capable, non seulement de composer des sonnets ou des concertos, mais encore de répondre comme un poète ou un musicien à des questions concernant ses productions esthétiques (cf. sur ce point Turing, MM, pp. 17-18), quelle raison décisive aurions-nous encore de contester qu'elle soit douée de créativité et de sentiment artistiques ?

Il est important de remarquer ici que l'automate qui imite le comportement de l'homme est quelque chose que nous appréhendons *essentiellement* sous la catégorie du truquage, de la fraude et de la supercherie. Un procédé classique de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

truquage effectif a consisté pendant longtemps à dissimuler habilement une intervention de l'homme, dont on pouvait en fait quasiment postuler *a priori* l'existence et que toute l'astuce était alors de parvenir à dénoncer. Mais même et *a fortiori* si des paroles et des actions ayant la spontanéité, la pertinence et la diversité de celles de l'homme émanaient entièrement de l'automate, si celui-ci ne dépendait de son auteur que pour la construction et le déclenchement initial et ne requérait absolument aucune assistance ultérieure, la tromperie resterait entière et aurait, cette fois, quelque chose de proprement sacrilège : ce que fait le robot ne lui appartiendrait pas plus qu'auparavant, il n'y serait pas davantage « présent ».

Du moins est-ce ainsi que nous inclinons irrésistiblement à considérer les choses et c'est pourquoi l'éventualité suggérée à l'instant suscite en nous le sentiment de répulsion et de terreur décrit par un des personnages de *L'Automate* d'Hoffmann : « Déjà l'association d'un homme vivant avec des figures inertes imitant les mouvements et la forme de l'être humain a pour moi quelque chose de pénible, de sinistre et même d'épouvantable. Je ne puis m'empêcher de penser qu'il serait possible, au moyen d'un mécanisme caché à l'intérieur des automates, de faire danser avec art et agilité des machines à figure humaine, et qu'on pourrait associer à ces automates des hommes vivants qui exécuteraient avec eux des danses de toutes sortes, où l'on verrait le danseur en chair et en os saisir la danseuse de bois et tournoyer avec elle. Pourrais-tu supporter une minute ce spectacle sans être saisi d'horreur [16] ? »

L'idée nous vient tout à coup qu'un être pourrait, par exemple, *simuler* constitutionnellement et constamment la douleur comme nous sommes capables de le faire occasionnellement. Le mot « simuler » devrait en pareil cas être utilisé sans antithèse, à la différence de ce qui se passe dans son usage normal, et cette possibilité fait naître en nous une sensation de vertige et de panique. Il est cependant difficile de soutenir à la fois que l'expression « avoir mal » désigne, de façon ambiguë, chez nous une sensation récurrente et chez

16. Cf. *Les contes d'Hoffmann,* édition intégrale dirigée par Albert Béguin, Les Libraires associés, 1964, p. 769.

autrui un comportement récurrent [17], et que notre répugnance insurmontable à l'égard du simulateur mécanique parfait provient de ce que nous *savons* que, chez lui, aucune douleur réelle n'accompagne les manifestations comportementales de la douleur.

Il est impossible de ne pas faire intervenir à un moment ou à un autre, lorsqu'on discute ce genre de problème, la distinction que fait Wittgenstein entre les « critères » et les « symptômes ». La chute du baromètre est un « symptôme » de la pluie ; certaines sensations d'humidité et de froid ou telle et telle impression visuelle sont des « critères » de la pluie (cf. *Investigations philosophiques,* § 354). Un processus physiologique dans le cerveau ou le larynx peut être le *symptôme* de l'effectuation d'une certaine opération mentale ; il n'en est pas le *critère,* en ce sens que nous n'apprenons pas, par exemple, à utiliser l'expression « réciter pour soi-même silencieusement tel ou tel poème » en nous référant à un processus de ce genre (cf. *ibid.,* § 376). Quel est, se demande Wittgenstein, le critère qui permet de reconnaître qu'une représentation est rouge ? Pour moi, quand je l'ai, absolument rien. Pour moi, quand autrui l'a, « ce qu'il dit et fait » (§ 377). En d'autres termes, si nous disposions d'un « cérébroscope » tout à fait perfectionné, permettant d'observer dans le détail les mouvements du cerveau d'autrui ou, mieux encore, du nôtre propre, nous pourrions, dans un certain état de nos connaissances scientifiques, y observer des symptômes reconnus, mais non des critères, d'états de conscience divers. La détermination des symptômes est une affaire de science et d'expérience, celle des critères une affaire de définition ; l'apprentissage du langage se fonde sur l'indication des critères, et non des symptômes.

Ce qui étonne précisément dans le cas du vocabulaire des états mentaux, c'est la facilité relative avec laquelle il est appris et la pertinence avec laquelle il est utilisé dans la pratique linguistique courante, en dépit du fait que, par définition, nous n'accédons directement qu'à notre propre intériorité, celle d'autrui nous étant connue seulement, pense-t-on, par une sorte d' « inférence » que nous effectuons à partir

17. Selon une théorie quelquefois attribuée à tort (comme le souligne, par exemple, P. Geach dans *Mental Acts,* Routledge & Kegan Paul, London, 1957, p. 114) à Wittgenstein.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de son comportement linguistique et non-linguistique. Un dentiste est sans doute capable dans certains cas, à l'examen d'une dent malade, de dire qu'elle doit ou ne doit pas faire mal. Mais le point important est que notre apprentissage de l'expression : « Il a mal aux dents », ne fait pas intervenir directement des possibilités de ce genre.

Ni la présence des symptômes les plus caractéristiques, ni celle des critères n'éliminent à proprement parler la *possibilité* de mettre en doute l'existence du processus concerné. C'est pour avoir pris conscience de ce fait qu'un certain nombre de philosophes ont prétendu poser sérieusement la question de l'existence d'autrui comme être conscient. Cela revient simplement à constater qu'aucun ensemble d'énoncés décrivant des processus comportementaux ou physiologiques n'implique logiquement (et *a fortiori* n'est logiquement équivalent à) l'énoncé qui affirme l'existence d'un état de conscience corrélatif. Mais si la satisfaction des critères comportementaux linguistiques et non-linguistiques de l'état de souffrance, par exemple, laisse elle-même théoriquement la porte ouverte au doute, elle ne le fait pas de la même manière que l'occurrence des symptômes que nous pourrions éventuellement observer dans le cerveau : si nos critères sont clairement satisfaits, le doute n'a pas de *sens*, pas plus que n'en aurait le fait de demander à quelqu'un qui dit : « J'ai mal aux dents » sur quel critère il se fonde pour affirmer cela. Dans le cas de la souffrance d'autrui, comme le dit Wittgenstein, « le doute a une fin » (*ibid.*, p. 180) ; dans le cas de la nôtre, il n'a pas de point de départ.

Wittgenstein est, bien entendu, parfaitement conscient du fait que nos critères sont susceptibles de changer avec l'état de nos connaissances et de nos théories : « La fluctuation des définitions scientifiques : Ce qui vaut aujourd'hui comme concomitant expérimental du phénomène A, sera utilisé demain pour la définition de « A » ». (*Ibid.*, § 79.) Il reste que les critères que nous utilisons pour juger des états d'âme de notre vis-à-vis sont bel et bien certaines choses qu'il fait et dit, et que, dans certains cas, si l'on nous demande comment nous pouvons être sûrs qu'un tel souffre réellement, nous ne pourrons guère répondre finalement que : « Vous *voyez bien* qu'il souffre ! ».

En observant que nous décrivons d'un commun accord et sans aucune hésitation le comportement de nos semblables

comme étant celui d'être pensants ou spirituels, on n'avance évidemment aucune thèse métaphysique sur la nature de l'esprit, on essaie au contraire d'éliminer une très vieille question métaphysique en ramenant l'attention égarée du philosophe sur notre pratique linguistique et, pour parler le langage de Wittgenstein, nos « formes de vie ». Ce que veut dire en fin de compte ce dernier, c'est que le jeu de langage de la description comportementale et celui de l'attribution des états mentaux sont, comme celui des impressions sensorielles (*sense-data*) et celui des objets physiques, deux jeux de langage différents entre lesquels il n'y a pas de loi de correspondance simple (cf. *ibid.*, p.180). Si c'est l'absence d'une formule de réduction univoque qui fait naître les questions philosophiques sur ce qui fonde en dernière analyse notre utilisation du vocabulaire psychologique, nous sommes probablement victimes une fois de plus de l'illusion d'un langage idéal, logique, parfait, etc. (cf. *ibid.*, §§ 100-103).

Nous avons déjà posé implicitement la question de savoir si l'énoncé : « Les machines ne pensent pas », doit ou non être considéré comme analytique. Si cet énoncé était analytique, c'est-à-dire vrai en vertu de sa seule signification, il est exact qu'il ne pourrait devenir faux sans que le sens des mots qui y figurent ait changé. Scriven donne l'impression de le considérer de cette façon lorsqu'il rapproche l'expression « calculatrice intelligente » de l'expression « parent sans enfants » (cf. MM, p. 37), et affirme que « les facteurs qui contribuent à l'identification des machines sont également des facteurs qui les distinguent de la matière animée et *a fortiori* des êtres conscients » et qu' « inversement les facteurs qui nous amènent à utiliser l'adjectif « conscient » incluent, explicitement ou tacitement, la condition que l'objet de la description ne soit pas un dispositif mécanique » (*ibid.*, p. 38). Si l'énoncé : « Aucune machine ne pense », devait être comparé à l'énoncé : « Aucun parent n'est sans enfants », cela voudrait dire, soit que les attributs *machine* et *être pensant* s'excluent logiquement l'un l'autre, soit que l'expression « être non pensant » entre, d'une manière ou d'une autre, dans la *définition* du terme « machine ». Dans le premier cas, on devra, semble-t-il, en dernier recours invoquer un certain réalisme absolutiste des significations ou des propriétés ; dans le second, il faut admettre que l'énoncé en discussion est une convention linguistique essentiellement révisable

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(un « postulat de signification » au sens de Carnap, par exemple).

Nous avons suggéré qu'en réalité l'énoncé : « Les machines pensent » était plutôt un énoncé dénué de signification ou d'usage que la négation d'un énoncé analytique, c'est-à-dire un énoncé contradictoire. Dans le *Cahier bleu,* Wittgenstein compare la question : « Les machines pensent-elles ? », à la question : « Le nombre 3 a-t-il une couleur ? [18] ». Ceux qui craignent que l'attribution de la pensée à certaines machines n'entraîne comme conséquence à plus ou moins longue échéance la réduction de l'homme à un certain type de machine font apparemment le raisonnement suivant : les machines (par essence) ne pensent pas, l'homme (par essence) pense, donc l'homme (par essence) n'est pas une machine ; et ceux qui admettent que les machines sont susceptibles de penser doivent également admettre que l'homme est susceptible de n'être finalement rien de plus qu'une machine. Il est pourtant évident que la conclusion : « Les hommes sont des machines », ne suit nullement des deux prémisses : « Les hommes pensent » et « Les machines pensent ». Ce que l'on veut dire en réalité est simplement que, la pensée étant *ce qui* distingue fondamentalement l'homme de la machine, si nous admettons que les machines pensent, nous serons privés de la seule raison décisive que nous avons de ne pas assimiler l'homme à une machine.

La difficulté est précisément que la pensée, en tant que telle, ne peut à première vue servir de *critère* de distinction entre l'homme et les autres êtres vivants ou entre l'homme et les machines, parce qu'elle est elle-même reconnue à certains êtres et refusée à d'autres sur la base de certains critères comportementaux. Ce n'est pas parce que les vers de terre ne pensent pas que nous sommes fondés à dire qu'ils ne pensent pas, mais parce qu'ils ne parlent pas, n'écrivent pas, etc. Dans la lettre à Morus du 5 février 1649, Descartes avoue : « Bien que je tienne pour démontré qu'on ne peut prouver qu'il y a une pensée chez les bêtes, je ne crois pas cependant qu'on puisse démontrer qu'il n'y en a pas, parce que l'esprit humain ne pénètre pas leur cœur [19]. » Mais après

18. Cf. *The Blue and Brown Books,* p. 47 ; également *Investigations philosophiques,* §§ 359-360.
19. Cf. *Œuvres et Lettres,* Pléiade, p. 1319.

cela il ajoute que le langage est « le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps [20] ». Et il ne fait aucun doute qu'en pratique l'absence du seul signe certain de la pensée est considérée comme un indice certain de l'absence de la pensée [21].

Scriven présente ainsi ce qu'il appelle le paradoxe de la machine douée de conscience : d'un côté, il semble qu'il n'y ait rien dans la construction, les éléments constituants ou le comportement d'un être humain, qu'il soit par essence impossible à la science de reproduire et de synthétiser ; de l'autre, il semble qu'il y a des descriptions importantes et significatives du comportement humain qui ne peuvent jamais être appliquées proprement aux machines : « Nous avons le sentiment embarrassant que la base suffisante pour une description peut être reproduite, sans que pour autant la description puisse être à nouveau appliquée. » (MM. p. 35.) En d'autres termes, notre répugnance à admettre que les machines pensent ne se fonde pas à proprement parler sur notre intuition de l'impossibilité intrinsèque de processus conscients *dans* la machine, mais sur notre intuition de l'impossibilité d'appliquer à la machine certaines descriptions comportementales caractéristiques dont il n'est pourtant pas inconcevable que les conditions matérielles soient un jour recréées artificiellement. (Inversement il y a des descriptions applicables à une machine qui, bien qu'elles puissent se rapporter, chez lui, à des phénomènes réels et même, le cas échéant, scientifiquement caractérisables, sont, lorsqu'il s'agit de l'homme, tout à fait incongrues et à côté de la question, comme, par exemple, ces deux appréciations de « techniciens » sur Hamlet rapportées par E. E. Morison [22] : 1) Il avait trop de feed-back dans ses circuits ; 2) Il avait un rendement de 16 2/3 pour cent, puisqu'il avait une personne à tuer et qu'il en a tué six.)

Lorsque nous avons fait remarquer que les concepts « machine » et « être pensant » ne sont pas des concepts précis, nous n'avons naturellement pas voulu dire qu'ils étaient actuellement vagues, en ce sens que nous éprouverions d'ores et déjà des incertitudes dans leur application, mais plutôt qu'ils sont affectés de cette « possibilité de vague »

20. Cf. *ibid.,* p. 1320.
21. Les cas pathologiques étant naturellement réservés.
22. Cf. *Computers and the World of the Future,* p. 17.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que Waismann appelle *open texture* [23] et qui tient à l'impossibilité d'avoir dès à présent une idée claire de tous les cas dans lesquels le problème est susceptible de se poser. Autrement dit, ils sont (peut-être) assez précis pour qu'on puisse concevoir que l'énoncé « Les machines pensent » acquière un jour un usage uniquement du fait d'une transformation suffisante du contexte extérieur, et (certainement) assez « ouverts » pour qu'on puisse concevoir des cas limitrophes dans lesquels la réponse à la question posée serait, si on tient à la donner, une affaire de décision plutôt que de science ou de théorie.

Il n'est donc pas déraisonnable de supposer que nous avons affaire à la fois à un problème de technologie et à un problème de linguistique diachronique, le problème philosophique n'étant probablement rien de plus pour l'instant qu'un ensemble de conjectures et de spéculations sur les progrès possibles de notre technique et les changements possibles de notre usage linguistique, ces derniers pouvant résulter, pour une part, conjointement des premiers et de l'usage existant et, pour une autre, de « conventions » nouvelles.

En présence du fait, depuis un certain temps déjà indiscutable, que les machines accomplissent un grand nombre de tâches qui requièrent de la part de l'homme le travail de la pensée, on peut concevoir essentiellement deux attitudes opposées : l'une qui consiste à poser en principe que lorsqu'une créature artificielle s'avérera capable de simuler le *comportement* pensant (que veut dire exactement « simuler la pensée » ?) dans la plupart de ses aspects caractéristiques, lorsqu'elle satisfera les *critères* de la pensée jusqu'à un point où, s'agissant d'un être à forme humaine, le doute ne serait plus permis, aucune particularité de sa constitution ne nous empêchera de considérer qu'il s'agit d'un être pensant ; l'autre qui consiste à interpréter à chaque fois la reproduction par une machine d'une activité de pensée spécifique comme un indice du fait qu'il ne s'agit pas, contrairement à ce qu'on avait pu croire jusque-là, d'une activité de pensée proprement dite, c'est-à-dire à considérer l'expression d' « intelligence artificielle », aujourd'hui couramment utilisée par les spécialistes, comme une expression *métaphorique* renvoyant aux

23. Cf. *Verifiability*, in A. G. N. Flew (ed.), *Logic and Language*, First Series, B. Blackwell, Oxford, 1951, pp. 117-144.

nombreux aspects de l'intelligence humaine qui ont cessé, l'un après l'autre, d'apparaître comme spécifiquement humains, sans pour autant mettre en péril le monopole humain de l'intelligence.

Parler d' « intelligence artificielle » est précisément en un certain sens une précaution linguistique destinée à satisfaire l'exigence éthique fondamentale formulée par Norbert Wiener :« Rendez à l'homme ce qui est à l'homme et à l'ordinateur ce qui est à l'ordinateur [24]. » La conviction profonde de Wiener est, comme nous le verrons, que dans l'avenir immédiat les machines nous soulageront de plus en plus dans l'exécution d'un grand nombre de tâches traditionnellement considérées comme « intellectuelles », mais que, loin de nous dispenser du devoir d'être intelligents, elle le rendront au contraire à la fois plus impérieux et plus difficile à remplir [25].

En ce qui concerne l'aspect linguistique de la question, Turing conjecture qu' « à la fin du siècle l'usage des mots et l'opinion instruite dans son ensemble se seront tellement modifiés qu'on sera en mesure de parler de pensée dans le cas des machines sans s'attendre à être contredit » (MM, p. 14). Etant entendu qu'il s'agit d'une conjecture (toute différente de celle qui consiste à prédire ce que seront à cette date les performances des machines dans un exercice donné comme, par exemple, le « jeu d'imitation [26] » de Turing), il est clair que ce sont au moins autant les conditions particulières de l'apprentissage et de l'usage du mot « pensée » que les développements prévisibles de l'intelligence artificielle qui la rendent possible et éventuellement acceptable.

A propos du concept de « pensée », Wittgenstein fait remarquer : *a*) que ce concept nous vient du langage courant et que c'est l'usage plus ou moins confus du mot « pensée » dans ce langage (un usage sur lequel nous avons du mal à acquérir un point de vue « synoptique ») qui dirige initialement notre attention vers lui (cf. *Zettel*, § 113) ; *b*) que, bien que nous utilisions en général sans aucune difficulté particulière le mot « pensée », nous sommes aussi peu préparés qu'il est possible à en décrire l'usage. (Pourquoi, se demande

24. Cf. *God and Golem, Inc.*, A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion, Cambridge, Mass., 1964, p. 73 (abrégé GG).
25. Cf. *ibid.*, p. 69.
26. Cf. *infra*, p. 425.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein, le serions-nous ? A quoi servirait une telle description ?) (cf. *ibid.*, § 111) ; *c*) que le concept de « pensée » est un concept largement ramifié, applicable à une très grande diversité de *phénomènes* derrière lesquels il est vain et dangereux de rechercher *un* processus sous-jacent unique tel que, par exemple, une activité mentale qui, par définition, accompagnerait tous les actes « pensés » et ferait défaut dans le cas des actes « machinaux » (cf. *ibid.*, § 107) ; *d*) que l'usage du mot « pensée » s'apprend *dans des circonstances déterminées,* sans que toutefois on apprenne en même temps à décrire les circonstances de son usage. Si nous n'apprenons à attribuer ou refuser le qualificatif « pensant » qu'à l'homme, si son usage sert normalement dans notre langage à distinguer deux types de comportement humains, le comportement réfléchi et le comportement instinctif, par exemple, la question « Un poisson pense-t-il ? » ne fait pas partie des applications de notre langage, *elle ne se pose pas* (cf. *ibid.*, § 117). (Imaginons à ce propos une machine programmée de manière à simuler parfaitement l'exécution réfléchie d'une tâche, hésitant, commettant des erreurs, les corrigeant, effaçant et recommençant, accompagnant son travail de commentaires, de critiques et de comparaisons; ne pourrions-nous être tentés de dire qu'elle « pense », pas opposition à une machine qui utilise l'algorithme conduisant infailliblement à la solution par la voie directe ?)

La question : « Les robots peuvent-ils penser ? », n'est évidemment pas séparable de la question de savoir ce que seraient l'apprentissage et l'usage du mot « penser » dans une société où le robot serait devenu une sorte de simili-homme difficile à distinguer immédiatement de son modèle. Ceux qui pensent que, dans un futur relativement proche, nous appliquerons couramment aux machines les termes les plus caractéristiques de notre vocabulaire psychologique abandonnent sans doute encore à la science-fiction l'idée d'un peuple mécanique ayant son langage, ses concepts et ses théories et nous les imposant éventuellement. En d'autres termes, ils présupposent tacitement que, même si notre empire sur nos créatures mécaniques est, du point de vue technique, dès aujourd'hui menacé, la maîtrise théorique et linguistique de la situation nous reste acquise pour longtemps.

III. Le non-lieu de l'esprit

« Numquam vidi animam rationis participem in ulla alia nisi humana figura. »

CICÉRON,
De natura deorum, 1, 87.

« C'est seulement de l'homme vivant et de ce qui lui est semblable (se comporte de façon semblable à lui) que l'on peut dire qu'il a des sensations ; qu'il voit ; qu'il est aveugle ; qu'il entend ; qu'il est sourd ; qu'il est dans l'état de conscience ou d'inconscience. »

WITTGENSTEIN,
Investigations philosophiques, § 281.

« Si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre. »

WITTGENSTEIN,
ibid., p. 223.

Turing considère qu'une machine pourrait raisonnablement être dite « penser » si elle pouvait, dans certaines conditions prescrites, imiter un être humain en répondant à des questions suffisamment bien pour tromper un interrogateur humain pendant un laps de temps raisonnable. Cette suggestion a l'avantage de remplacer une question irrémédiablement vague par une question précise en proposant un test comportemental significatif ; mais elle a aussi, comme on l'a signalé, un inconvénient majeur : il est possible en principe de construire une machine avec un ensemble de réponses arbitrairement choisies à tous les stimuli d'entrée possibles. Une telle machine pourrait avoir toutes les propriétés comportementales imaginables, y compris celles qui découlent d'une certaine histoire individuelle humaine, mais aurait préalablement mémorisé toutes ses réponses et ne ferait en quelque sorte que consulter un « dictionnaire ». Munie d'un dictionnaire approprié, elle pourrait satisfaire le critère de Turing, mais certainement pas notre concept intuitif de la pensée [27].

Ce n'est cependant pas ce point que nous souhaitons

27. Cf. par exemple C. E. Shannon and J. McCarthy (eds.) *Automata Studies,* Princeton, 1956, Préface et *Some Uneconomical Robots* (James T. Culbertson), pp. 99-116.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aborder ici. Turing considère comme un des avantages du problème nouveau qu'il substitue à l'ancien le fait qu'il trace une ligne de démarcation assez nette entre les capacités physiques et les capacités intellectuelles d'un homme. A aucun moment les propriétés physiques de la machine, en tant qu'on pourrait être tenté de les comparer à celles de l'homme, n'entrent en ligne de compte, puisque l'interrogateur ne la voit pas, ne la touche pas et communique avec elle par l'imprimé. Même si la chose se révélait un jour possible, nous estimerions qu'il n'y aurait pas grand intérêt à essayer de rendre une « machine pensante » plus humaine en la construisant avec de la chair artificielle, précisément parce que ce ne sont pas ses capacités physiques qui sont en cause, mais les résultats qu'elle est susceptible d'obtenir dans une compétition proprement intellectuelle (cf. MM, p. 6).

La raison pour laquelle Turing estime que les tests proposés pour départager l'homme et la machine doivent séparer aussi rigoureusement qu'il est possible les capacités physiques et les capacités intellectuelles est assez évidente, c'est que l'on pourrait être amené à se poser à peu de chose près la curieuse question suivante : une reproduction artificielle d'un homme suffisamment exacte pour être un homme serait-elle un homme ? La question est en réalité simplement de savoir si deux catégories d'êtres qui peuvent, par ailleurs, présenter des différences considérables sont ou non susceptibles de faire toutes les deux des choses qui peuvent tomber sous un certain concept, malheureusement peu rigoureux. L'argument majeur en faveur de la position de Turing est le fait qu'il joue également en sens inverse : une conception mécaniste de l'homme ne saurait tirer aucun parti décisif de certaines analogies physiques caractéristiques qui existent entre l'homme et les machines actuelles du fait, par exemple, de la nature électrique des processus nerveux (cf. MM, p. 10), de leur caractère (partiellement) digital [28], etc.

Le fait que les calculatrices modernes les plus typiques fonctionnent électroniquement plutôt que mécaniquement,

28. Cf. sur ce point, par exemple, N. Wiener, *Cybernétique et société*, trad. française, pp. 78 sqq. ; J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven, 1958 ; Thomas A. Sebeok, *The Informational Model of Language : Analog and Digital Coding in Animal and Human Communication*, in P. L. Garvin (ed.), *Natural Language and the Computer*, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1963, pp. 47-64.

avec un système de représentation binaire plutôt qu'analogique, etc., n'a en réalité pas plus d'importance théorique que les matériaux et les techniques utilisés pour la « mémorisation ». La question que nous nous posons est celle de savoir si nous avons des raisons de croire qu'il pourrait exister un jour des êtres dont nous serions disposés à la fois à dire qu'ils sont des machines et qu'ils pensent, éprouvent des sentiments, etc. Et la possibilité de confondre momentanément avec un être pensant une machine qui reste invisible n'est pas du tout la possibilité de considérer et de traiter une machine comme un être pensant. L'impossibilité de distinguer d'un homme, dans certaines circonstances particulières, une machine qui se trouve derrière une cloison, n'est pas la possibilité de prendre une machine pour un homme. Ce dernier problème est évidemment très différent de celui que se pose Turing, mais c'est un problème bien réel : le terme « pensée » n'étant rapporté, dans l'usage normal, qu'à des êtres biologiques d'un certain type, est-ce que des restrictions sévères ne se trouvent pas automatiquement imposées à l'aspect extérieur et à la constitution physique de tout être auquel il serait susceptible de s'appliquer ?

Nous avons déjà rencontré la question de savoir si des propriétés comme la vie animale ou la forme humaine sont ou non des conditions *essentielles* pour l'attribution de la pensée. Pour Wittgenstein, « le corps *humain* et le comportement *humain* sont le *paradigme* auquel sont rapportées les attributions de conscience, de sensations, d'impressions en troisième personne [29] ». Il faut, pour que nous puissions *comprendre* un être, pour qu'il nous soit, comme nous disons « transparent », pour que nous puissions « nous retrouver en lui », « savoir ce qui se passe en lui » (cf. *Investigations philosophiques*, p. 223), toute une série d'éléments très divers et, en particulier, beaucoup plus que la simple compréhension de son langage. Certaines connexions normales peuvent être rompues sans que des descriptions applicables en principe à l'homme seul perdent toute pertinence et toute intelligibilité, mais pas trop : nous pouvons dire à la rigueur d'un cheval qu'il rit ou d'un chien qu'il est en colère, mais nous ne pouvons rien dire de semblable d'une chenille ou

29. N. Malcolm, *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, p. 89.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un escargot. (Les auteurs de bandes dessinées ou de dessins animés savent reproduire sur certaines faces animales stylisées, mais reconnaissables, un grand nombre d'expressions caractéristiques de l'homme.)

Une certaine ressemblance corporelle et comportementale avec l'homme est donc, semble-t-il, la condition indispensable de tout transfert analogique du terme « pensée » et des termes du même genre. Cela revient à dire que le corps humain est considéré en un certain sens comme le seul support physique adéquat de la pensée. Mais d'autre part, comme le faisait remarquer Scriven, il n'y a rien dans le corps qui puisse être considéré comme doué de pensée et d'intelligence : il n'y a que des instruments, dépourvus de pensée et d'intelligence, de la pensée et de l'intelligence.

Cependant le fait que ce n'est pas le cerveau humain qui pense, mais le sujet humain qui pense avec son cerveau a, contrairement aux apparences, son analogue dans la machine. Lorsque les choses auront suffisamment évolué pour que nous soyons amenés à nous interroger sérieusement sur la question de savoir si telle ou telle machine « pense », nous ne nous demanderons évidemment pas si sa machinerie pense, mais bel et bien si elle pense *avec* sa machinerie. On a quelquefois tendance à oublier que ce qu'on appelle aujourd'hui un « automate » est d'abord un objet mathématique abstrait qui doit être soigneusement distingué de ses diverses réalisations physiques concevables, pour lesquelles il représente un invariant théorique. Putnam a attiré l'attention sur le fait qu'à la différence qui existe, dans le cas de la psychologie humaine, entre une description (si possible) complètement physicaliste du comportement et une description plus abstraite en termes mentalistes, correspond, dans le cas de la machine de Turing, la différence entre la description logique du mathématicien et la description structurale de l'ingénieur. Les états *logiques* de la machine sont spécifiés au moyen des règles déterministiques (ou éventuellement probabilistiques) qui fixent leur ordre de succession et leurs relations avec ce qui est imprimé sur le ruban ; ses états *structuraux* dépendent d'un mode de réalisation physique particulier.

Le fait que (toutes différences naturellement réservées par ailleurs) les états mentaux de l'être humain soient à ses états physiques ce que les états logiques de la machine de Turing sont à ses états structuraux, amène Putnam à suggérer sur

un ton mi-plaisant mi-sérieux que tout argument dualiste en faveur de l'irréductibilité *absolue* des deux types de description dans le cas de l'homme est également applicable dans le cas de la machine. Ce qui veut dire que, si les deux problèmes d'identification théorique sont semblables dans tous leurs aspects logiques et méthodologiques, ou bien la découverte d'une différence irréductible est une découverte purement *verbale* et elle est aussi verbale dans un cas que dans l'autre, ou bien il s'agit d'une découverte métaphysique telle que celle de l'intervention d'une « âme » et, dans ce cas, il faudrait admettre que les machines de Turing, tout comme les êtres humains, ont des âmes (cf. MM, pp. 88, 97).

Ce problème est évidemment lié de façon directe à celui de la « localisation » de la pensée. Nous avons le sentiment qu'une machine est une entité dans laquelle il n'y a pas de place pour une pensée, celle-ci ne pouvant en quelque sorte y être « logée » nulle part. Mais on risque d'oublier que cela reste vrai même si l'activité de cette machine ne peut pas être décrite et prédite uniquement au moyen de lois physiques et fait intervenir des lois d'un autre type, comme celles qui gouvernent le comportement des organismes. La « machine » corporelle de l'être humain n'est pas en elle-même un réceptacle plus approprié de la pensée qu'une autre machine. Du moins est-ce ce que nous sommes forcés de conclure lorsque nous considérons les choses d'un certain point de vue : l'intelligence et la conscience ne peuvent être ailleurs que « dans » des organismes d'une certaine conformation et d'une certaine complexité, et cependant elles ne peuvent y être nulle part. Aucun dispositif physique ne « donne lieu », en tant que tel, à l'attribution d'états de conscience internes.

Lorsque nous disons d'un homme qu'il se parle à lui-même, la question de savoir *où* il le fait est dénuée de sens. Mais si l'on nous déclare que le fauteuil se dit en lui même : ..., nous aurons tendance à nous enquérir de l'endroit où se situe ce discours intérieur : dans quelle partie du fauteuil ? en dehors de lui, par exemple dans l'air autour de lui ? nulle part ? C'est, dit Wittgenstein, que nous voulons savoir *comment* le fauteuil est censé ressembler en pareil cas à un homme ; si, par exemple, la tête est à l'extrémité supérieure du dossier, etc. (cf. *Investigations philosophiques*, § 361).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Demandons-nous maintenant : « Est-ce qu'un *corps* humain peut avoir mal ? » On est enclin à dire : « Comment le corps peut-il avoir mal ? Le corps en lui-même est quelque chose de mort ; un corps n'est pas conscient ! » » (*The Blue and Brown Books,* p. 73.) L'origine du dualisme est à chercher dans le fait que notre langage semble nous interdire de considérer le corps matériel comme le sujet approprié de la douleur. Lorsqu'autrui a mal au bras, ce n'est pas son bras qui le montre ou le dit, ce n'est pas pour son bras ni même pour son corps que nous éprouvons de la compassion, ce n'est pas eux que nous réconfortons, etc. (cf. *Investigations philosophiques,* § 286)[30]. Cependant, « d'un autre côté nous pouvons parfaitement adopter l'expression « ce corps éprouve une douleur », et alors nous lui dirons, exactement comme nous le faisons d'habitude, d'aller chez le docteur, de se coucher, et même de se rappeler que la dernière fois qu'il a eu mal ses douleurs ont été l'affaire d'un jour » (*The Blue and Brown Books,* p. 73). Qu'est-ce qui nous autorise à considérer cette façon de s'exprimer comme « moins directe » que la façon normale ?

Aussi curieux que cela puisse paraître, nos descriptions de la machine au travail contiennent elles-mêmes bel et bien implicitement le germe du dualisme psycho-physique. En tant que dispositif physique, la machine n'est rien de plus, une fois construite et mise en marche, qu'un fait de nature relevant, comme tous les autres faits de nature, d'une explication causale[31]. Mais à côté de cela nous ne pouvons pas oublier qu'elle a été conçue par nous dans un but plus ou moins précis, qu'elle exerce des *fonctions* déterminées ; et, pour décrire adéquatement son comportement organisé et finalisé, nous avons besoin de recourir déjà très largement au vocabulaire des processus mentaux et des activités intelligentes : la machine « calcule », « démontre », « se souvient », « sait », « ignore », « cherche », « trouve », « se trompe », etc., et tout cela ne peut être rattaché directement à aucun des éléments qui composent sa machinerie ni même à

30. Sur ce point, cf. par exemple Pascal : « Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? est-ce la main ? est-ce le bras ? est-ce la chair ? est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel. » (*Œuvres complètes,* Bibliothèque de la Pléiade, p. 1181).

31. Cf. G. Canguilhem, *Machine et organisme,* in *La connaissance de la vie,* 2e éd., Vrin, 1965, p. 120.

leur assemblage. Ce qu'elle fait au second sens n'est pas ce qu'elle fait au premier, c'est-à-dire la simple succession des événements physiques qui s'y déroulent. Si nous nous sentons obligés de dire que ce n'est pas notre main, ni notre cerveau, ni notre corps qui jouent aux échecs, mais *nous,* nous devons admettre également en un certain sens que ce que fait la machine n'est pas ce que fait la machine.

IV. Un rêve de notre langage

> « Mais n'est-ce pas le fait que nous *voulons dire* quelque chose qui donne un sens à la phrase ? (Et une chose qui va naturellement avec cela est qu'on ne peut pas mettre d'intention de signification dans des suites de mots dépourvues de sens.) Et l'intention de signification est quelque chose qui réside dans la sphère mentale. Mais c'est également quelque chose de privé ! C'est le quelque chose insaisissable ; comparable seulement à la conscience elle-même.
>
> Comment pourrait-on trouver cela ridicule ! C'est en vérité, pour ainsi dire, un rêve de notre langage. »
>
> Wittgenstein,
> *Investigations philosophiques,* § 358.

> « ...Ce n'est pas assez que les corps rendent des sons, forment des voix, ou même articulent des paroles semblables à celles par lesquelles je dis ce que je pense, pour me persuader qu'ils pensent tout ce qu'ils semblent dire. »
>
> Géraud de Cordemoy,
> *Discours physique de la parole*
> 1666, Ed. du Seuil, 1968, p. 8.

Comme le remarque Putnam, d'un côté il est certainement impropre de dire qu'une machine utilise un langage ; de l'autre, « il est important de reconnaître que des performances de machine peuvent être totalement *analogues* au langage, à telle enseigne que la totalité de la théorie linguistique peut leur être appliquée. Si le lecteur désire vérifier cela, il peut parcourir d'un bout à l'autre et avec soin un ouvrage comme *Syntactic Structures* de Chomsky et noter qu'*à aucun endroit n'est utilisée la présupposition que le corpus des énonciations étudié par le linguiste a été produit par un organisme conscient.* Il peut alors se tourner vers un ouvrage qui a ouvert des voies dans le domaine de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sémantique empirique comme *Semantic Analysis* de Ziff et observer que la même chose est vraie pour la théorie *sémantique.* » (MM. p. 95.)

Si l'on tient compte du fait qu'un automate au sens moderne du terme (1) est d'abord une créature logico-mathématique, (2) est un dispositif conçu pour transformer des messages d'entrée en messages de sortie, c'est-à-dire pour transformer, non pas essentiellement de l'énergie (la description des phénomènes énergétiques en cause fait partie de la description structurale d'*une* réalisation physique donnée de l'automate), mais de l'information, c'est-à-dire du fait que l'étude des automates relève aujourd'hui de bien autre chose que de ce que Descartes appelait la « mécanique », en fait conjointement de la logique mathématique, de la théorie de l'information, du calcul des probabilités, de la thermodynamique, etc., on sera naturellement tenté de considérer le « cartésianisme » de Chomsky comme un élément artificiel et surimposé. Les cartésiens auxquels il se réfère s'appuyaient sur le phénomène de la « créativité linguistique » pour montrer que l'homme est tout autre chose qu'un automate et en particulier qu'il est radicalement différent du plus compliqué de tous les automates : l'animal. Chomsky se pose comme eux la question de l'essence de l'homme, mais à première vue essentiellement sous la forme suivante : quel genre d'automate (abstrait) doit être l'homme pour utiliser le langage comme il le fait [32] ? En particulier de quel type d'équipement préalable (inné) doit-il être pourvu pour pouvoir réaliser cette performance étonnante que représente l'acquisition extraordinairement aisée et rapide du langage, telle que nous l'observons chez l'enfant ?

32. Le behavioriste est défini assez souvent, dans la littérature philosophique, comme quelqu'un qui nie l'existence de processus mentaux. Nous devons nous avouer, pour notre part, radicalement incapable de comprendre ce que pourrait vouloir dire quelqu'un qui prétendrait sérieusement nier qu'il existe des processus mentaux. Wittgenstein, naturellement, ne le nie pas le moins du monde ; mais Ryle, contrairement à ce que l'on dit quelquefois, pas davantage : cf. *The Concept of Mind,* p. 23. Du point de vue de la théorie des automates, le behaviorisme se caractérise par la décision de traiter l'organisme comme une « boîte noire », c'est-à-dire de ne pas faire d'hypothèses sur ce qui s'y passe et de se contenter de rechercher une loi de corrélation entre des données d'entrée et des données de sortie sans jamais passer par des états internes. Dans un article récent, R. J. Nelson montre que le behaviorisme, ainsi compris, ne permet pas de traiter adéquatement le comportement *extérieur* observable. Un langage qui satisferait les critères behavioristes, c'est-à-dire rejetterait toute construction théorique irréductible, serait déjà trop faible pour décrire correctement les performances des automates et, par conséquent, celles des animaux dans la mesure où ceux-ci sont (au moins) des automates. Cf. *Behaviorism is False,* The Journal of Philosophy, n° 14, juillet 1969, pp. 417-452.

La maîtrise de la langue concernée peut être considérée comme consistant (entre autres choses) en la possession d'une grammaire générative de cette langue et l' « invention » d'une telle grammaire par l'enfant assimilée à un processus implicite complexe et mystérieux de construction d'une théorie abstraite à partir de données fragmentaires. Déplorant en quelque sorte la pusillanimité théorique de ses devanciers, Chomsky fait remarquer que le problème n'est pas de faire sur la structure de l'esprit une hypothèse suffisamment simple et élémentaire pour être « plausible », mais « de trouver une hypothèse sur la structure initiale suffisamment riche pour rendre compte du fait qu'une grammaire spécifique est construite par l'enfant, mais pas riche au point d'être falsifiée par la diversité de langue que nous connaissons » (LM, p. 74). Il faut attribuer en fait à l'esprit comme propriété intrinsèque la possession d'une théorie générale du langage correspondant à ce qui a été envisagé traditionnellement sous le nom de « grammaire universelle », c'est-à-dire un schéma inné caractérisant la classe des langues humaines potentielles (définissant l' « essence » du langage humain), des limitations innées relativement strictes devant être, de toute évidence, imposées aux hypothèses admissibles pour que la construction d'une théorie appropriée du langage particulier qui est en cause soit possible.

Etant donnée une description grammaticale présumée adéquate d'une langue naturelle quelconque, on peut en effet poser en principe qu'elle fournit une description de la « compétence » grammaticale de l'utilisateur idéal, c'est-à-dire en fin de compte que celui-ci disposait, antérieurement à l'apprentissage, des ressources nécessaires pour effectuer inconsciemment un travail de reconstruction hypothétique que le linguiste accomplit de façon concertée et systématique sur des données incomparablement plus complètes. Cette théorie du « petit linguiste dans la machine » n'est certainement pas aussi scandaleuse qu'on le considère quelquefois, parce qu'après tout il faut bien admettre que *ab esse ad posse valet consequentia,* c'est-à-dire en l'occurrence que celui qui sait faire quelque chose a dû, d'une manière ou d'une autre, pouvoir l'apprendre. Et il n'y a pas de raison, *a priori,* pour que les choses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compliquées et surprenantes que l'on sait faire aient été apprises par des moyens rudimentaires et triviaux. Il est clair que ce qui rend inacceptable à beaucoup une théorie de l'apprentissage à la Chomsky est essentiellement l'usage systématiquement ambigu d'expressions comme « rationalisme », « théorie », « principes *cognitifs* », « *concepts, idées* ou *vérités* innés » etc. Comme le souligne G. Harman dans son compte rendu de *Cartesian Linguistics* [33], « il est évident que si une personne est susceptible d'apprendre quoi que ce soit, il y a nécessairement des principes non-appris qui aident à rendre compte de l'apprentissage ; mais ce n'est pas du tout la même chose que de prétendre qu'une personne doit avoir une connaissance innée de la vérité de semblables principes ».

Sans doute Chomsky déplore-t-il, de façon quelque peu surprenante, que des réticences, d'ailleurs largement explicables, aient empêché que l'on tire du « postulat » cartésien de la *res cogitans* l'équivalent de ce qu'on a tiré du postulat newtonien de l'attraction, et ainsi retardé le développement d'une psychologie rationnelle scientifique (cf. LM, p. 7) ; et le lecteur n'est certainement pas complètement rassuré lorsqu'il apprend que, de toute façon, si nous disposons un jour d'une explication adéquate des phénomènes caractéristiques de l'esprit humain, ce sera une explication physique « pour une raison terminologique sans intérêt », à savoir que le concept d' « explication physique » aura été étendu de façon appropriée (cf. *ibid.*, p. 84).

Cependant, de toute évidence, la possibilité de construire une théorie à partir de données expérimentales limitées et incomplètes n'est pas quelque chose qui est intrinsèquement hors de portée d'une machine, s'il s'agit en fait simplement de sélectionner parmi un nombre limité de théories possibles celle qui est compatible avec les faits observés. De plus, l'apprentissage est pour l'essentiel indépendant de l'intelligence générale et même, dans une certaine mesure, de la conscience. Ce n'est donc pas à proprement parler dans cette direction qu'il faut chercher des arguments qui autorisent à soustraire définitivement l'esprit aux tentatives d'explication mécaniste.

33. Cf. The Philosophical Review, vol. 77 (1968) pp. 229-235 (voir pp. 234-235).

Ce n'est pas davantage en fait dans la variété potentiellement infinie du comportement linguistique humain, puisque, comme le remarquaient les cartésiens, le comportement animal possède une propriété analogue. Si le comportement humain est « créateur », c'est en un autre sens beaucoup plus fort et qui lui est propre : « ... l'utilisation normale du langage n'est pas seulement novatrice et potentiellement infinie en étendue, elle est également affranchie du contrôle de stimuli décelables, aussi bien externes qu'internes » (*ibid.*, p. 11). Curieusement Chomsky semble considérer le caractère illimité et l'indépendance par rapport aux stimuli externes et internes comme deux propriétés immédiatement reconnaissables de l'activité linguistique. Cependant, comme le fait remarquer Harman, on peut invoquer en faveur de l'infinité du langage deux choses extrêmement différentes : d'une part la *très grande* variété observable des réponses linguistiques appropriées à une situation particulière et aux diverses situations en général, d'autre part le fait que le langage contient un nombre littéralement *infini* de phrases puisque l'on peut théoriquement y construire des phrases d'une longueur arbitraire quelconque en appliquant des processus de composition récurrents à des phrases plus courtes, ce qui ne correspond certainement pas à une caractéristique réellement observable de l'utilisation normale du langage. Quant à la liberté par rapport au contrôle des stimuli externes et internes, il est remarquable que Chomsky parle tantôt de stimuli tout court, tantôt de stimuli « décelables » ou « identifiables ». Dans *Cartesian Linguistics* il est dit, entre autres choses, que le langage doit être considéré comme « dégagé du contrôle qu'exerceraient des stimuli externes ou des états physiologiques internes identifiables [34] », ou encore qu'il n'est pas « déterminé par l'association fixe des paroles à des stimuli externes ou à des états physiologiques (identifiables d'une quelconque manière non circulaire) [35] ». (Chomsky dit aussi « identifiables de façon indépendante ».)

Naturellement l' « association fixe avec » des stimuli et le simple « contrôle par » des stimuli ne signifient pas du tout la même chose, puisque nier la première revient à pren-

34. *Cartesian Linguistics*, A Chapter in the History of Rationalist Thought, New York, Harper & Row, 1966, p. 11.
35. *Ibid.*, p. 5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dre ses distances par rapport à toute espèce de behaviorisme skinnerien, alors que la négation du second constitue une thèse beaucoup plus lourde de conséquences et, en tout état de cause, fort discutable. Si le mot « identifiable » est destiné à attirer l'attention sur le fait que nous devons attendre d'en savoir plus dans le domaine de la psychologie et de la neurophysiologie pour donner un sens précis et scientifique à l'idée d'une dépendance du comportement linguistique par rapport à des stimuli externes et internes, son autonomie par rapport à eux peut être considérée en réalité comme un état de choses tout à fait provisoire qui a trait essentiellement à notre ignorance actuelle.

Il est probable que l'indépendance par rapport au contrôle des stimuli à laquelle songe Chomsky est une indépendance de fait, réelle et définitive. Mais on voit mal comment le comportement linguistique pourrait échapper en ce sens-là au contrôle par des états physiologiques internes, si cette autonomie constitutive n'était pas garantie en fin de compte par une forme plus ou moins dissimulée de dualisme cartésien. Ce qui semble précisément exclu par le fait qu'au bout du compte Chomsky ne croit pas devoir « nier que la méthode d'explication suggérée par La Mettrie puisse être en principe correcte » (*ibid.*, p. 81). Mais comme la méthode suggérée par La Mettrie est rigoureusement mécaniste, et qu'une explication mécaniste de l'utilisation du langage détruirait à coup sûr l'aspect créateur — au sens fort — de cette utilisation, il est assez difficile de savoir ce que Chomsky veut nous faire admettre exactement [36].

Dans *Language and Mind* nous sommes à nouveau avertis que « les propriétés d'être illimité et libre du contrôle des stimuli n'excèdent pas, en elles-mêmes, les limites de l'explication mécanique » (p. 11). Nous sommes donc confrontés sur ce point avec une double difficulté : (1) l'indépendance alléguée n'est certainement pas un « fait » observable, mais plutôt ce qu'on pourrait appeler une « impression », (2) elle n'est certainement pas aussi aisément compatible avec l'idée que les « mécanismes psychologiques » qui conditionnent l'utilisation du langage pourraient être réalisés en fait dans des mécanismes neurophysiologiques cérébraux. Quoi qu'il en

36. Cf. sur ce point Harman, *op. cit.*, pp. 230-231.

soit, aussi bien pour les cartésiens que, semble-t-il, pour Chomsky, l'élément décisif qui permet de distinguer radicalement l'homme d'un automate quelconque, aussi complexe qu'on voudra, est à chercher ailleurs : il réside dans la cohérence et l'adéquation à la situation qui caractérisent le comportement linguistique normal.

Lorsqu'on dit que « le lieu où se manifeste le plus clairement la différence essentielle entre l'homme et l'animal est le langage humain, en particulier la capacité qu'a l'homme de former de nouveaux énoncés qui expriment des pensées nouvelles et qui sont adaptés à des situations nouvelles » (*Cartesian Linguistics*, p. 3), ce sont, de toute évidence, les deux derniers traits caractéristiques qui doivent être considérés comme les plus importants. La « compétence linguistique », telle que la conçoit la linguistique transformationnelle, ne rend évidemment compte que de la *possibilité* de comprendre et de proférer une infinité de phrases nouvelles, elle ne prétend pas nous expliquer pourquoi nous utilisons effectivement une très grande variété de phrases pour exprimer une très grande variété d'idées et répondre de façon étonnamment appropriée à un très grand nombre de situations diverses. Ce n'est donc pas la compétence linguistique, mais l'*usage* qui est fait de cette compétence dans les circonstances concrètes de l'énonciation qui constitue la véritable différence entre l'homme et la machine.

En attirant l'attention sur une sorte de « stimulus-freedom » qui caractériserait le comportement linguistique ordinaire, Chomsky n'entend naturellement pas suggérer que celui-ci renferme un élément de choix au hasard. L'intervention d'un élément de ce type dans les productions verbales de l'être humain est au contraire, précisément, la marque de la sénilité ou de la folie. Une caractérisation complète et adéquate de l'acte linguistique normal impliquerait en réalité nécessairement que l'on tienne compte de deux choses : (1) l'ajustement remarquable de la performance verbale aux situations linguistiques et extra-linguistiques les plus variées exclut, de toute évidence, que le sujet parlant dispose simplement d'un système de réponses toutes prêtes, associées de façon rigide à des stimuli donnés, (2) la conduite linguistique normale du sujet dans les situations en question n'est certainement pas indépendante, au sens strict, du contrôle par des stimuli externes (par exemple les paroles entendues)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou internes, précisément parce qu'elle est une réponse adaptée, et non pas aléatoire. En d'autres termes, nous devons remarquer une fois de plus que rejeter une certaine forme de dépendance du comportement linguistique par rapport au conditionnement externe, en l'occurrence le schéma SR simpliste de la psychologie behavioriste est une chose ; affirmer sans restriction son indépendance par rapport à tout conditionnement de ce genre en est une autre.

Il est clair que la linguistique « cartésienne » croit devoir privilégier nettement une certaine fonction du langage humain qui correspond, selon elle, beaucoup plus que les autres, à son essence : sa fonction désintéressée d'instrument servant à la libre expression des pensées, par opposition à toute fonction plus ou moins utilitaire, telle que la fonction pratique de communication de l'information. Ce qui distingue en dernière analyse l'homme de l'animal et de la machine, c'est la possibilité de former et d'exprimer spontanément une quantité non-limitée d' « idées ». Le phénomène de la créativité linguistique que nous observons n'est donc que le reflet et la conséquence des possibilités créatrices infinies de la pensée. C'est l'occurrence d'une infinité d'idées dans son esprit qui donne au sujet linguistique l'*occasion* de former et d'utiliser effectivement une infinité de phrases de son langage. Et en ce sens on peut considérer que les véritables stimuli internes qui gouvernent son comportement verbal sont précisément ces occurrences mentales : les idées qui lui viennent « librement ».

C'est pour pouvoir servir de véhicule à une variété potentiellement infinie d'idées que la parole doit être libérée du contrôle par des stimuli physiques externes et internes. Cependant, d'un autre côté, la créativité mentale n'est pas plus que la créativité linguistique un phénomène dont on peut constater l'infinité au sens strict et les possibilités d'idéation ne jouissent probablement pas, par rapport aux possibilités de verbalisation, de la priorité et de l'autonomie que suggère la conception cartésienne de l'idée comme entité mentale. L'hostilité d'auteurs comme Bloomfield, Carnap ou Quine au mentalisme traditionnel découle essentiellement de leur conviction que le recours aux processus mentaux, en particulier à la traditionnelle idée d' « idée », est un expédient dangereux qui donne l'illusion d'avoir expliqué quelque chose là où l'on est en réalité simplement redevable d'une explication supplémentaire [37]. Le moins que l'on puisse dire est en effet que les vertus théoriques et heuristiques de la conception courante (à laquelle Chomsky nous invite apparemment à revenir), qui considère l'activité linguistique comme une opération destinée essentiellement à rendre publics certains événements de l'esprit, ne sont pas évidentes, surtout si l'on envisage de réconcilier en fin de compte cette façon de voir avec une explication mécaniste intégrale.

Si nous voulons observer des indices irrécusables de l'existence et de l'activité d'une âme intellectuelle dans le corps d'autrui, nous devons, selon Descartes et Cordemoy, considérer des actions qui n'ont aucun rapport direct avec une sollicitation précise de l'environnement ou une affection déterminée du corps. Les signes naturels du plaisir et de la douleur, des émotions et des passions pourraient en effet à la rigueur être reproduits par une machine à forme humaine dont aucun esprit ne dirigerait les mouvements. Mais une machine ne saurait à coup sûr nous imiter dans l'expression conventionnelle de la multitude des idées qui se succèdent librement en notre esprit. Elle ne saurait reproduire la diversité, la spontanéité et l'à-propos de la conduite, en particulier du comportement verbal, de l'homme, parce que, dans l'impossibilité de « composer » réellement des réponses nouvelles appropriées à des situations nouvelles, elle devrait être nantie au départ d'une quantité proprement inimaginable d'instructions et d'organes. Cet argument classique a naturellement perdu beaucoup de sa valeur depuis que les relations de l'automate avec l'environnement sont devenues incomparablement plus souples et son comportement d'une complexité qui l'apparente en fait d'ores et déjà beaucoup plus au « mental » qu'au physique.

Mais le paradoxe de la machine parlante consiste précisément dans le fait que, même si ses productions linguistiques pouvaient être aussi abondantes, novatrices, diversifiées et ajustées que celle d'un être humain normal, nous ne cesserions pas, croyons-nous, de considérer qu'elle « dit » des choses, mais ne *veut* rien dire, qu'elle n'*a* proprement rien à dire, c'est-à-dire pas d'*idées* à exprimer, etc. Il lui manquerait le quelque chose insaisissable et essentiel qu'évoque

37. Cf. par exemple Quine, *The Problem of Meaning in Linguistics*, in *From a Logical Point of View*, p. 60.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein. Mais si, pour reconnaître qu'elle pense, nous devions acquérir la certitude absolue qu'elle l'a, il faudrait, semble-t-il, admettre ou bien qu'en pareil cas nous aurions (à tort ou à raison) cette certitude, ou bien que nous en serions réduits à faire porter sur la machine une argumentation solipsiste traditionnellement utilisée pour mettre en question l'existence d'*autres* êtres pensants en général.

V. Le scarabée dans la boite, ou la division par les données du « sens interne »

> « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine. »
>
> Wittgenstein,
> *Investigations philosophiques*, p. 178.

Le problème de l'existence d' « autres esprits » naît de la nécessité de répondre à une question sceptique concernant les justifications que nous pouvons invoquer lorsque nous attribuons à autrui, sur la base de son comportement observable, des états et des processus mentaux analogues à ceux que nous connaissons, dans notre cas personnel, immédiatement par l'introspection. Une réponse classique consiste à fonder la connaissance inférentielle que nous avons de la vie mentale des autres personnes sur un certain type de raisonnement par analogie (éventuellement appuyé, comme c'est le cas chez Descartes, sur une garantie métaphysique particulière). A l'opposé, le behaviorisme soutient que cette connaissance n'est au fond ni inférentielle ni analogique : il propose d'identifier pour nous la douleur d'autrui avec l'expression corporelle de cette douleur et suggère que, lorsque nous disons qu'il a mal, nous voulons dire en fait simplement qu'il fait la grimace, pleure, pousse des cris, se tient le bras, etc.

On a donné le nom de behaviorisme *logique* (ou *analytique*), par opposition au behaviorisme *métaphysique*, qui parle le langage des faits et de la science, à une théorie qui se contente de dire que la signification des énoncés comportant des termes mentaux peut être analysée entièrement en termes d'énoncés décrivant des phénomènes comportementaux (éventuellement aussi des processus physiologiques) et

les circonstances de leur apparition. Selon une démarche inspirée du principe russellien du remplacement systématique des entités inférées par des constructions logiques, cette forme de behaviorisme accorde aux états et aux processus mentaux un statut qui est à peu près analogue à celui des objets physiques, par exemple, tout en observant une neutralité de principe sur la question ontologique [38] proprement dite. De même que les propositions formulées dans le langage physicaliste ordinaire peuvent faire l'objet d'une reconstruction purement formelle à partir d'énoncés protocolaires se référant uniquement à des données sensorielles, le vocabulaire des états psychologiques peut théoriquement être éliminé des énoncés qui ont trait au comportement d'autrui par la réduction de ceux-ci à des énoncés d'observation plus primitifs décrivant ce même comportement.

Le behaviorisme qui a été assez souvent attribué à Wittgenstein est un behaviorisme que l'on trouve quelquefois qualifié de « critériologique ». Il consiste à utiliser, pour caractériser les relations logiques particulières qui existent entre les énoncés portant sur le comportement observable et les énoncés qui mentionnent des états et des processus mentaux, la notion, cardinale chez Wittgenstein, de *critère*. L'auteur des *Investigations philosophiques* est ainsi supposé répondre à la question sceptique en invoquant simplement le langage de l'attribution des processus mentaux, que nous ne maîtrisons que dans la mesure où nous avons appris à établir certaines connexions conceptuelles entre les entités et les événements mentaux d'une part, et certaines formes caractéristiques de comportement d'autre part. Cette façon de voir pourrait en fait, en l'absence d'autres données, être interprétée soit comme une sorte de cartésianisme naïf, s'appuyant sur le fait qu'après tout le langage ordinaire est cartésien, soit comme une forme plus ou moins déguisée de behaviorisme.

Dans un texte récent, John W. Cook montre qu'en réalité, sur ce point-là comme sur beaucoup d'autres, Wittgenstein

38. La théorie dite « de l'identité » (Identity-Theory) rejette en un certain sens à la fois la neutralité ontologique et le réductionnisme, et choisit d'identifier (de façon *contingente*) les états mentaux avec des états hypothétiques du système nerveux central, ce qui a l'avantage de permettre aux processus psychiques d'intervenir effectivement dans une explication causale du comportement. Cf. *The Mind-Brain Identity Theory*, A Collection of Papers edited by C. V. Borst, Macmillan, London 1970.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'essaie pas d'ajouter sa propre réponse à la liste de celles qui ont déjà été données, mais récuse catégoriquement les termes mêmes de la question [39]. Le behaviorisme et l'argumentation par analogie, en tant qu'ils constituent deux réponses opposées à cette question tirent en effet leur origine et leur possibilité de la même source : une certaine conception philosophique, tout à fait étrange, artificielle et fabriquée du *corps,* que nous n'avons ni ne pouvons avoir en fait à aucun moment, pas même (et surtout pas) lorsque nous apprenons le langage. La question sceptique ne peut naître que si l'on considère préalablement comme établie une distinction conceptuelle entre un moi psychologique et un corps dépourvu de sentiment et de conscience, c'est-à-dire entre deux entités distinctes qu'il s'agit de mettre en rapport et que la notion wittgensteinienne de « critère » pourrait éventuellement servir à mettre en rapport. A l'origine du problème de l'existence d'autrui comme *alter ergo,* nous trouvons le schéma cartésien d'une décomposition, validée directement par les données de l'introspection, de notre nature humaine en une partie mentale et un résidu physique appelé « le corps », qui est en fait, si l'on y regarde de près, un artefact métaphysique pur et simple. « ... J'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue... », écrit Descartes dans la sixième *Méditation* (Pléiade, p. 324), et dans la première : « Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. » (*Ibid.,* p. 272.) Mais la possibilité de me considérer de cette manière implique l'existence d'un contraste approprié entre *moi,* comme sujet pensant, et *mon corps,* en tant que simple partie de la nature physique. Or le contraste n'existe en fait chez Descartes qu'en vertu de l'usage tout à fait extraordinaire qui est fait du mot « corps ».

Peut-être le philosophe dualiste est-il victime sur ce point d'une confusion du type suivant : puisque je peux supposer que je n'ai pas de mains, pas de pieds, etc., je peux supposer que je n'ai pas de corps ; de la même manière que, puisque

39. Cf. *Human Beings,* in P. Winch (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* pp. 117-151. Toute notre section V est directement inspirée de l'analyse de Cook.

je peux supposer que je n'ai pas de pourpoint, pas de chemise, etc., je peux supposer que je n'ai pas de vêtements du tout (cf. Cook, *op. cit.,* p. 124). Mais précisément il n'existe entre Descartes et son corps aucune distinction comparable à celle qui existe entre Descartes (ou son corps) et ses vêtements. Or c'est cette idée du corps en tant que reste physique qui subsiste de notre être lorsqu'on en a soustrait toutes les données immatérielles révélées par le sens interne, qui nous amène à considérer que lorsque nous avons devant nous une autre personne nous ne voyons en fait rien de plus qu'une entité matérielle qui ne constitue pas *a priori* un support plus approprié de la pensée ou de la douleur qu'un arbre ou une pierre. « Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps. » (*Méditation seconde, ibid.,* p. 276.)

Mais, dans ces conditions, « d'où nous vient *même seulement l'idée* : des êtres, des objets, pourraient éprouver quelque chose ? » (*Investigations philosophiques,* § 283) ; et, s'il n'y a aucune connexion essentielle entre la pensée et le corps (n'importe quel corps), qu'est-ce qui nous retient d'étendre l'argument par analogie à d'autres êtres que l'homme et ce qui lui ressemble ? Or nous devons considérer comme un des aspects essentiels de la « grammaire » du mot *douleur,* par exemple, que « c'est seulement de ce qui se conduit comme un homme que l'on peut dire que cela *a* des douleurs. Car on le dit nécessairement d'un corps ou, si vous voulez, d'une âme qu'un corps *a.* Et comment un corps peut-il *avoir* une âme ? » (*Ibid.*)

« Qu'est-ce qu'une âme, qu'est-ce que des douleurs ont à voir avec une pierre ? », nous demande Wittgenstein (*ibid.*). Qu'est-ce qu'elles ont à voir avec la nature corporelle et, en particulier, avec le corps d'autrui ? se demandait Descartes. Pour poser cette dernière question il a fallu supposer que la douleur faisait l'objet d'une identification intérieure privée et en déduire logiquement que nous n'avons jamais aucune raison absolument décisive de l'attribuer à autrui (ni à aucun être différent de nous), parce que nous ne pouvons pas nous appuyer sur le fait que l'être en question éprouve « la même sensation » que nous pour lui appliquer la des-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cription que nous nous appliquons à nous-même. Il faudrait pour cela en effet que nous disposions d'un critère de l'identité de la sensation, et il ne peut précisément s'agir d'autre chose que du critère de l'usage public correct du mot « douleur ». Nous devons donc supposer que les concepts d'âme, de pensée, d'émotion, de douleur, etc., ont été acquis dans l'apprentissage d'un langage commun et qu'ils ont été rattachés d'une manière essentielle à l'homme et à ce qui a forme humaine.

En nous suggérant de reconsidérer les choses de cette façon, Wittgenstein renvoie dos à dos le cartésien et le behavioriste qui, tous les deux, se demandent comment relier la pensée et la conscience à quelque chose qui a cessé en fait d'être un comportement *humain* pour se réduire à une simple succession d'événements naturels observables, à quelque chose que l'on peut décrire en termes d'états et de mouvements de la substance corporelle en général. Je ne puis pas plus me considérer *sérieusement,* même à titre provisoire, comme une conscience sans corps que je ne puis considérer l'autre comme un corps sans conscience. Sur ces deux points il n'y a pas de place pour un doute effectif parce qu'il n'y a pas non plus de place pour quelque chose comme un *savoir.* Le Descartes des *Méditations* est précisément quelqu'un qui voudrait « savoir » une bonne fois s'il a des mains et s'il y a d'autres êtres pensants. La réponse est la même dans les deux cas. Faisant sans doute allusion à la célèbre réfutation de l'idéalisme de Moore, Wittgenstein remarque : « Nul, sinon un philosophe, ne dirait « Je sais que j'ai deux mains » ; mais sans doute peut-on dire : « je ne suis pas en mesure de douter que j'aie deux mains ». » (*Zettel,* § 405.) Et, pour ce qui est de la question du « fondement » de notre « opinion » sur l'existence d'une pensée dans le corps d'autrui : « « Je crois qu'il n'est pas un automate » n'a, dit ainsi sans plus, encore aucun sens. Mon attitude à son égard est une attitude à l'égard d'une âme. Je n'ai pas l'*opinion* (die Meinung) qu'il a une âme. » (*Investigations philosophiques,* p. 178.)

Si nous disons à quelqu'un, d'un de nos amis rencontré dans des circonstances normales : « Il n'est pas un automate », quel genre d'information pouvons-nous bien lui communiquer ? C'est-à-dire : sur quel type de contraste souhaitons-nous attirer son attention ? (Nous pouvons vouloir

dire tout au plus que notre ami se conduit toujours comme un être humain et non pas également, dans certains cas, comme une machine.) Mais de quelle manière l'idée qu'autrui est quelque chose de différent d'une machine pourrait-elle faire l'objet d'une *connaissance* ou d'une *croyance ?* Elle est avant tout quelque chose qui s'exprime dans notre comportement, dans nos réactions à l'égard des autres hommes. Lorsque nous nous demandons si les autres personnes sont réellement des personnes, c'est-à-dire si elles ont des pensées, des sentiments, etc., il semble que nous envisagions clairement et distinctement qu'elles puissent être autre chose. Mais quoi ? Ce que veut dire Wittgenstein, c'est qu'en réalité nous n'envisageons rien de clair et de précis, qu'il n'y a pas de « par opposition à... ».

Je puis dire : « Je crois qu'il souffre », voulant dire par là, par exemple, que je suis convaincu qu'il ne simule pas. Mais je ne peux pas dire de même que je *crois* qu'il n'est pas un automate. « Etre sûr qu'autrui a mal, être dans le doute à ce sujet, etc., sont autant d'espèces naturelles instinctives de rapports avec les autres hommes, et notre langage est seulement un auxiliaire et une élaboration plus poussée de ce type de conduite. Notre jeu de langage est une élaboration du comportement primitif. (Car notre jeu de langage est un comportement.) (Instinct.). » (*Zettel,* § 545.) Mais être sûr qu'autrui n'est pas un automate ou avoir des doutes sur ce point est quelque chose qui ne correspond à aucune attitude réelle et n'a sa place dans aucun jeu de langage. Comme le remarque Cook, Wittgenstein suggère à plusieurs reprises que le jeu de langage de la douleur (et sans doute également d'autres) ont pris naissance à partir de certaines réponses primitives, de certaines réactions instinctives qui ont été systématiquement encouragées et développées dans l'apprentissage de la parole : « Il est utile ici de réfléchir au fait que c'est une manière primitive de réagir que de soigner, de traiter, la partie qui fait mal chez quelqu'un d'autre, et pas seulement celle qui fait mal chez soi-même — donc de prêter attention au comportement qui accompagne la douleur quand il s'agit d'autrui, comme également de *ne pas* y prêter attention lorsqu'il s'agit du sien propre. » (*Ibid.,* § 540.) « Que veut dire cependant ici le mot « primitif » ? Mais sans doute que cette manière de se comporter est *pré-linguistique :* qu'un jeu de langage repose *sur elle,*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elle est le prototype d'une manière de penser et non le résultat de la pensée. » (*Ibid.*, § 541.)

Cela montre à quel point sont éloignés de la réalité ceux qui cherchent à fonder sur une conviction *théorique* implicite ou explicite, philosophiquement formulable et discutable, les réflexes caractéristiques (intérêt, pitié, assistance, etc.) que nous avons en présence de celui qui souffre. Wittgenstein entend probablement combattre ici une certaine idée de l'apprentissage du langage qui suggère que celui-ci nous a enseigné, en quelque sorte *ex nihilo,* à nous comporter comme nous le faisons envers des « choses » ou des « corps » auxquels nous pouvons appliquer le vocabulaire de la douleur, en les distinguant pour nous d'autres « choses » ou d'autres « corps » auxquels il ne doit pas s'appliquer. En réalité, selon toute apparence, nous n'avons jamais été dans une situation qui ressemble de près ou de loin à celle qui est construite par Descartes.

Les remarques de Wittgenstein sur ce point sont à rattacher directement à ce qu'il dit, à la fin des *Investigations philosophiques* (pp. 193-214), de la relation entre « sehen » et « sehen *als* », voir quelque chose et voir quelque chose sous une certaine forme ou un certain aspect, voir quelque chose *dans* quelque chose (par exemple l'objet caché dans une devinette, diverses choses successives dans un dessin ambigu, un visage humain dans un arbre ou un rocher, etc.). L'expérience qui consiste à *voir* une personne donnée *comme* une machine est une expérience limite qui suppose données la maîtrise d'une certaine technique de variation systématique et des circonstances tout à fait particulières : « Voir un homme vivant comme un automate est analogue à voir une figure quelconque comme cas limite ou variation d'une autre, par exemple la croisée d'une fenêtre comme svastika. » (*Ibid.*, § 420.) De ce que Wittgenstein considère cette expérience comme fort peu naturelle et pratiquement impossible à faire dans le commerce humain normal, nous ne devons cependant pas conclure que, pour lui, nous sommes habitués depuis notre plus tendre enfance à *voir* nos semblables *comme* des êtres humains ; car cette dernière expérience est elle-même une expérience adulte assez curieuse, aussi peu habituelle et spontanée que l'autre : nous ne voyons pas les autres personnes comme des autres personnes (par opposition à quoi ?), nous les *traitons* comme telles.

Norman Malcolm rapporte que, dans un cours, Wittgenstein imaginait une tribu d'hommes qui considéreraient que leurs esclaves n'ont pas de sentiments, pas d'âmes, qu'ils sont des automates, en dépit du fait qu'ils ont des corps humains, un comportement et même, éventuellement, un langage identiques à ceux de leurs maîtres. « Wittgenstein se faisait fort d'essayer de donner un sens à cette idée. Lorsqu'un esclave se blesserait ou tomberait malade ou se plaindrait d'avoir mal, son maître essaierait de le guérir. Le maître le laisserait se reposer lorsqu'il serait fatigué, lui donnerait de la nourriture lorsqu'il aurait faim et soif, etc. En outre les maîtres appliqueraient aux esclaves nos distinctions usuelles entre les maladies authentiques et les maladies feintes. Dans ces conditions que pourrait-on vouloir dire en disant qu'ils auraient l'idée que leurs esclaves étaient des automates ? Eh bien, ils *regarderaient* leurs esclaves d'une façon particulière. Ils observeraient et commenteraient leurs mouvements *comme s'*ils étaient des machines (« Remarquez le mouvement uni de ses membres »). Ils les mettraient au rebut lorsqu'ils seraient usés et inutiles, comme des machines. Si un esclave recevait une blessure mortelle et se tordait et hurlait dans l'agonie, aucun maître ne détournerait les yeux sous l'effet de l'horreur ou n'empêcherait ses enfants d'observer la scène, pas plus qu'il ne le ferait si le plafond tombait sur une presse à imprimer. Nous avons là une différence d' « attitude » qui ne tient pas au fait de croire ou d'attendre des faits différents. » (*Op. cit.*, p. 90.)

Comment admettre cependant que cette différence de réaction ne se fonde pas en dernière analyse sur une chose que nous savons et qu'ils ignoreraient, *le fait que* derrière le comportement caractéristique de la douleur il y a la douleur elle-même, en tant que chose ressentie personnellement ? Ceux qui pensent qu'en dépit de ses dénégations, Wittgenstein met en question l'existence même d'actes mentaux, se réfèrent souvent à un passage célèbre et difficile à interpréter des *Investigations philosophiques,* la parabole du « scarabée dans la boîte » (§ 293) et lui font signifier que, dans le jeu de langage de la douleur, par exemple, la sensation éprouvée intervient comme un élément superfétatoire qui peut et doit être éliminé. Geach remarque à ce propos : « Il est utile d'observer la distinction que fait Frege entre le sens (Sinn) et la référence (Bedeutung) lorsqu'on formule

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la position de Wittgenstein ; ce que Wittgenstein voulait nier n'était pas la *référence* privée d'expressions psychologiques — e. g. le fait que « douleur » désigne (stands for) un type d'expérience qui peut être tout à fait « privé » — mais la possibilité de leur donner un *sens* privé — e. g. de donner son sens au mot « douleur » uniquement en prêtant attention à ses propres expériences de douleur, une opération qui serait privée et incontrôlable. L'idée que l'on donne un sens aux mots psychologiques de cette manière-là fait partie d'une théorie (l'*abstractionnisme,* comme je l'appellerai) que Wittgenstein a rejetée *in toto* et pas seulement en ce qui concerne les termes psychologiques. » (*Op. cit.,* pp. 3-4.)

Cependant, l'utilisation de la terminologie fregéenne est d'une certaine manière exclue par Wittgenstein lui-même, puisque ce qu'il dénonce, c'est précisément la tendance désastreuse que nous avons à construire la grammaire de l'expression de la sensation sur le modèle « objet et désignation ». Dans l'interprétation qui est courante depuis Descartes, la sensation est conçue comme un « quelque chose », un objet donné dans le sens interne, et dont des mots comme « douleur », « faim » ou « vertige » constituent les *noms*. Wittgenstein critique cette façon de voir en observant que, du point de vue « grammatical », la sensation « n'est pas un quelque chose, mais pas non plus un rien ! » (*Investigations philosophiques,* § 304). Ce que la parabole du scarabée dans la boîte a pour but de montrer, c'est « qu'un rien rendrait les mêmes services qu'un quelque chose sur quoi l'on ne peut rien énoncer » (*ibid.*). En d'autres termes, si l'on peut dire, le cartésien est nécessairement un behavioriste : car même (et surtout) s'il est vrai que la présence d'une sensation douloureuse accessible à l'intéressé seul, dans l'âme de l'autre, lorsqu'il se comporte d'une certaine façon caractéristique, fait l'objet, dans le cas général, d'une garantie métaphysique par la véracité divine, quel rôle effectif cette sensation pourrait-elle bien jouer dans le jeu de langage de la douleur ? Rigoureusement aucun !

Dans la boîte de chacun d'entre nous il y a quelque chose que nous appelons « scarabée ». Personne ne peut regarder dans la boîte d'autrui et chacun dit qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que pour avoir contemplé *son* scarabée. Dans ces conditions il se pourrait que nous ayons tous des choses différentes dans la boîte ou qu'une chose comme celle-là se

modifie continuellement. Alors, dit Wittgenstein, si le mot « scarabée » a cependant un usage chez nous, cela ne peut pas être celui de la désignation d'une chose. La chose dans la boîte ne fait pas partie du jeu de langage, pas même en tant qu'elle est un *quelque chose,* car la boîte pourrait aussi être vide. C'est-à-dire : si le mot douleur se réfère à un quelque chose du type du scarabée, on peut « simplifier » par ce quelque chose ; si la sensation est un quelque chose, elle est un rien ; par conséquent, si l'on ne veut pas risquer d'en faire un rien, il ne faut pas supposer qu'elle est un quelque chose.

Si nous nous représentons l'être humain comme composé d'un corps insensible [40] et d'un esprit doté de sensations qui sont des modifications d'une substance distincte de la substance étendue (Descartes) ou au contraire ont une existence indépendante qui ne requiert nullement le support d'un moi substantiel (Hume), nous nous privons de la possibilité de concevoir les sensations comme étant essentiellement des états intérieurs d'un organisme et comme ayant une expression naturelle dans le comportement des êtres vivants (cf. Cook, *op. cit.,* pp. 144-149). Mais c'est précisément, selon Wittgenstein, la seule façon « grammaticalement » correcte de les considérer. Les sensations ne sont pas des objets privés identifiés d'abord dans mon cas personnel singulier, que je généralise ensuite « de façon irresponsable » (cf. *Investigations philosophiques,* § 293). Il y a une connexion essentielle entre notre concept de douleur et les manifestations comportementales de la douleur, et cependant toute la différence possible entre la grammaire du mot « douleur » et la grammaire de l'expression « expression de la douleur », également entre le comportement de la douleur accompagné de douleur et le comportement de la douleur en l'absence de toute douleur (cf. *ibid.,* § 304). La reconnaissance d'une connexion essentielle n'est pas une préparation lointaine à la réduction simplificatrice opérée par le behaviorisme, parce qu'elle est, comme le note Cook, compatible en pratique

40. Cette façon de présenter les choses est évidemment, en ce qui concerne Descartes lui-même, à prendre avec certaines précautions, puisque, bien qu'il considère les animaux comme de simples automates naturels compliqués, il ne leur refuse ni la vie ni même la sensibilité, « dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel » (lettre à Morus, du 5 février 1649, *op. cit.,* p. 1320).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec diverses sortes d'exceptions et qu'elle ne propose rien de tel qu'une *identification* de la douleur avec les symptômes observables de la douleur.

Lorsque nous disons « X a mal », nous ne *décrivons* pas son comportement et pas davantage quelque chose qui se passe hors de notre vue dans son univers intérieur. L'intériorité d'autrui nous est, dit le philosophe, intrinsèquement inaccessible et interdite. Mais « celui que, pour une raison évidente, je vois se tordre dans la douleur, de lui je ne pense pas : ce qu'il ressent m'est tout de même caché » (*ibid.*, p. 223). Il suffit de considérer *ce que nous faisons et disons* dans des situations comme celle-là pour comprendre à quel point l'idée que notre connaissance de l'âme d'autrui comporte un élément inductif ou conjectural (cf. par exemple Malebranche) est extravagante.

VI. Machina ex deo

> « La nature, l'art par lequel Dieu a fait et gouverne le monde est imitée par l'*art* de l'homme, comme en bien d'autres choses, également en ceci qu'il peut faire un animal artificiel. Car, étant donné que la vie n'est rien de plus qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie principale à l'intérieur, pourquoi ne pouvons-nous pas dire que tous les *automates* (les machines qui se meuvent elles-mêmes par des ressorts et des rouages comme le fait une montre) ont une vie artificielle ? »
>
> Hobbes,
> *Leviathan*.

> « Nous pouvons difficilement expliquer pourquoi deux objets sont différents si nous comprenons l'un un peu et l'autre pas du tout. »
>
> John von Neumann,
> *Theory of Self-Reproducing Automata*,
> edited and completed by Arthur W. Burks,
> University of Illinois Press, Urbana, 1966, p. 70.

« S'il est dangereux d'affirmer une analogie en se fondant sur une évidence insuffisante, écrit Wiener, il est également dangereux d'en rejeter une sans avoir la preuve qu'elle est sans importance. L'honnêteté intellectuelle n'est pas la même chose que le refus d'assumer un risque intellectuel et le refus de prendre seulement en considération ce qui est nouveau et émotionnellement perturbant n'a pas de mérite éthique particulier. » (GG, p. 47.) Nous avons parfois le sentiment que « savoir » si les machines pensent ou si les hommes sont des machines signifierait pour nous avoir résolu un problème théorique qui nous intrigue, disposer d'un *renseignement* important, qui nous manque pour l'instant, sur les hommes et les machines. Ce que Wittgenstein veut nous montrer, semble-t-il, c'est que les choses ne se présentent pas du tout de cette façon : l'analogie entre l'homme et la machine ne s'introduit qu'avec l'abrogation du jeu de langage normal. Tant que nous n'avons pas suspendu celui-ci *intégralement*, la machine est quelque chose sur quoi la pensée ne peut mordre, n'a pas de « point d'attaque » (cf. *ibid.*, § 284).

Nous ne pouvons pas nous représenter réellement notre (éventuelle) certitude que les machines pensent sous la forme d'une conviction *théorique* : car être convaincu de façon purement théorique que les machines pensent ne serait pas être convaincu qu'elles pensent. Ou plus exactement : si nous devions attribuer *normalement* une pensée à certaines de nos machines, dire que nous sommes « convaincus » qu'elles pensent n'aurait pas plus de sens, dans l'usage ordinaire, que de dire que nous sommes « convaincus » qu'autrui est un être pensant. Les discussions que nous avons analysées dans les sections I et II s'efforcent apparemment d'évoquer une situation intermédiaire, celle qui correspondrait à un usage normal étendu ou modifié du mot « pensée » sans conséquences pratiques spectaculaires sur notre « forme de vie » (il n'est évidemment pas question ici des conditions matérielles et techniques de notre vie).

Au bout du chemin que nous sommes censés avoir à parcourir pour savoir si les machines sont ou non douées de pensée, le profane pressent de façon naïve la nécessité d'une décision *éthique* fondamentale : traiterons-nous en fin de compte les machines comme des hommes ou les hommes comme des machines ? *God and Golem, Inc.* de Wiener est un ouvrage consacré à certains aspects du conflit permanent entre la théorie, qui exige la continuité, c'est-à-dire les explorations hérétiques et les comparaisons blasphématoires, et l'éthique qui réclame des distinctions fermes et intangibles. Pour un grand nombre de gens la science moderne a le visage d'un agresseur susceptible de nous déposséder à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus ou moins longue échéance de nos instincts, de nos émotions et de nos évidences les plus fondamentales. Le savant qui sort délibérément de l'orthodoxie et prend, comme le dit Wiener, le risque d'hérésie et de damnation spirituelle, se livre effectivement à un exercice sérieux et dangereux et il ne doit préjuger, ni dans un sens ni dans l'autre, du résultat final ; mais cela signifie, entre autres choses, qu'il ne doit pas suggérer de rapprochement sans faire ressortir d'autant les distances et les différences.

God and Golem, Inc. représente une de ces entreprises hétérodoxes conduite avec un luxe de précautions tout à fait remarquable. « Je veux, dit l'auteur, prendre certaines situations qui ont été discutées dans les livres religieux et qui ont un aspect religieux, mais qui possèdent une analogie étroite avec d'autres situations qui relèvent de la science, et en particulier de la science nouvelle qu'est la cybernétique, la science de la communication et de la direction, que ce soit dans les machines ou dans les organismes vivants. Je propose d'utiliser les analogies limitées de situations cybernétiques pour jeter un peu de lumière sur les situations religieuses. » (P. 8.) Cela ne peut évidemment se concevoir qu'au prix de ce que l'homme religieux risque de considérer comme une violence fondamentale, à savoir la décision d'interpréter les (faux) superlatifs absolus de l'omnipotence et de l'omniscience divines comme étant en réalité « uniquement des façons peu strictes d'affirmer une très grande puissance et un très grand savoir » (GG, p. 7).

A vrai dire, remarque Wiener, la religion nous invite elle-même, en un certain sens, à considérer les choses de cette façon si l'on prend au sérieux des situations telles que celles qui sont décrites dans le Livre de Job ou le *Paradis perdu,* c'est-à-dire celles du jeu que le créateur joue avec sa créature rebelle et déchue : le Malin. Le jeu compétitif auquel se livrent le Diable et le bon Dieu pour l'âme de Job, de Faust, ou pour celles de tous les hommes est en un sens totalement inégal et de pure forme. Car qui se risquerait à jouer sérieusement contre un être omnipotent et omniscient ? Et, à ce compte, le Démon est aussi insensé en pratique qu'il est réputé subtil en théorie. Pour donner son sens au jeu, nous devons supposer que « le conflit entre Dieu et le Malin est un conflit réel et [que] Dieu est un peu moins que tout-puissant. Il est véritablement engagé dans un conflit avec sa

créature, dans lequel il peut très bien perdre la partie ». (*Ibid.,* p. 17.) Or la créature est entièrement son œuvre et ne tire en principe ses possibilités d'action que de lui.

A cette situation problématique Wiener trouve un analogue éclairant dans les jeux que nous jouons avec des joueurs mécaniques de notre fabrication. Ceux-ci sont susceptibles d'*apprendre* réellement à jouer, c'est-à-dire, par exemple, d'améliorer régulièrement leurs performances contre un adversaire qu'ils parviennent à connaître de mieux en mieux, et peuvent en fait parfaitement battre leur propre créateur. Ce qui interdit évidemment de considérer, comme on le fait parfois, que tout ce qu'ils peuvent faire est quelque chose que celui-ci a explicitement voulu et prévu.

A côté du jeu que Dieu joue avec son rival pour la maîtrise de la créature humaine il y a le jeu qu'il joue avec sa créature libre en général. La « perte de contrôle » possible de l'auteur sur son ouvrage évoque naturellement, de façon presque irrésistible, le thème traditionnel du golem utilisé par Wiener. Dieu et le golem sont pour lui les deux éléments associés qui permettent de rassembler sous un concept unitaire la totalité de l'activité créatrice, du grand constructeur initial à nos machines. Les machines intelligentes sont nos golem en un sens comparable à celui auquel nous sommes les golem de Dieu, l'argile qu'il a façonnée et animée pour sa gloire et son service et — cet aspect a son importance — à ses risques et périls. Tel qu'il est utilisé, par exemple, dans *Isabelle d'Egypte* d'Arnim, le golem est une sorte de double malfaisant qui imite de façon caricaturale un original vivant ; et nous pouvons songer ici à l'homme réel singeant l'image divine de l'homme, selon une représentation classique. Nos machines à penser ne sont pas nos sosies *physiques ;* mais nous avons l'impression que rien ne les empêche *a priori* d'ajouter cette ressemblance-là aux autres. Dans l'histoire de nos créatures artificielles nous retrouvons et nous sommes exposés à retrouver toujours davantage les éléments les plus caractéristiques de la légende du golem, cet être qui se présente à la fois comme un simulateur remarquable et un domestique efficace, mais dangereux, dont il faut se défaire lorsque sa taille est en passe de devenir excessive, mais aussi et surtout comme un être embryonnaire, incomplètement créé, à demi fait, à la fois définitivement incomplet et susceptible de développements imprévisibles et incontrôlables.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les analogies, à première vue superficielles, que l'on peut établir entre des situations religieuses caractéristiques et certaines situations cybernétiques ne sont évidemment pas de nature à conférer une « vraisemblance » quelconque au discours religieux en cause. Wiener ne cherche pas à venir en aide à la religion en lui proposant une forme nouvelle, scientifiquement acceptable, d'anthropomorphisme. Son livre attire davantage l'attention sur la solidarité de principe et la complémentarité réelle qui existent à un certain niveau entre la vision du monde de l'homme religieux et celle du cybernéticien. La religion fournit l'élément idéal d'un *artifex maximus,* d'un premier constructeur, et la cybernétique un modèle abstrait de production de quelque chose « à l'image » d'un original. Etant entendu qu'il s'agit ici, comme le précise Wiener, d'image *opérative,* et non pas *picturale,* c'est-à-dire de quelque chose qui reproduit la fonction, et pas nécessairement la forme, qui remplace l'original dans son action sans être obligé de lui ressembler en rien par ailleurs, nous pouvons, nous dit le créateur de la cybernétique, admettre aujourd'hui ceci : les machines sont susceptibles de produire d'autres machines à leur image par un processus que l'on peut considérer *en un certain sens* comme l'écho ou le prototype de l'acte de création de l'homme par Dieu au commencement et de l'homme par l'homme dans la reproduction biologique.

Si nous disposons d'un Dieu créateur, nous pouvons appréhender le cours tout entier des choses sous la catégorie de l'artisanat intelligent. Comme le dit la première phrase du *Leviathan,* la nature est un produit fabriqué de Dieu qu'imitent nos propres produits fabriqués. Si nous adoptons le modèle de la création concertée et dirigée, ce n'est évidemment pas la « fabrication » de l'homme par l'homme qui apparaît comme le prolongement véritable de l'action divine, mais la production par l'homme de machines perfectionnées susceptibles de servir à des fins déterminées par lui, des machines dont certaines sont aujourd'hui conçues à son image et à sa ressemblance (opératives). Ce que nous fabriquons est *notre* œuvre et ce que nous procréons est plutôt celle de la nature, c'est-à-dire de l'art divin. La reproduction de la machine par la machine est peut-être quelque chose qui peut nous éclairer jusqu'à un certain point sur la reproduction de l'homme par l'homme, mais beaucoup plus difficilement sur la *production* intelligente des machines par l'homme.

Ce que Wiener se proposait pour sa part, c'est de donner quelque crédit à l'idée, sentimentalement difficile à accepter, que « la création supposée de l'homme et des animaux par Dieu, la procréation d'êtres vivants conformément à leur espèce, et la reproduction possible des machines font toutes partie du même ordre de phénomènes » (*ibid.,* p. 47). Ce que nous suggère la tradition religieuse et métaphysique du Dieu-Horloger, c'est plutôt de considérer la création divine sur le modèle de la construction et de l'animation des automates par l'homme et la reproduction biologique comme un des mouvements essentiels de la grande machinerie. La meilleure image de l'intelligence créatrice de Dieu, c'est, pourrions-nous dire, l'intelligence créatrice de l'homme ; et c'est dans la réalisation d'êtres artificiels susceptibles de rivaliser avec les êtres naturels les plus perfectionnés que la tradition fait résider le sacrilège essentiel et que se réalise l' « Eritis sicut dii » de la Genèse. Le plus grand secret de Dieu, celui que l'homme doit craindre de surprendre, c'est celui de la vie.

Les suggestions véritablement hérétiques et éclairantes de *God and Golem, Inc.* ne concernent évidemment pas les modalités de la création divine, dont, à dire vrai, le modèle cybernétique ne saurait en rien préciser et cautionner l'idée, mais plutôt les rapports du vivant et de la machine. On a longtemps considéré que les phénomènes d'adaptation et d'apprentissage, d'auto-construction, d'auto-conservation, d'auto-régulation, d'auto-réparation, etc., observables dans l'organisme le distinguent fondamentalement et une fois pour toutes de la machine. Or il est connu qu'en théorie tout au moins, sinon déjà en pratique, toutes ces possibilités appartiennent bel et bien aux machines modernes. Un automate peut jouer aux dames, non pas comme une mécanique qui détiendrait la théorie complète du jeu et pour laquelle il serait, de ce fait, complètement trivial et inintéressant, mais d'une manière qui ressemble beaucoup à celle d'un être humain ordinaire qui apprend, c'est-à-dire en tenant compte de ses expériences passées et en faisant preuve de quelque chose qui ressemble fort à de l'intelligence, du jugement, de l'ingéniosité et de la psychologie. Ce fait a une importance philosophique considérable parce qu'il montre que, contrai-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rement à une représentation courante de la machine, un dispositif que l'on n'hésitera pas à qualifier de « mécanique » peut être amené à rechercher un but, en l'occurrence le gain, comme nous le recherchons nous-mêmes, c'est-à-dire sans aucun moyen automatique d'y parvenir.

Von Neumann, qui s'est intéressé tout spécialement au problème de la conservation, de la réparation et de la reproduction des machines par elles-mêmes a émis à ce propos une idée assez inquiétante pour qui reste tributaire de certaines préconceptions traditionnelles : il n'y a pas de raison de considérer que la complexité et l'organisation, lorsqu'elles sont transmises par une machine à une autre machine, doivent nécessairement stagner ou décroître, « la complication est dégénérative au-dessous d'un certain niveau minimum » (*op. cit.*, p. 79), mais au-delà d'un certain degré de complexité le phénomène de reproduction peut devenir « explosif ». « Il y a par conséquent cette propriété décisive de la complexité qui consiste dans le fait qu'il existe une quantité critique au-dessous de laquelle le processus de synthèse est dégénératif, mais au-dessus de laquelle le phénomène de synthèse, s'il est réglé de façon appropriée, peut devenir explosif, en d'autres termes où les synthèses d'automates peuvent s'opérer d'une manière telle que chaque automate produira d'autres automates qui sont plus complexes et ont des potentialités plus élevées que lui-même. » (*Ibid.*, p. 80.)

Une autre suggestion de von Neumann devrait nous dissuader de croire que, pour celui qui l'a créé, le comportement d'un automate doit être dans tous les cas aussi transparent que sa construction : pour des objets de faible complexité, il est plus facile de discourir sur l'objet que de le produire et plus facile de prédire ses propriétés que de le construire : « Normalement une description littéraire de ce qu'un automate est supposé faire est plus simple que le diagramme complet de l'automate. » (*Ibid.*, p. 47.) Mais il n'est pas vrai *a priori* qu'il en sera toujours ainsi : pour des objets réellement complexes, il se pourrait que la description de l'objet soit plus simple que celle de son comportement, et qu'il soit plus aisé de le produire que de dire ce qu'il peut faire (cf. *ibid.*, p. 51). Cela pourrait signifier, entre autres choses, que nous ne devons pas considérer notre supériorité sur les machines comme définitivement établie

par le fait que les possibilités mises en œuvre dans la construction des machines dépassent de beaucoup les possibilités d'action (envisagées naturellement du point de vue qualitatif) de ces machines ; qu'à côté de machines ingénieuses et complexes faisant des choses relativement simples il peut y avoir des machines relativement simples au regard des choses compliquées qu'elles font [41].

Le modèle d'auto-reproduction des machines esquissé par Wiener dans *God and Golem, Inc.* lui sert à montrer que les machines sont théoriquement susceptibles, non pas seulement d'un apprentissage individuel (ontogénétique), mais également de cet apprentissage de l'espèce (phylogénétique) que la théorie de la sélection darwinienne permet de se représenter dans le cas de l'homme. On peut décrire une sorte de génétique de la machine susceptible de servir de base à une sélection naturelle, puisque le processus de reproduction permet la variation et l'hérédité des variations (cf. *ibid.*, p. 48). Cette possibilité théorique, dans un domaine où la fiction ne précède souvent que de très peu la réalité, peut nous amener à concevoir notre golem, la machine, comme constitué en espèce autonome évoluant, en fonction du milieu, selon ses propres lois. Et cette idée d'une espèce artificielle née de notre industrie, si elle est susceptible de jeter éventuellement quelque lueur sur les mécanismes qui gouvernent la reproduction et l'évolution des espèces naturelles, a en elle-même quelque chose de singulièrement peu rassurant.

Le golem moderne a placé son créateur dans une position de mage et de sorcier, et institué entre le savant, d'une part, les gouvernants et les industriels d'autre part, un trafic de pouvoirs qui, pour n'être pas exactement surnaturels, n'en sont pas moins en dehors du cours normal de la nature, le type même de trafic auquel se sont adonnés autrefois certains hommes d'Eglise et que, pour cette raison, Wiener

41. Ces considérations sont rattachées au départ, chez von Neumann, à certains théorèmes d'indécidabilité : on peut construire un automate qui peut faire tout ce qu'un automate quelconque peut faire (la machine de Turing universelle), mais on ne peut pas construire un automate qui puisse prédire le comportement d'un automate quelconque arbitraire : « En d'autres termes vous pouvez construire un organe qui peut faire tout ce qui peut être fait, mais vous ne pouvez pas construire un organe qui vous dise si cela peut être fait. » (*Ibid.*)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propose d'appeler la *simonie*. La magie de l'automatisation est, remarque-t-il, particulièrement apte à séduire les hommes qui convoitent la puissance absolue, pour deux raisons essentielles : d'une part elle leur permet de disposer de subordonnés plus efficaces et plus dociles, qui ne revendiquent aucune espèce de considération personnelle, d'autre part elle pourrait éventuellement leur permettre de rejeter la responsabilité d'une décision désastreuse « sur un dispositif mécanique que l'on ne peut pas comprendre complètement, mais qui possède une objectivité présumée » (*ibid.*, p. 54). C'est en effet à ce rôle précis d'instruments du *destin,* agissant dans une indifférence morale supérieure à un niveau qui se situe au-delà du bien et du mal, qu'aspirent obscurément les fervents du pouvoir.

La grande peur moderne des machines n'est précisément pas autre chose que la peur, déjà largement motivée, de voir ce qui a été jusqu'ici une histoire se transformer en un destin ou, pour prendre un exemple concret utilisé par Wiener, une partie de roulette russe. Il ne suffit pas de rappeler à ce propos que l'homme continue envers et contre tous à jouir de la prérogative souveraine, celle du *donneur de buts* et du distributeur de tâches [42]. La supériorité décisive de l'homme réside peut-être davantage dans le pouvoir de suspendre l'exécution d'une tâche lorsque le résultat à atteindre risque d'être dépassé ou que le prix à payer pour l'obtenir rendrait inutile et dérisoire son obtention elle-même. Le véritable danger des dispositifs automatiques et, en particulier, de ceux qui apprennent réside dans leur fidélité à la *lettre* des instructions reçues et l'impossibilité de subordonner la recherche du but à des restrictions qui n'ont pas été explicitement introduites dans le programme. Wiener utilise, pour illustrer cette analogie caractéristique entre l'action magique et l'exécution automatique d'un programme, une nouvelle fantastique de W. W. Jacobs, « The Monkey's Paw », où est racontée l'aventure tragique d'une famille qui a demandé à un talisman de satisfaire un vœu sans prendre la précaution de formuler sur le mode de réalisation de celui-ci certaines restrictions élémentaires (cf. *ibid.*, pp. 58-60).

Nous devons redouter, pour la société, presque autant

42. Cf. Aurel David, *La cybernétique et l'humain,* Gallimard, 1965.

que la paralysie qui résulte de l'inefficience de la direction, l'ataxie qui menace lorsque les dirigeants ne sont pas suffisamment et suffisamment vite informés des conséquences de leurs actions (cf. *Computers and the World of the Future,* p. 34). Si le dispositif de feed-back qui permet de comparer le degré de réalisation du but avec notre anticipation de celui-ci est placé dans une machine que nous ne pouvons pas inspecter avant l'obtention du résultat final, les possibilités de catastrophe sont, remarque Wiener, considérablement accrues. La différence entre l'esprit et la machine est aussi peu stricte et aussi essentielle que la différence entre l'esprit et la lettre, la lettre meurtrière opposée à l'esprit vivifiant. Dans les instructions littérales de la machine il y a virtuellement à la fois le « C'était écrit » de la fatalité, qui nous innocente parce que notre intention était droite et que nous ne pouvions pas prévoir les modifications à imposer éventuellement, en cours d'exécution, au but poursuivi, et le « C'est toi qui l'as voulu », qui innocente à l'avance le mécanisme. Le domaine de l'esprit est ici celui de l'*implicite* : c'est à lui qu'il appartient de ne pas perdre de vue que l'expression littérale du but ne définit pas *notre* but, que la recherche du résultat est subordonnée au respect de certaines valeurs supérieures au résultat lui-même. Dans des déviations comme le pharisaïsme, la sorcellerie et la simonie, la religion authentique condamne essentiellement la victoire profane de la lettre, explicite et efficiente, sur l'esprit, énigmatique et inopérant.

Pour rester dans le ton du livre de Wiener, on peut remarquer qu'il existe une similitude frappante entre la situation de l'exécutant humain par rapport à l'instructeur suprême dans la religion et celle de la machine par rapport à l'homme. La légende du Grand Inquisiteur oppose au point de vue du Christ celui du technicien à qui a été confié le soin de mener à bien une tâche à peine commencée et qui considère l'intervention inattendue du Maître dans l'exécution comme la pire menace pour la réussite de l'œuvre : « Le vieillard ne lui a-t-il pas fait comprendre qu'il n'a pas le droit d'ajouter un mot à ce qu'il a dit dans le passé ? » « C'est même là à mon avis, dit Ivan Karamazov, un des traits fondamentaux du catholicisme romain : « Tu t'es déchargé de Ta mission sur le Pape et c'est au Pape qu'il appartient de décider désormais. Ne viens pas nous troubler

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inutilement, ne viens pas encore, pas avant l'heure fixée en tous cas ! ». »

Si le prisonnier divin reste muet en face de son juge, c'est qu'il s'est condamné lui-même, pour préserver la liberté de la foi, à ne rien ajouter à son message, c'est-à-dire à ne jamais intervenir par-dessus la tête de ses ministres dans ce qui est devenu *leur* affaire. Ce que l'inquisiteur lui rappelle, c'est qu'il fallait choisir entre l'œuvre et le sens de l'œuvre : car le libre arbitre de l'homme, qui lui donne son sens, est aussi ce qui la rend impossible. S'il voulait que les hommes viennent à lui, il fallait leur assurer définitivement la tranquillité morale en utilisant pour les asservir les moyens suggérés dans les trois tentations du désert : les nourritures terrestres, le miracle et le glaive de César. Car « il n'y a pas d'angoisse plus profondément ancrée au cœur de l'homme que le besoin de trouver à qui il pourrait sacrifier au plus vite la liberté que, malheureuse créature, il a reçue en naissant ».

Sans doute la parabole d'Ivan Karamazov illustre-t-elle moins la tentation de mener l'œuvre à son terme à n'importe quel prix que celle de la « corriger », comme il est dit ; et cette correction a fait passer en fait l'agent d'exécution au service du concurrent direct de son maître nominal : l'Esprit du Mal. L'entreprise de l'Eglise romaine n'en apparaît pas moins orientée objectivement vers un accomplissement *littéral* de la mission qui lui a été proposée : amener le plus grand nombre possible d'hommes au Christ, même s'il est vrai que ce résultat doit être obtenu au prix d'une imposture fondamentale, rendue nécessaire par le fait que Celui qui a voulu la fin n'a pas voulu les moyens.

Les machines modernes possèdent déjà en un certain sens les trois forces qui sont seules susceptibles, selon le Grand Inquisiteur, de s'emparer des consciences et de subjuguer les hommes pour leur propre bonheur : le miracle, le mystère et l'autorité. Pour le public non informé l'ordinateur pourrait ressembler de plus en plus à une « boîte noire » d'où sortent des oracles infaillibles [43]. Si Dieu se retire de la mécanique merveilleuse que nous avons su démonter, il peut aussi bien se mettre dans celle dont nous ignorons entièrement le fonctionnement. Ce qui rend la machine dangereuse,

43 Cf. sur ce point J. M. Font et J. C. Quiniou, *Les ordinateurs, mythes et réalités*, Gallimard, 1968.

c'est la présomption de sérieux, de rationalité et, comme le dit Wiener, d'objectivité dont elle bénéficie *a priori*. Par opposition au vivant, qui *est* un but, le mécanisme est ce qui tend à un but défini [44]. D'où l'idée qu'au stade dernier de leur perfection, même si nous ne savons plus exactement ce que nous faisons et où nous allons, les machines, elles, le sauront toujours.

Le pessimisme caractéristique de Wiener se fonde, en dernière analyse, sur l'impossibilité d'inscrire dans le cerveau artificiel de nos agents mécaniques un système complet et définitif de valeurs et de fins, non pas simplement pour des raisons techniques, mais parce que *nous-mêmes* ne disposons pas au départ d'un tel système. Même une valeur apparemment aussi absolue que la conservation de toute vie humaine pourrait devoir être reconsidérée s'il apparaissait un jour que la prolongation de la vie à tout prix risque de rendre impossible la vie elle-même (cf. GG, pp. 66-69). Ce qui est à craindre dans le cas de nos machines n'est peut-être pas qu'elles cessent de nous obéir, au sens où on l'entend habituellement, mais que, sur certains points, elles nous obéissent trop bien. Et la peur réfléchie des décisions capitales auxquelles peut nous contraindre d'un moment à l'autre l'ampleur des moyens qui sont aujourd'hui à notre disposition n'a pas grand chose à voir avec les appréhensions sentimentales et pusillanimes qu'éprouvent habituellement les défenseurs des valeurs « spirituelles » en général contre les dangers du progrès matériel en général [45].

Telle qu'elle s'exprime dans les réflexions philosophiques de Wiener, l'inquiétude de l'homme moderne en face de sa propre création est celle de quelqu'un qui est devenu, comme il le souhaitait, le responsable ultime d'une *œuvre* sur la nature de laquelle on a malheureusement omis de l'éclairer. Les voies de Dieu sont devenues en un certain sens les voies

44. Voir, par exemple, le texte de Valéry cité par G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, p. 117, note 45.

45. Pour Wiener, le véritable drame du progrès en général et de l'automatisation en particulier consiste dans le fait que (1) ils pourraient avoir modifié notre milieu de vie dans des proportions telles qu'il nous soit devenu impossible de nous y adapter (2), ils nous obligent enfin à savoir ce que nous voulons, alors que jusqu'ici des contraintes extérieures immédiates en avaient le plus souvent décidé pour nous. Nos golem auront bientôt augmenté notre liberté jusqu'à la rendre proprement intolérable (cf. GG, pp. 63-66).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'homme ; mais, du même coup, il n'est plus tolérable qu'elles soient impénétrables. C'est pourtant ainsi que les considèrent implicitement ceux qui décident de « croire en » l'homme ou de lui « faire confiance ». Leur fidéisme profane ressemble fort à l'attitude de l'homme religieux, obligé de se satisfaire de la certitude formelle que, dans les événements du monde, s'accomplit l'ouvrage de Dieu, bien qu'il soit impossible en fait de l'y reconnaître : « Et je regarde l'ensemble de l'œuvre de Dieu : eh bien ! on ne peut découvrir l'œuvre qui s'opère sous le soleil, et qui expliquerait pourquoi l'homme peine à chercher sans jamais atteindre. Et si un sage prétend le savoir, il ne peut le trouver. » (*L'Ecclésiaste*, 8, 17.)

VII. L'ANDRÉIDE OU LE BONHEUR DES HOMMES

> « Par bonheur la nature des choses nous exempte de tous ces embarras ; cependant ces fictions bizarres ont leur usage dans la spéculation pour bien connaître la nature de nos idées. »
>
> LEIBNIZ,
> *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*,
> Livre III, chap. 6.

> « Les hommes ne sont pas en personne dans le monde, ils envoient à leur place une poupée habillée qu'ils affublent comme il leur plaît. »
>
> G. C. LICHTENBERG.

> « Qu'est-ce que la peur ? Que signifie « avoir peur » ? Si je voulais expliquer cela par *un* acte ostensif — je *jouerais* la peur. »
>
> WITTGENSTEIN,
> *Investigations philosophiques*, p. 188.

Nous avons évoqué au passage dans la section précédente une représentation courante de l'homme comme caricature de son double idéal et comédien dérisoire de sa propre personnalité éminente. Le pari d'Edison dans *L'Eve future* de Villiers de l'Isle-Adam porte sur la réalisation d'une imitation électro-mécanique auprès de laquelle l'original vivant apparaisse lui-même artificiel et imité, d'une comédienne fabriquée qui *double* supérieurement la comédienne réelle : « Essayez, enfin ! si quelque dernier espoir vous en dit !

Et vous pèserez ensuite, au profond de votre conscience, si l'auxiliatrice Créature-fantôme qui vous ramènera vers le désir de la Vie, n'est pas plus vraiment digne de porter le nom d'HUMAINE que le Vivant-spectre dont sa soi-disant et chétive « réalité » ne sut jamais vous inspirer que la soif de la Mort [46]. »

Miss Alicia Clary représente dans *L'Eve future* un type d'usurpation et d'imposture qui est l'inverse de celui que l'on perçoit irrésistiblement dans les automates : alors que la constitution mécanique de ceux-ci est ressentie instinctivement comme indigne des apparences de vie et d'intelligence qu'ils manifestent, l'âme tout à fait commune de la comédienne apparaît indigne de son corps exceptionnel. C'est une discordance pathologique entre la nature physique et la nature mentale de celle qu'il aime en dépit de lui-même qui a amené lord Ewald au désespoir et finalement à la décision du suicide : « ... les lignes de sa beauté divine semblaient *lui* être étrangères ; ses paroles paraissaient dépaysées et gênées dans sa voix. Son être intime s'accusait comme en contradiction avec sa forme. » (p. 591).

Comédienne de profession, Miss Alicia Clary est au théâtre, non point une artiste, mais ce que son amant appelle avec mépris une virtuose, c'est-à-dire une exécutante sans inspiration et sans âme qui n'a pour elle que les ressources du métier et de la technique. Comédienne, elle l'est également au suprême degré dans la vie réelle, puisqu'elle donne exactement l'impression de jouer avec application un rôle appris, de se conformer scrupuleusement à un personnage tout fait, puisqu'elle est incapable d'une « seule note vivante et simple » susceptible de prouver « un cœur et une âme » (cf. pp. 755-756) et qu'elle ne peut prononcer que des paroles conventionnelles, empruntées et factices.

L'inintelligibilité torturante de cette sorte de déesse bourgeoise réside dans sa non-identité avec elle-même. « Ah !, s'exclame lord Ewald, qui m'ôtera cette âme de ce corps ! — C'est à croire à quelque inadvertance d'un Créateur ! » (p. 608). C'est précisément cette inadvertance qu'Edison se propose de réparer : « ... *A la place de cette âme, qui vous rebute dans la vivante, j'insufflerai une autre sorte d'âme,* moins consciente d'elle-même, peut-être — (et encore, qu'en

46. Villiers de l'Isle-Adam, *Œuvres*, Club français du livre, 1957, p. 637.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

savons-nous ? et qu'importe ! —) mais suggestive d'impressions mille fois plus belles, plus nobles, plus élevées, c'est-à-dire revêtues de ce caractère d'éternité sans lequel tout n'est que comédie chez les vivants. » (p. 631).

Imaginons un être artificiel reproduisant à la perfection le corps et le comportement de la vivante et prononçant avec sa voix et *avec âme* des paroles choisies préalablement enregistrées. En quoi, demande l'inventeur du phonographe à son jeune ami, l'âme imaginaire de cette créature serait-elle moins *réelle* que l'âme inexistante de son modèle ? Chez la maîtresse de lord Ewald, la beauté du corps engendre précisément l'illusion d'une âme dont la présence est en fait perpétuellement démentie par la nullité et la bassesse de ce qui paraît en ses propos, une âme qui n'est en fait qu'une création du désir de son amant, bref une illusion à laquelle Edison se propose, si l'on peut dire, de *donner corps*.

Toute question de vraisemblance en ce qui concerne les modalités d'exécution étant naturellement écartée, on peut considérer que la démonstration théorique de l'ingénieur se fonde sur quatre idées principales : (1) l'âme d'autrui n'est pas la conscience d'autrui, à laquelle nous n'avons aucun accès : elle est quelque chose que nous appréhendons *directement* dans certains aspects de son comportement ; (2) l'âme n'est pas une entité dont la simple *existence* distingue une fois pour toutes l'homme des animaux et des pierres, elle est d'abord quelque chose qui distingue certains comportements humains d'autres comportements humains, en particulier certaines paroles d'autres paroles. Ce à quoi, pour parler comme Wittgenstein, nous appliquons, dans l'usage normal du langage, le qualificatif « sans âme », ce sont les paroles et les actions de l'homme ; (3) l'artifice peut théoriquement dépasser le *naturel* de la vie, parce que le naturel et la vie sont des choses que nous dénions fréquemment à ce qui vit : Miss Alicia Clary est un être parodique, mensonger et fantômatique, un véritable *simulacre ;* (4) si l'on pouvait recréer l'illusion complète de la présence corporelle, on aurait recréé du même coup l'illusion de l'âme.

La supériorité dont se targue Edison sur les constructeurs d'automates qui l'ont précédé réside dans la possibilité qu'il a de produire un double synthétique extérieurement indiscernable de son modèle humain ; supposons éliminés définitivement les bruits d'engrenages incongrus et les mouvements

saccadés de l'automate traditionnel remplacés par les mouvements unis de la vie, supposons reproduits à la perfection la morphologie, la carnation, la peau, la physionomie, les expressions, les gestes, la voix, etc., de l'original, il ne reste qu'à « faire marcher » tout cela ensemble selon certaines lois pour qu'une âme y soit rendue présente sous la forme d'une certaine harmonie et d'une certaine *qualité* de l'apparence totale.

La possibilité de faire, sur ce dernier point, mieux que le modèle est donnée dans le fait que, grâce à des artifices techniques dont Edison souligne l'extrême simplicité, une mécanique peut être amenée à parler et à réagir avec plus de sensibilité et de profondeur qu'un être humain et à créer ainsi l'illusion d'une intériorité plus *réelle* et plus riche. Sans doute le constructeur dispose-t-il ici d'un auxiliaire indispensable, dont l'intervention représente, comme il l'avoue lui-même, la partie inexpliquée de son ouvrage : le personnage de l'inspiratrice Sowana (le double transfiguré de mistress Anderson), capable à l'occasion de s'incorporer dans l'organisme synthétique de l'andréide et de l' « animer de son état « surnaturel » » (cf. p. 807). Les paroles bouleversantes de l'automate ne devraient être en principe (ce n'est pas exactement ainsi que les choses se passeront finalement) que des paroles préalablement « récitées » par Miss Alicia Clary « sous la patiente et puissante suggestion de Sowana » (cf. p. 811). C'est l'influence de celle-ci qui contraint la comédienne à mettre, malgré elle et à son insu, dans ses paroles, ses regards et ses mouvements, au cours de scènes inlassablement répétées et finalement enregistrées, sa *vraie* personnalité, celle qui n'existe que dans l'esprit de lord Ewald : « ... si j'ai fourni physiquement ce qu'elle a de terrestre et d'illusoire, une Ame qui m'est inconnue s'est superposée à mon œuvre et, s'y incorporant à jamais, a réglé, croyez-moi, les moindres détails de ces scènes effrayantes et douces avec un art si subtil qu'il passe en vérité l'imagination de l'homme. » (p. 813).

L'andréide de *L'Eve future* est finalement le résultat d'une conjonction entre les merveilles de l'électricité, exploitées par un technicien hors de pair, et celles de la mise en scène, utilisées ici par un être qui détient des pouvoirs surnaturels inexplicables. L'électricité permet un allégement et, pour ainsi dire, une « spiritualisation » du support matériel qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ridiculisent les pesantes mécaniques traditionnelles : « *elle ne sera,* remarque Edison, *qu'un peu plus animée par l'Electricité que son modèle* : voilà tout. » (p. 638). La mise en scène a pour but de rendre la comédienne inconsciemment adéquate à son personnage idéal.

Pour le constructeur classique de robots à forme humaine, le problème essentiel est d'arriver à reproduire au moins partiellement la nouveauté et la diversité des paroles et des actes humains. La voie suivie par Edison — c'est là le trait original et important — est exactement inverse. Paradoxalement c'est dans le nombre fini et la prévisibilité des réactions de l'automate qu'est censée résider pour une part sa supériorité sur l'être humain en général. L'andréide est un automate dont toute la puissance d'illusion est placée délibérément dans la *qualité* de ses réponses.

A l'objection de lord Ewald : « Cependant, monsieur l'enchanteur, ne jamais pouvoir *improviser* une parole naturelle, toute simple !... Cela doit glacer bien vite la bonne volonté la plus résolue », le magicien répond en la retournant contre l'être humain : « Improviser !... s'écria Edison : vous croyez donc que l'on improvise quoi que ce soit ? qu'on ne *récite* pas toujours ? » (p. 717). Dans la querelle entre le behavioriste, qui a tendance à exagérer la part de réponses toutes faites que renferme notre comportement linguistique, et le « cartésien », qui a probablement tendance à la sous-estimer, l'Edison misanthrope et sarcastique de *L'Eve future* se retrouverait nettement du côté du premier.

Sans doute l'andréide ne disposera-t-elle que d'un certain nombre de rôles préétablis ; mais ce seront des rôles merveilleux et inédits, conçus spécialement pour elle « par les plus grands poètes, les plus subtils métaphysiciens et les romanciers les plus profonds de ce siècle ». C'est pourquoi l'on peut dire qu'elle « remplace *une* intelligence par l'Intelligence » (cf. p. 709). Sans doute également son interlocuteur devra-t-il jouer lui-même la comédie en formulant ses questions d'une manière telle que les réponses prévues s'y adaptent. Mais il suffit de songer au grand nombre de questions et de pensées auxquelles peut répondre un seul mot banal prononcé d'une certaine manière. La réponse, argumente Edison, n'est pas une réponse à la question parce qu'elle est appropriée, elle est appropriée parce qu'elle est une réponse à la question : « En vérité, *tout, je vous assure, peut,*

absolument, répondre à tout : c'est le grand kaléidoscope des mots humains [47]. » En particulier, « il est tant de mots vagues, suggestifs, d'une élasticité intellectuelle si étrange ! et dont le charme et la profondeur dépendent, simplement, de *ce à quoi ils répondent* » (p. 711).

Ce sera donc au questionneur de créer la profondeur et la beauté de la réponse dans la question même. D'autre part lord Ewald ne se plaint-il pas précisément de ne jamais pouvoir obtenir de sa maîtresse la parole *attendue,* celle qui est accordée à l'élévation de sa propre pensée et qu'il voudrait, pour ainsi dire, lui « souffler » ? Enfin, outre que nous jouons tous un rôle dans l'universelle comédie de la vie, est-ce que le rêve de ceux qui s'aiment n'est pas de voir en quelque sorte immobilisés et éternisés les moments absolus de leur passion ? Est-ce qu'il n'y a pas des paroles après lesquelles on ne souhaite rien entendre d'autre, des heures idéales que l'on essaie vainement, sa vie durant, de retrouver ? « ... *Ce n'est que la nouveauté qui nous désenchante* » (p. 714).

L'Eve électro-mécanique d'Edison supprime entièrement cette possibilité de désillusion : elle est l'Idéal « palpable, audible et matérialisé » (cf. p. 631), le rêve devenu pour jamais réalité. Conçue pour recueillir et immortaliser ce que l'Humanité peut produire de meilleur, douée, précisément *parce qu'elle est une machine,* de cette constance dans la perfection qui a été refusée à l'homme, il ne lui manque que la fameuse « conscience », dont la présence superfétatoire représente justement chez son modèle un *défaut* insupportable. « C'était, dira l'auteur, l'Humanité idéale — moins ce qui est innommable en nous, moins ce dont il est impossible, en ces instants-là, de contrôler l'absence en Hadaly »

47. Les paradoxes d'Edison dans l'*Eve future* sont fondés sur les procédés de renversement, de variation systématique et de passage à la limite que nous évoquions à propos de Wittgenstein. En considérant le comportement humain d'une certaine manière, on peut y percevoir la comédie, la routine, les actions machinales, le hasard et l'à peu près comme la règle, le naturel, l'innovation, les actes réfléchis et adaptés, la communication réellement cherchée et réussie comme l'exception. Cela prouve que la frontière entre l'homme et la machine passe d'une certaine manière *à l'intérieur de* l'homme et que l'on peut, en se concentrant d'une manière inhabituelle sur certaines façons de voir et de dire, la déplacer en quelque sorte à volonté. (Bien entendu, nous ne nous sommes intéressé à aucun moment, dans notre analyse, à la question de savoir ce que Villiers de L'Isle-Adam, voulait, quant à lui, démontrer exactement en écrivant l'*Eve future.*)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(p. 813). Et le commentaire d'Edison fait songer à une remarque de Sowana concernant Hadaly, au début du roman : « Ce n'est pas une conscience, c'est un esprit ! » (p. 566).

Bien qu'il doive être en un certain sens le produit de l'incarnation d'une âme vivant à l'état libre dans un corps artificiel, le robot de *L'Eve future* ne tient en principe sa spiritualité que de l'influence étrangère qui anima les paroles gravées du modèle et qui se perpétue dans l'être synthétique par un processus de conservation et de reproduction purement physique. La chose « innommable » qui lui fait défaut — le scarabée de Wittgenstein — est ce dont la *présence* n'est pas davantage contrôlable en l'être humain que son absence ne l'est en Hadaly. Non point que l'existence de sensations internes et d'une vie mentale dans le corps d'autrui soient chose douteuse ; mais parce qu'il n'y a rien ici à quoi pourraient s'accrocher des choses comme un doute, une vérification et une certitude.

Comment savons-nous qu'il y a un cerveau dans la boîte crânienne d'autrui ? Et comment savons-nous qu'il y a une pensée derrière les paroles et les gestes d'autrui ? Par induction dans le premier cas, par analogie dans le second, dirons-nous peut-être. Wittgenstein nous montre que la question et la réponse sont, dans les deux cas, purement scolastiques ; que ce n'est pas parce que nous pouvons effectivement poser certaines questions tout à fait anormales et essayer d'y répondre qu'elles acquièrent une pertinence quelconque. Au sceptique, qui veut nous « ouvrir les yeux », nous ne pouvons rien répondre, sinon, précisément, qu'ils sont fermés (cf. *Investigations philosophiques,* p. 224).

Il y a cependant naturellement entre les deux « problèmes » précédents une différence capitale qui consiste dans le fait que, pour le premier, nous pouvons décrire *une* expérience qui lèverait définitivement le doute, s'il y en avait un — et c'est précisément ce qui donne un certain sens au doute —, alors que nous ne pouvons rien faire de tel pour le second. Nous ne constatons jamais la présence ou l'absence de la vie mentale, mais toujours celles de critères ou de symptômes *externes* de la vie mentale. Nous ne « vérifions »

pas l'absence de pensée dans le robot, nous vérifions toujours *autre chose,* par exemple l'absence de la vie, de certains organes, de certaines formes de comportement, etc. C'est pourquoi il y a lieu de se demander avec Wittgenstein : « Pourquoi doit-il être possible d'avoir un *fondement* pour la croyance, lorsqu'il n'est pas possible d'être sûr [48] ? »

Nous sommes néanmoins aussi certains des sensations éprouvées par autrui, dans certains cas, que de deux et deux font quatre ; mais cela ne signifie précisément pas qu'il s'agit d'une certitude mathématique. Entre ces deux types de certitude il y a une différence *logique,* et non pas psychologique (cf. *Investigations philosophiques,* p. 224). Il ne s'agit naturellement pas davantage d'une conviction expérimentale ; mais c'est pourtant ainsi qu'on la traite implicitement lorsqu'on considère la possibilité de construire un être artificiel inconscient qui présenterait toutes les apparences de la conscience comme une sorte de *contre-exemple* susceptible de réduire la certitude à l'état de simple probabilité.

« La fluctuation qui existe dans la grammaire entre critères et symptômes » (cf. *ibid.,* § 354) peut donner l'impression qu'il n'y a finalement que des symptômes. Mais le point important à considérer n'est pas que le langage des apparences peut nous tromper, c'est que nous le comprenons (et ce langage repose, dit Wittgenstein, comme tout autre sur une base conventionnelle). Nous pouvons être tentés de croire que c'est l'expérience qui nous a enseigné nos critères et que, par conséquent, ils ne sont en réalité que des symptômes peut-être plus « sûrs » que d'autres. Ce qui nous porte à considérer les choses de cette façon, c'est que les critères peuvent eux-mêmes nous induire en erreur. Mais le fait que les critères de tel ou tel processus puissent éventuellement nous donner l'illusion de *ce* processus *précis* repose justement sur une définition.

Le seul *critère* possible de l'existence de la conscience nous paraît être l'activité intérieure de la conscience elle-même. Mais comme cette activité nous est, lorsqu'il s'agit d'autrui, intrinsèquement dissimulée, nous en concluons qu'il n'y a, dans ce cas-là, pas de critères, mais seulement des symptômes de la pensée. En réalité le fait que nous

48. *On Certainty,* B. Blackwell, Oxford, 1969, § 373.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

puissions en théorie être abusés sur ce point par des robots suffisamment ressemblants sans que notre croyance en l'existence d'autres êtres conscients puisse le moins du monde être ébranlée par là, ne prouve pas que nous n'avons pas de critères ou que notre croyance se maintient sans fondement suffisant, mais bien que nous avons des critères et que nous ne pouvons *formuler* ici aucune question de fondement.

table des matières

AVANT-PROPOS 9

INTRODUCTION 15

I. — LA THÉOLOGIE RATIONNELLE ET L'ANALYSE LOGIQUE DU LANGAGE 65

— Le paradoxe des êtres inexistants et le rasoir d'Occam. *Plato's beard*. La théorie des descriptions définies et l'élimination des noms propres 65

— L'argument ontologique ou l'athéisme impossible. Inconsistance de l'insensé ou inconsistance du « concept » anselmien ? 72

— Preuves *a priori* et preuves *a posteriori*. L'impossibilité intrinsèque d'une *identification* du Parfait par la considération de l'imparfait ou de l'auteur par la considération de l'œuvre. Les faux superlatifs de la théologie spéculative et la théorie des relations sans converse. Nomination, description et définition 86

— Le « cercle du dogmatisme ». Démonstration d'existence et explication de concept. Mysticisme et logique 98

II. — DE LA TRADUCTION RADICALE 107

— Un dogme de l'empirisme. Phénoménalisme et physicalisme. Le mythe de l'analyse réductive complète et univoque 107

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

— L'indétermination essentielle de la traduction radicale. Le mythe de la signification et le mythe de la « bonne » traduction. Différence de langage et différence de vision du monde 114

— Le paradoxe de l'analyse. Analyse compréhensive, analyse correcte et analyse parcimonieuse. Le problème de l' « explication » des concepts naïfs 120

— Economie et largesse. Le rôle des définitions. Bon et mauvais usage de la traduction en langage logique standard 126

— Ce que l'on dit et ce qu' « il y a ». Questions de mots, questions de théorie et questions de philosophie 131

III. — PHILOSOPHIE DES MATHÉMATIQUES ET THÉRAPEUTIQUE D'UNE MALADIE PHILOSOPHIQUE : WITTGENSTEIN ET LA CRITIQUE DE L'APPARENCE « ONTOLOGIQUE » DANS LES MATHÉMATIQUES 135

1. Les mathématiques et la réalité : le « conceptualisme » ultraconstructiviste de Wittgenstein 143
2. L' « inexorabilité » de la logique et des mathématiques : le « conventionalisme » de Wittgenstein 149
3. Le problème de la consistance du point de vue des jeux de langage 164

IV. — SUR LE « FINITISME » DE WITTGENSTEIN .. 183

1. La notion d'effectuabilité 183
2. Le calcul et la démonstration doivent construire quelque chose « sous nos yeux » 188
3. Possibilité, permission et réalité en mathématiques 195
4. La démonstration et le démontré 212

V. — LA COMPÉTENCE, L'USAGE ET L'USAGE DE LA COMPÉTENCE 227

— Créativité linguistique et mécanismes « récursifs ». Le problème de l'application des règles en général et des règles récurrentes en particulier 227

— Explication et description en philosophie. Lois logiques et règles d'inférence. La critique wittgensteinienne du « fondement » de la déduction. Le jeu de langage de l'inférence logique 236

— La « structure logique » du monde, ou la grande Mécanique inflexible et éthérée. La machine symbolique et la machine réelle. La compréhension et l'usage : le mythe philosophique de la « compétence » sémantique 240

VI. — CARNAP, LE LANGAGE ET LA PHILOSOPHIE 247

I, 1. Logique, grammaire, métaphysique .. 251
I, 2. Traduction et élimination 256
I, 3. Le problème de l' « explication » 259
II, 1. Langages et systèmes linguistiques 265
II, 2. L'irrégularité des langues usuelles : un préjugé philosophique ? 269
II, 3. Paraphrase, analyse, explication de sens 273
II, 4. Analyse logique et analyse métaphysique 277
III, 1. Vérité logique, analyticité et synonymie 280
III, 2. Le problème de l'existence de l'explicandum 284
III, 3. La notion de « postulat de signification » comme explicatum 290
III, 4. Des explicata relatifs pour des concepts absolus : l'impossibilité de définitions générales 293

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

VII. — LANGAGE ORDINAIRE ET PHILOSOPHIE 299

1. Le dépaysement linguistique du philosophe 299
2. Les origines linguistiques de l'obsession philosophique 303
3. Un « examen paisible de faits linguistiques » 306
4. Le besoin de généralité comme maladie philosophique 311
5. Notre système de concepts n'est ni arbitraire ni « fondé » 316
6. Le sens commun et l'usage commun .. 321
7. Langage ordinaire et usage ordinaire du langage 325
8. Héritage de mots, héritage de perplexités 328
9. Langues naturelles et langues artificielles 334
10. Signification, usage et emploi 337
11. Grammaire superficielle et grammaire profonde 345

VIII. — SIGNIFICATION, ACTES PROPOSITIONNELS ET ACTES ILLOCUTIONNAIRES 349

1. Règles constitutives et règles régulatives 349
2. Règles constitutives et propositions grammaticales 358
3. Suivre une règle 363
4. Le « vouloir-dire » comme performance parallèle occulte 374
5. Le radical propositionnel et les actes illocutionnaires 385
6. Promesse et obligation 392

IX. — LE FANTÔME DANS LA MACHINE 397

1. La mécanisation de l'intelligence et l'intellectualisation de la machine 403
2. Les mots et les choses 411
3. Le non-lieu de l'esprit 425
4. Un rêve de notre langage 431
5. Le scarabée dans la boîte, ou la division par les données du « sens interne » .. 440
6. Machina ex Deo 450
7. L'andréide ou le bonheur des hommes 462

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« CRITIQUE »

Bernard Andrès, PROFILS DU PERSONNAGE CHEZ CLAUDE SIMON.
Georges Bataille, LA PART MAUDITE, précédé de LA NOTION DE DÉPENSE.
Jean-Marie Benoist, TYRANNIE DU LOGOS.
Jacques Bouveresse, LA PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique.* – WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON. *Science, éthique et esthétique.* – LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ. *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein.* – LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES. – RATIONALITÉ ET CYNISME. – LA FORCE DE LA RÈGLE. – LE PAYS DES POSSIBLES. *Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel.*
Michel Butor, RÉPERTOIRE I. – RÉPERTOIRE II. – RÉPERTOIRE III. – RÉPERTOIRE IV. – RÉPERTOIRE V et dernier.
Pierre Charpentrat, LE MIRAGE BAROQUE.
Pierre Clastres, LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ETAT. *Recherches d'anthropologie politique.*
Hubert Damisch, RUPTURES/CULTURES.
Gilles Deleuze, LOGIQUE DU SENS. – L'IMAGE-MOUVEMENT. – L'IMAGE-TEMPS. – FOUCAULT. – LE PLI. *Leibniz et le Baroque.*
Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPE. – KAFKA. *Pour une littérature mineure.* – MILLE PLATEAUX. – QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?
Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. – MARGES DE LA PHILOSOPHIE. – POSITIONS.
Jacques Derrida, Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, LA FACULTÉ DE JUGER.
Vincent Descombes, L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI. – LE MÊME ET L'AUTRE. *Quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978). – GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES. – PROUST, *Philosophie du roman.* – PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS. – LA DENRÉE MENTALE.
Georges Didi-Huberman, LA PEINTURE INCARNÉE, *suivi de* « *Le chef-d'œuvre inconnu* » par Honoré de Balzac. – DEVANT L'IMAGE. *Question posée aux fins d'une histoire de l'art.* – CE QUE NOUS VOYONS, CE QUI NOUS REGARDE. DEVANT LE TEMPS. *Histoire de l'art et anachronisme des images.*
Jacques Donzelot, LA POLICE DES FAMILLES.
Thierry de Duve, NOMINALISME PICTURAL. *Marcel Duchamp, la peinture et la modernité.* – AU NOM DE L'ART. *Pour une archéologie de la modernité.*
Serge Fauchereau, LECTURE DE LA POÉSIE AMÉRICAINE.
André Green, UN ŒIL EN TROP. *Le complexe d'Œdipe dans la tragédie.* – NARCISSISME DE VIE, NARCISSISME DE MORT. – LE TRAVAIL DU NÉGATIF. – LE TEMPS ÉCLATÉ. – LA DIACHRONIE EN PSYCHANALYSE.
André Green, Jean-Luc Donnet, L'ENFANT DE ÇA. *Psychanalyse d'un entretien : la psychose blanche.* LE TRAVAIL DU NÉGATIF.
Nathalie Heinich, LA GLOIRE DE VAN GOGH. *Essai d'anthropologie de l'admiration.*
Denis Hollier, LES DÉPOSSÉDÉS (*Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*).
Luce Irigaray, SPECULUM. *De l'autre femme.* – CE SEXE QUI N'EN EST PAS UN. – AMANTE MARINE. *De Friedrich Nietzsche.* – L'OUBLI DE L'AIR. *Chez Martin Heidegger.* ETHIQUE DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE. – PARLER N'EST JAMAIS NEUTRE. – SEXES ET PARENTÉS.
Vincent Kaufmann, L'ÉQUIVOQUE ÉPISTOLAIRE.
Garbis Kortian, MÉTACRITIQUE.
Jacques Leenhardt, LECTURE POLITIQUE DU ROMAN « LA JALOUSIE » D'ALAIN ROBBE-GRILLET.
Pierre Legendre, JOUIR DU POUVOIR. *Traité de la bureaucratie patriote.*
Emmanuel Levinas, QUATRE LECTURES TALMUDIQUES. – DU SACRÉ AU SAINT. *Cinq nouvelles lectures talmudiques.* – L'AU-DELA DU VERSET. *Lectures et discours talmudiques.* – A L'HEURE DES NATIONS. – NOUVELLES LECTURES TALMUDIQUES.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Jean-François Lyotard, ÉCONOMIE LIBIDINALE. – LA CONDITION POSTMODERNE. *Rapport sur le savoir.* – LE DIFFÉREND.
Louis Marin, UTOPIQUES : JEUX D'ESPACES. – LE RÉCIT EST UN PIÈGE.
Francine Markovits, MARX DANS LE JARDIN D'ÉPICURE.
Agnès Minazzoli, LA PREMIÈRE OMBRE. *Réflexion sur le miroir et la pensée.*
Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. *Sur la féminité.*
Thomas Pavel, LE MIRAGE LINGUISTIQUE. *Essai sur la modernisation intellectuelle.*
Michel Picard, LA LECTURE COMME JEU. – LIRE LE TEMPS.
Michel Pierssens, LA TOUR DE BABIL. *La fiction du signe.*Claude Reichler, LA DIABOLIE. *La séduction, la renardie, l'écriture.* – L'AGE LIBERTIN.
Alain Rey, LES SPECTRES DE LA BANDE. *Essai sur la B. D.*
Alain Robbe-Grillet, POUR UN NOUVEAU ROMAN.
Charles Rosen, SCHŒNBERG.
Clément Rosset, LE RÉEL. *Traité de l'idiotie.* – L'OBJET SINGULIER. – LA FORCE MAJEURE. – LE PHILOSOPHE ET LES SORTILÈGES. – LE PRINCIPE DE CRUAUTÉ. – PRINCIPES DE SAGESSE ET DE FOLIE.
François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE. – ... ELLE NE LE LACHE PLUS. – LE BAL MASQUÉ DE GIACOMO CASANOVA. – INFLUENCE. – QU'EST-CE QUE L'HYPNOSE ?
Michel Serres, HERMES I. : LA COMMUNICATION. – HERMES II : L'INTERFÉRENCE. HERMES III : LA TRADUCTION. – HERMES IV : LA DISTRIBUTION. – HERMES V : LE PASSAGE DU NORD-OUEST. – JOUVENCES. *Sur Jules Verne.* – LA NAISSANCE DE LA PHYSIQUE DANS LE TEXTE DE LUCRÈCE. *Fleuves et turbulences.*
Michel Thévoz, L'ACADÉMISME ET SES FANTASMES. – DÉTOURNEMENT D'ÉCRITURE.
Jean-Louis Tristani, LE STADE DU RESPIR.
Gianni Vattimo, LES AVENTURES DE LA DIFFÉRENCE.
Paul Zumthor, PARLER DU MOYEN AGE.

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN NUMÉRIQUE LE VINGT-DEUX OCTOBRE DEUX MILLE SEPT DANS LES ATELIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (61250) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : 4485
N° D'IMPRIMEUR : 072822

Dépôt légal : novembre 2007

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

JACQUES BOUVERESSE

Pour la philosophie dite « analytique » ou « linguistique », les problèmes philosophiques ne doivent leur existence qu'à un certain type de méconnaissance de la nature et du fonctionnement de notre langage. À l'opposé, Chomsky et certains de ses disciples soutiennent qu'une connaissance adéquate du langage, loin de les faire disparaître, confère au contraire une dignité nouvelle et éventuellement fournit une solution à certains problèmes philosophiques classiques.

Que le langage soit ignoré, traité en suspect ou au contraire en intermédiaire digne de foi, il s'agit cependant toujours pour la philosophie – et, à cet égard, les néo-positivistes peuvent être considérés comme des philosophes tout à fait traditionnels – de retrouver, à l'aide ou en dépit du langage, le monde tel qu'il est derrière le monde tel qu'on le parle. Le rêve du philosophe serait en particulier de transformer une fois pour toutes en entités réelles ou en non-entités ces entités fictives qui, pour parler comme Bentham, tiennent du langage « leur impossible, et néanmoins indispensable, existence », et au nombre desquelles on peut compter, à des titres divers, Dieu, l'Esprit, le sens, les êtres mathématiques, les objets physiques eux-mêmes. Mais c'est en un sens uniquement parce que et pour autant qu'on les considère avec cette arrière-pensée, au lieu de décrire simplement leur fonction dans notre langage et dans notre vie, qu'elles constituent, selon Wittgenstein, un problème désespérant et insoluble.

ISBN 978-2-7073-0244-1



40 €

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert