

Rola Younes

Introduction à Wittgenstein

Collection

R E P È R E S



La Découverte

Rola Younes

Introduction à Wittgenstein



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Remerciements. L'auteur voudrait remercier Mélina Ouelbani ainsi que tous ceux qui ont participé à la relecture de ce manuscrit.

Pour Surya †

Si vous désirez être tenu régulièrement informé des parutions de la collection « Repères », il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information mensuelle par courriel, à partir de notre site www.collectionreperes.com, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN : 978-2-7071-8950-9



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, 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.

© Éditions La Découverte, Paris, 2016.

Pour une introduction wittgensteinienne à Wittgenstein

« J'entends déjà dans l'esprit la postérité
parler de moi au lieu de m'écouter moi-
même » [CCS, p. 131]*.

Auteur inclassable en philosophie, Wittgenstein (1889-1951) est trop « mystique » et trop dogmatique pour la philosophie analytique. Sa réticence envers toute « philosophie des profondeurs » et son intérêt pour certains sujets comme la logique et les mathématiques le rendent également suspect aux yeux de la philosophie continentale. Plus de soixante ans après sa mort, on ne sait toujours pas quelle place lui attribuer dans l'histoire de la philosophie. Est-il le plus grand philosophe du ^{xx} siècle [Kenny, 1973, p. 11] ou un assassin de la philosophie [Deleuze, 1988] ?

On lui reconnaît le mérite d'avoir, de son vivant, inspiré deux écoles philosophiques : on doit au « premier Wittgenstein » (celui du *Tractatus logico-philosophicus*) l'inspiration du positivisme logique du Cercle de Vienne et au « deuxième Wittgenstein » (celui des *Recherches philosophiques* et dont les

* Les références entre crochets renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage. Sauf pour les *Leçons et conversations*, nous avons choisi d'indiquer la pagination des manuscrits de Wittgenstein qui est généralement signalée entre crochets dans les diverses éditions. Les abréviations utilisées pour les écrits de Wittgenstein se trouvent également en fin d'ouvrage.

enseignements circulaient bien avant la parution de l'ouvrage en 1953) le ferment de la philosophie du langage ordinaire à Oxford.

Le corpus wittgensteinien est à la fois très restreint (si l'on s'en tient aux œuvres publiées de son vivant) et très large (si l'on prend en compte tout ce qui a été publié sous son nom).

De son vivant, Wittgenstein n'a publié qu'un ouvrage de philosophie, le *Tractatus*, une recension d'ouvrage, un article philosophique (les « Quelques remarques sur la forme logique ») et un dictionnaire orthographique pour enfants. Son œuvre posthume porte la marque de ses exécuteurs testamentaires qui ont reçu la liberté de publier ce qu'ils voulaient de ses manuscrits. Elle comporte des textes appartenant à des genres différents, mais auxquels les commentateurs tendent à attribuer la même autorité : réflexions philosophiques, journal intime, correspondance, réactions d'humeur, remarques circonstanciées, etc. Certains écrits ne sont même pas de la main de Wittgenstein, mais sont composés de notes de cours et de conversations. À part le *Tractatus*, les ouvrages que l'on peut aujourd'hui trouver en librairie sous son nom sont soit des manuscrits qu'il n'a pas jugé bon de publier de son vivant (comme les *Recherches* ou les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*), soit une sélection de remarques arrangée par ses exécuteurs testamentaires qui n'ont pas toujours explicité leurs choix éditoriaux (comme les *Remarques mêlées* ou les *Fiches*), soit des notes de cours et de conversations prises par ses élèves et amis (*Le Cahier bleu et le Cahier brun*, *Leçons et conversations*, etc.). Avec le décès de Wittgenstein et la publication progressive de ses œuvres posthumes, les commentateurs semblent avoir obéi à l'injonction des Royaumes combattants reprise par le camarade Mao : « Que cent fleurs s'épanouissent, que cent écoles rivalisent ! » Nous avons aujourd'hui un Wittgenstein féministe [Scheman et O'Connor, 2002], un Wittgenstein communiste [Kitching et Pleasants, 2002], un Wittgenstein icône de l'homosexualité tourmentée [Bartley, 1973], un espion soviétique [Cornish, 1998], un Wittgenstein des « décolonisés » [Das, 1998], etc. On retrouve aussi l'influence du philosophe autrichien dans

les sciences sociales, en France et au Royaume-Uni notamment, avec Peter Winch [1958], Pierre Bourdieu [1980 et 1997], Ernest Gellner [1959 et 1998] et David Bloor [1983], au point que l'on a pu parler d'un « symptôme Wittgenstein » en sociologie, celui de « l'évolution d'une discipline qui, à l'image d'autres domaines de recherche, en est venue à faire droit à l'idée que la démarche scientifique ne se réduisait pas à la production d'une explication strictement causale des phénomènes qu'elle observe » [Ogien, 2007, introduction].

Il nous a donc semblé utile de proposer une introduction à la pensée de Wittgenstein. Cependant, ce projet se heurte à trois difficultés. La première consiste à rendre compte de sa pensée sans prendre parti dans les débats d'interprétation qui divisent les études wittgensteiniennes. La « lecture standard », celle des manuels d'histoire de la philosophie ou celle des articles d'encyclopédie (comme l'article en ligne de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Biletzki et Matar, 2014]), distingue entre un « premier » et un « deuxième » Wittgenstein. Cette périodisation est justifiée par une rupture radicale : le philosophe de Cambridge aurait d'abord proposé dans le *Tractatus* une théorie métaphysique de la connexion entre le langage et le monde puis, dans un deuxième temps, abandonné dans les *Recherches* toute ambition théorique pour se contenter de décrire les pratiques linguistiques réelles, réduisant la signification d'un mot à son usage. À cette lecture « standard », les « nouveaux wittgensteiniens » apparus avec le nouveau millénaire [Cray et Read, 2000] opposent une lecture « continuiste » qui refuse de voir une rupture radicale entre les deux ouvrages. Ils rappellent que Wittgenstein a maintenu tout au long de sa vie une conception de la philosophie comme thérapie visant uniquement à dissiper les confusions sans proposer de nouvelles thèses. Il serait donc illégitime de lui en attribuer. D'autres commentateurs préférèrent retenir la bipartition et la modifier en parlant d'un « troisième Wittgenstein » pour désigner les écrits datant de 1946 à 1951 où le philosophe s'engage dans de nouvelles directions sans toutefois revenir sur ses positions antérieures [Moyal-Sharrock, 2004, p. 85].

Deuxièmement, notre philosophe avait le sentiment permanent d'être incompris et toute tentative de rendre compte de ses idées l'irritait. Il a délibérément choisi que son œuvre soit presque entièrement posthume, sa « conscience artistique » (comme l'appelait Russell) l'empêchant de publier quoi que ce soit qui ne fût pas parfait. Peu avant sa mort, il aurait même douté de la possibilité de comprendre la pensée d'autrui : « Ne croyez pas que vous puissiez comprendre ce que dit un philosophe [...]. Au mieux, vous pourriez dire ceci : "Le paysage m'est familier. J'ai déjà été dans les environs" » [Flowers, 1999, vol. 4, p. 127].

Troisièmement, en écrivant ce « Repères », nous allons contre la volonté explicite de Wittgenstein qui méprisait les ouvrages de vulgarisation et s'était opposé de son vivant à toute vulgarisation de ses idées, estimant s'adresser, au mieux, à un cercle restreint de lecteurs, le plus souvent à lui-même : « Ce que j'écris est presque toujours un dialogue avec moi-même. Des choses que je me dis entre quatre yeux » [RM, p. 77].

Pour toutes ces raisons, nous avons choisi de rester au plus près de la lettre de Wittgenstein, à défaut d'être assurée d'en avoir compris l'esprit. Mais, même en nous imposant cette discipline, nous n'avons aucune raison de supposer qu'il s'estimerait davantage compris par nous que par un Bertrand Russell, un George Edward Moore ou un Gottlob Frege. Et une phrase apparemment aussi « hypoallergénique » et « consensuelle » que « le *Tractatus* défend une théorie picturale du langage que le philosophe de Cambridge critiquera ensuite dans les *Recherches philosophiques* » suscitera les objections des « nouveaux wittgensteiniens » (pour qui la philosophie de Wittgenstein a toujours été critique et négative) et, ce qui est plus gênant pour nous, provoquera probablement la colère indignée de Wittgenstein qui, dans son purgatoire des philosophes, jettera les bras en l'air en criant (en allemand) : « Intolérable ! Intolérable ! »

Pour notre défense, nous dirons que ce livre ne veut qu'inciter le lecteur à se plonger dans les écrits du philosophe autrichien en lui donnant les clés qui lui en faciliteront l'accès. Car Wittgenstein est un auteur difficile d'accès pour

les non-philosophes. De par les questions qu'il pose et le type de réponses qu'il apporte, il est non pas un « philosophe pour tout le monde », mais un « philosophe pour philosophes » [Anscombe, 1981, p. 3]. Un lecteur qui essaierait de le lire après avoir lu un roman ou vu un film à son sujet rencontrera très vite des difficultés dues à son écriture elliptique et morcelée. En parlant de son propre style, Wittgenstein écrit : « Lorsque je pense pour moi-même, sans vouloir écrire un livre, je tourne autour d'un thème, par bonds successifs ; c'est la seule façon de penser qui me soit naturelle. Être contraint d'aligner mes pensées est pour moi une torture. Mais faut-il même essayer de le faire ? Je prodigue des efforts indicibles pour mettre en ordre mes pensées — un ordre qui peut-être ne vaut rien » [RM, p. 28].

Nous avons choisi d'adopter un plan mixte, à la fois chronologique et thématique. Le chapitre I détaille la vie du philosophe de Cambridge, qu'il est nécessaire de connaître pour comprendre son œuvre. Au chapitre II, nous présentons le « premier Wittgenstein », celui du *Tractatus logico-philosophicus*. Le chapitre III couvre les écrits touchant à ce qu'il appelait l'esthétique, l'éthique et le mystique, qui sont pour lui une seule et même chose et au sujet desquels il a très peu changé d'avis. Le chapitre IV est consacré aux *Recherches philosophiques* et au « deuxième Wittgenstein ». Le chapitre V traite des écrits que l'on pourrait qualifier d'épistémologiques et qui portent sur des questions concernant la connaissance en général (où l'on voit à l'œuvre le « troisième Wittgenstein ») et la connaissance dans des disciplines particulières comme la psychanalyse, les mathématiques « pures » et l'anthropologie.

I / Parcours d'un philosophe itinérant

« Lorsque quelqu'un est mort, nous voyons sa vie dans une lumière conciliante. Sa vie nous semble arrondie par une sorte de vapeur. Mais pour *lui* elle n'était pas arrondie, elle était pleine d'aspérités et imparfaite. Pour lui, il n'y avait pas de réconciliation ; sa vie était nudité et détresse » [RM, p. 46].

Les jeunes années (1889-1911)

La vie de Wittgenstein est bien connue grâce à la biographie monumentale de Ray Monk [1990]. Il naît le 26 avril 1889 dans l'une des familles les plus riches d'Europe. Fils d'un marchand de laine devenu agent immobilier et converti au protestantisme, le père, Karl Wittgenstein (1847-1913), a fait fortune dans la sidérurgie de manière à devenir l'équivalent autrichien d'un Carnegie ou d'un Rothschild. Wittgenstein grandit dans une Vienne décrite par Karl Kraus comme le « laboratoire de recherche pour la destruction mondiale » [Monk, 1990, p. 9], berceau du sionisme comme du nazisme, de la musique atonale, de la psychanalyse et de l'architecture moderne. Dès son plus jeune âge, il bénéficie d'une atmosphère de grande culture dont son père, qui a pris sa retraite

en 1898, se veut le mécène et protecteur. Au « palais Wittgenstein », il est fréquent de croiser Clara Schumann, Gustav Mahler, Richard Strauss, Bruno Walter et surtout Johannes Brahms qui donne des leçons de piano aux enfants de la famille. Les pièces sont décorées avec des œuvres de Rodin, Kokoschka, Schiele, Klimt et d'autres artistes de la Sécession viennoise (Karl Wittgenstein a notamment financé le palais de la Sécession que l'on peut toujours admirer à Vienne). Wittgenstein est le plus jeune de huit enfants. Sa mère a été décrite comme une femme soumise à son mari, sans opinion ni personnalité, hormis sa passion pour la musique, une femme qui n'a su ni exprimer son amour pour ses enfants, ni les protéger contre l'autoritarisme et les excès de colère de leur père [Waugh, 2008, p. 39]. Wittgenstein grandit dans une bulle familiale peu affectueuse, avec peu de camarades de jeu et peu de contacts avec le monde extérieur (le père voulait que ses enfants soient éduqués à domicile pour les protéger des mauvaises influences, et les huit enfants Wittgenstein ont eu jusqu'à vingt-six précepteurs). Il a tout ce que l'argent peut acheter, sauf, à en croire son sentiment permanent d'« être de trop dans ce monde », l'amour qui accueille [Monk, 1990, p. 41]. On pourrait dire de Wittgenstein ce que lui-même a un jour dit au sujet de Virginia Woolf : qu'il a grandi dans une famille qui mesure la valeur d'un individu à l'aune de son excellence et de ses succès dans les domaines artistique, littéraire, scientifique ou politique [Monk, 1990, p. 256]. Encore enfant, il n'a pas de talent comparable à celui de ses frères et sœurs aînés, et surtout à celui de son frère aîné Hans, véritable prodige musical à l'égal de Mozart. Il ne se distingue que par une certaine dextérité manuelle : à l'âge de dix ans, il construit une machine à coudre miniature [Flowers, 1999, vol. 1, p. 117].

Ainsi, Wittgenstein grandit dans un désert affectif traversé de fortes tempêtes dues au conflit entre son père et ses frères aînés. C'est à l'âge de dix-onze ans qu'il envisage le suicide pour la première fois [Waugh, 2008, p. 37]. Deux ans plus tard, en 1902, son frère Hans se suicide après avoir fui la demeure familiale pour échapper aux pressions de Karl qui

voulait le voir à la tête de son empire industriel. Deux ans plus tard, un autre frère, Rudolf, s'empoisonne à Berlin, probablement en lien avec des tendances homosexuelles mal assumées. Entre-temps, Vienne a été secouée par le suicide du jeune Otto Weininger qui venait de publier sa thèse sous le titre *Sexe et caractère*. Cet ouvrage informera les idées du jeune Wittgenstein sur la judéité, l'amour et la sexualité. Le suicide de ses deux fils aînés conduit Karl à revoir sa pédagogie et il consent à autoriser ses deux benjamins, Paul et Ludwig, à quitter Vienne pour suivre une formation en accord avec leurs affinités. Commence pour Wittgenstein une période de neuf années d'intenses souffrances pendant lesquelles il aura honte de ne pas s'être tué [Monk, 1990, p. 41]. De 1903 à 1906, il est pensionnaire dans une école technique à Linz. Étudiant médiocre, ses meilleures notes sont en religion. Ses manières aristocratiques et sa pratique du vouvoiement lui valent d'être mis à l'écart et chahuté par ses camarades, comme c'est aussi le cas pour un autre élève, un certain Adolf Hitler, du même âge que Wittgenstein mais en retard scolaire. On ne sait pas si les deux garçons se sont fréquentés, mais il existe une photo d'école qui, selon certains, les montrerait tous les deux sur le même cliché. Dans un livre très contesté, Kimberley Cornish [1998] attribue à Wittgenstein un rôle important dans la formation de l'antisémitisme d'Hitler.

Si le goût de Wittgenstein pour l'ingénierie en fait l'héritier le plus probable de l'empire industriel de son père, il n'a toujours pas de génie particulier en échange duquel il peut espérer ne plus se sentir de trop. En 1906, il lit les *Écrits populaires* du physicien autrichien Ludwig Boltzmann, fondateur de la physique statistique. Celui-ci confie le futur de l'aéronautique aux efforts des « héros et génies » [Waugh, 2008, p. 48]. Croyant avoir repéré une voie vers le génie, le jeune Ludwig s'inscrit à l'université de Vienne pour suivre les cours de Boltzmann, mais il est pris de court par le suicide de celui-ci en septembre 1906. Il s'inscrit alors au *Technische Hochschule* de Berlin-Charlottenbourg (aujourd'hui l'Université technique de Berlin) où il entame des études d'aéronautique qu'il poursuit à partir de 1908 à Manchester avec la

Wittgenstein, lecteur de Weininger

On a beaucoup commenté l'influence sur Wittgenstein de Weininger, un jeune Viennois juif et homosexuel qui s'est donné la mort à l'âge de vingt-trois ans, après avoir publié le sulfureux *Sexe et caractère* [Stern et Szabados, 2004]. Si Weininger est « plein de préjugés » comme « seul un jeune homme peut l'être » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 183], on ne saurait surestimer son influence sur Wittgenstein qui lui a emprunté de nombreuses idées, comme celle de l'opposition irréconciliable entre amour et désir : « Qui prétendrait aimer une femme qu'il désire ment, ou n'a jamais aimé. C'est pourquoi également parler d'amour dans le mariage apparaît presque toujours comme une hypocrisie. L'attraction sexuelle croît avec la proximité physique, l'amour a besoin de

l'aliment de la séparation et de la distance » [Weininger, 1903, p. 195]. En 1931, Wittgenstein propose à Marguerite Respinger de l'épouser, mais à la condition *sine qua non* que leur relation demeure platonique. Souhaitant avoir des enfants, Marguerite Respinger décline, refusant d'accepter une condition qui pourtant, d'après Weininger, est la seule voie d'émancipation réelle de la femme : « La chasteté de l'homme [...] est la condition du salut de la femme » [Weininger, 1903, p. 10]. Avec Augustin et Tolstoï, deux auteurs que Wittgenstein a beaucoup lus, Weininger se fait l'avocat de l'abstinence sexuelle permanente.

Le philosophe de Cambridge doit aussi à Weininger une vision négative des Juifs accompagnée d'une opposition de principe à tout traitement discriminatoire ou persécution. Pour Weininger, la judéité ne désigne ni une race, ni un peuple, ni une foi, mais « une tournure d'esprit,

perspective de construire son propre avion. À Manchester, il fait breveter l'idée d'un engin précurseur du moteur à réaction de Frank Whittle [Lemco, 2006, p. 39].

Ses recherches le mènent à s'intéresser aux mathématiques pures, puis à la philosophie des mathématiques, domaine dans lequel il estimera avoir apporté sa contribution la plus importante. Il découvre les *Principes des mathématiques* de Bertrand Russell publiés en 1903 [Russell, 1903] puis les écrits de Gottlob Frege, professeur à Iéna. Ces deux auteurs travaillaient au rattachement des mathématiques à la logique (c'est-à-dire au domaine des jugements analytiques *a priori*), contre la position kantienne, dominante à l'époque, qui classait les mathématiques avec la métaphysique (dans le domaine des jugements synthétiques *a priori*). Mais ce projet rencontre une difficulté connue sous le nom de paradoxe de Russell : afin de

[...] une constitution psychique particulière représentant une possibilité pour tous les hommes » [Weininger, 1903, p. 247]. La judéité est un type psychologique caractérisé par le grégarisme, le conformisme, le besoin d'abaisser les autres afin de se donner de la valeur et le manque de caractère, d'originalité, d'individuation et de grandeur, tant dans le bien que dans le mal. L'antisémitisme lui-même serait un phénomène juif : « Comment, en effet, ne pas voir que de même qu'on aime en autrui ce qu'on voudrait être, on y hait ce qu'on voudrait ne pas être ? [...] Celui qui hait l'âme juive la hait d'abord en lui-même : s'il la traque chez autrui, ce n'est que pour se donner l'illusion d'en être libre. [...] Des mots d'ordre comme "n'achetez qu'aux chrétiens" sont précisément juifs, car ils considèrent et n'estiment dans l'individu que son appartenance au genre et à la race » [Weininger, 1903, p. 247-253]. En

ce sens, tout antisémitisme est haine de soi. Wittgenstein avait trois grands-parents juifs, mais n'était pas juif au regard de la loi juive, puisque sa grand-mère maternelle, Marie Stallner, était issue d'une vieille famille autrichienne catholique. Il se sentait germanique de par sa culture et son éducation, mais se considérait comme un penseur juif et appliquait à son cas les stéréotypes antisémites courants à son époque, notamment en ce qui concerne le caractère « reproductif » (et non pas original) de son œuvre [RM, p. 18-19]. On a beaucoup écrit sur son rapport au judaïsme [Cornish, 1998 ; Klagge, 2001]. Selon les commentateurs, il est un penseur « rabbinique » [Nieli, 1987], un penseur juif « déguisé » [Chatterjee, 2005], un critique de l'antisémitisme [Szabados, 1999] ou au contraire un antisémite en proie à la haine de soi [Lurie, 1989].

pouvoir réduire l'arithmétique à la logique, Frege propose de concevoir les nombres comme des classes. Mais, comme le montre Russell dans les *Principes*, la notion de classe est elle-même contradictoire : certaines classes sont membres d'elles-mêmes (la classe des classes est une classe et est donc membre d'elle-même) et certaines classes ne sont pas membres d'elles-mêmes (la classe des mammifères n'est pas un mammifère). Prenons la classe des classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes. Cette classe est-elle membre d'elle-même ? Si l'on répondait par l'affirmative, cela contredirait le fait que cette classe contient uniquement les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes. Si l'on répondait par la négative, il y aurait alors au moins une classe qui ne serait ni membre d'elle-même ni membre de la classe des classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes. Tel est le paradoxe de Russell, qu'on

connaît dans une version plus accessible sous la forme du « paradoxe du barbier » qui rase tous ceux qui ne se rasent pas : qui rase le barbier ?

Wittgenstein tente de résoudre ce paradoxe dans un livre dont il rédige le plan et qu'il soumet à Frege, à Iéna, à l'été 1911. Frege est probablement peu convaincu (rien ne nous est parvenu de ce plan de livre) et recommande à son visiteur d'étudier avec Russell à Cambridge. C'est ainsi que Wittgenstein arrive sans prévenir dans les appartements de Russell au Trinity College de Cambridge, un soir d'octobre 1911.

Le premier séjour à Cambridge et le *Tractatus* (1911-1919)

« Un Allemand inconnu fit son apparition, parlant très mal l'anglais mais refusant de parler l'allemand. Il s'est avéré qu'il suivait des études d'ingénieur à Charlottenbourg quand il a été pris de passion pour la philosophie des mathématiques et était maintenant venu à Cambridge dans le but de m'écouter » (lettre de Russell à Ottoline Morrell, 18 octobre 1911) [Monk, 1990, p. 38]. Le premier séjour de Wittgenstein à Cambridge est bien documenté grâce à la correspondance quotidienne de Russell avec sa maîtresse, Lady Ottoline Morrell. S'y révèlent les différentes étapes et facettes de la relation entre ce membre de l'aristocratie anglaise petit-fils du Premier ministre de la reine Victoria et le rejeton de la haute bourgeoisie industrielle autrichienne. Wittgenstein assiste aux cours de Russell et le poursuit de questions : « Mon ami allemand risque de s'avérer une calamité. Il est rentré avec moi après mon cours et a voulu discuter jusqu'à l'heure du dîner — obstiné et pervers, mais pas stupide, il me semble » [Monk, 1990, p. 39].

Déchiré par un conflit de vocations, Wittgenstein ne veut embrasser la philosophie qu'à la condition d'obtenir de Russell l'assurance qu'il pourrait produire quelque chose de bon dans ce domaine : « Mon Allemand hésite entre la

philosophie et l'aéronautique ; il m'a demandé aujourd'hui si je pensais qu'il n'avait aucun espoir d'être bon en philosophie. Je lui ai dit que je ne le savais pas et lui ai demandé de m'apporter un texte pour que je puisse en juger » [Monk, 1990, p. 40]. À son retour à Cambridge en janvier 1912, Wittgenstein lui présente un texte dont le contenu ne nous est pas parvenu, mais qui suffit à convaincre Russell de lui donner sa bénédiction et les encouragements nécessaires.

Il s'inscrit alors de manière officielle à Cambridge, qui était peut-être la seule université au monde où il aurait pu suivre des études de philosophie à son rythme et à sa convenance, sans que son ignorance de l'histoire de la philosophie fasse obstacle à son inscription [Monk, 1999, p. 6]. Russell voit en Wittgenstein « l'exemple peut-être le plus parfait du génie tel qu'on le conçoit traditionnellement : passionné, profond, intense et dominateur », un égal et un esprit frère en lequel il reconnaît sa propre passion théorique et « le sentiment qu'il faut comprendre ou mourir » [Monk, 1990, p. 43]. Il lui témoigne une affection paternelle et le considère comme son héritier intellectuel, celui qui réussira à résoudre les problèmes contre lesquels il a lui-même buté comme la question du fondement des mathématiques. D'après le témoignage de l'un de ses étudiants : « Wittgenstein savait qu'il avait un talent exceptionnel pour la discussion philosophique. Il m'a dit : "Le jour où j'ai découvert qu'il y avait vraiment un domaine pour lequel j'avais une aptitude spéciale, cela a apporté une énorme différence à ma vie" » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 171].

En plus de Russell, le nouvel étudiant réussit rapidement à séduire les autres personnalités de Cambridge auprès desquelles il passe pour un génie, comme John Maynard Keynes ou Moore. Il est élu membre de la société secrète des *Apostles* de Cambridge, mais en démissionne quelques semaines plus tard, ne supportant pas la suffisance complaisante de ses membres et leur goût pour les intrigues homosexuelles. Wittgenstein a aussi un ami intime et un confident : David Pinsent, un étudiant en mathématiques avec lequel il mène des expériences psychologiques sur la

perception du rythme et part en vacances en Islande (pendant lesquelles il dilapide l'argent de son père).

En l'espace de quelques mois, l'ex-ingénieur devient rapidement le maître de Russell. Il critique ses derniers travaux sur la théorie de la connaissance et essaie de le convaincre qu'il n'a plus rien à dire en philosophie et que la logique est trop difficile pour lui. Cela affecte considérablement Russell au point de lui donner des envies de suicide, même s'il essaie de prendre les choses avec philosophie : « Eh bien, c'est la nouvelle génération qui frappe à la porte, et je dois lui faire place si je ne veux pas devenir un incubé » [Monk, 1990, p. 82].

La disgrâce intellectuelle de Russell ne le dispensera pas pour autant de servir à Wittgenstein de confident et de directeur de conscience. Tout le long de son séjour à Cambridge, le jeune Autrichien lui impose de longues visites pendant lesquelles il lui parle de logique et de ses péchés personnels [Monk, 1990, p. 64]. On doit les « Notes sur la logique » (reproduits en annexe des *Carnets* [C, p. 169-195]) à la prévoyance de Russell qui fait noter ces nombreuses « discussions » où il se contentait de poser des questions et d'écouter son invité parler sans l'interrompre.

Après avoir conquis Cambridge, Wittgenstein décide de se retirer à Skjolden, en Norvège, pour y trouver la solitude nécessaire à un travail sérieux. Craignant qu'il ne perde la raison ou se suicide, Russell tente de l'en dissuader : « Je lui ai dit qu'il fera noir, il a dit qu'il détestait la lumière du jour. Je lui ai dit qu'il se sentira seul, il a répondu qu'il prostituait son esprit en parlant à des gens intelligents. Je lui ai dit qu'il était fou, il a répondu : "Que Dieu me garde de la santé mentale !" (Dieu l'en gardera certainement) » [Monk, 1990, p. 91].

En octobre 1913, Wittgenstein s'installe en Norvège où il construit sa propre maison et commence à écrire ce qui sera publié en 1922 sous le titre *Tractatus logico-philosophicus*. À l'été 1914, il se rend à Vienne où, devenu l'un des hommes les plus riches d'Europe à la suite du décès de son père, il distribue une somme totale de 100 000 couronnes à un éventail d'artistes et d'écrivains dont Adolf Loos, Oskar Kokoschka,

Rainer Maria Rilke et Georg Trakl (qui se suicidera la même année, avant que Wittgenstein n'ait eu le temps de le rencontrer).

Il est toujours en Autriche quand la Première Guerre mondiale éclate. Réformé en raison d'une double hernie, il s'engage comme volontaire dans l'espoir de devenir enfin par la confrontation avec la mort un « homme décent ». Les deux premières années de la guerre sont relativement calmes. Même si, grâce à ses compétences, Wittgenstein est de fait traité comme un officier, il supporte mal les conditions de vie sans intimité, et ses rapports sont tendus avec les autres soldats qui, pour la plupart, n'ont pas choisi de faire partie des conscrits. Il est d'abord affecté à bord d'un navire de patrouille où il continue d'écrire et de travailler sur le *Tractatus*, puis à un atelier d'artillerie. La guerre a résolu le problème de manque de direction de sa vie et a permis de « le libérer des tourments d'une conscience trop scrupuleuse, rendant possible par là un nouveau travail philosophique » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 137].

Au printemps 1916, il est transféré, à sa demande, dans une unité combattante sur le front russe. De passage à Tarnow, en Galicie, il fait l'acquisition de l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï sous l'influence duquel il vivra une transformation mystique. Lui qui prenait violemment à partie les étudiants chrétiens de Cambridge se met à prier « Dieu » ou l'« Esprit » [Monk, 1990, p. 120].

L'offensive Broussilov lui fournit une occasion de se préparer quotidiennement à la mort. Il se porte volontaire pour le poste dangereux d'observateur, ce qui lui vaut d'essuyer des tirs supportés grâce à la prière : « Que Ta volonté soit faite, Ta volonté et non la mienne » [Monk, 1990, p. 138]. Wittgenstein en profite pour traquer toute peur, synonyme selon lui d'une vie fausse. Son courage et sa fidélité au poste (malgré l'ordre de s'abriter) au plus fort des bombardements lui valent d'être décoré plusieurs fois puis promu caporal. Il est envoyé à Olomouc en octobre 1916 pour y suivre une formation rapide d'officier. C'est là qu'il rencontre Paul Engelmann, disciple de l'architecte viennois Adolf Loos qu'il

connaissait et admirait. En janvier 1917, il retourne sur le front russe et fait encore preuve d'héroïsme durant l'offensive Kerenski, ce qui lui vaut de recevoir de nouvelles décorations et d'être promu lieutenant de réserve.

Avec le traité de Brest-Litovsk, il est transféré en mars 1918 sur le front italien. À l'arrivée de l'été, il est autorisé à prendre un congé de trois mois. Affligé par la nouvelle du décès de David Pinsent, son « premier et seul ami » [Monk, 1990, p. 154], mort dans un accident d'avion en Angleterre, Wittgenstein se trouve encore une fois au bord du suicide. Son oncle le rencontre par hasard dans une gare et, le voyant désespéré et décidé à mettre fin à ses jours, réussit à le convaincre de s'installer chez lui. C'est chez son oncle Paul, à Hallein près de Salzbourg, que Wittgenstein achève la rédaction du *Logisch-Philosophische Abhandlung* (qui deviendra en 1922 le *Tractatus logico-philosophicus*) qu'il dédie à la mémoire de Pinsent. En septembre 1918, il retourne sur le front italien sur fond d'effondrement politique de l'Empire austro-hongrois. Il est fait prisonnier et détenu à Côme où il rencontre le sculpteur Michael Drobil et l'instituteur Ludwig Hänsel, avec qui il lit la *Critique de la raison pure*, avant d'être transféré à Cassino en janvier 1919. Estimant avoir dit avec l'*Abhandlung* le dernier mot en philosophie, Wittgenstein se cherche une nouvelle vocation. C'est l'heure des projets d'après guerre en attendant la fin de la captivité : il hésite entre la vocation de prêtre et celle d'instituteur avant de se décider pour cette dernière. Il fait échouer la tentative de sa famille d'arranger sa libération et préfère patienter avec les autres prisonniers jusqu'en août 1919, mais accepte volontiers certains privilèges comme celui de recevoir des livres et de correspondre librement. C'est ainsi qu'il fait parvenir à Frege et à Russell une copie de son *Abhandlung* et reçoit l'*Introduction à la philosophie mathématique* de Russell dans laquelle celui-ci reconnaît s'être inspiré des « Notes sur la logique » dictées par Wittgenstein à Moore en Norvège (publiées en annexe des *Carnets* [C, p. 196-216]). À Russell qui reconnaît sa dette intellectuelle, il répond (comme il le

fera souvent avec ceux qui le citeront ou se réclameront de lui) que l'auteur des *Principes de mathématiques* ne l'a pas compris [Monk, 1990, p. 161].

Les « années perdues » (1919-1929)

La Première Guerre mondiale a signé la fin de l'Empire austro-hongrois et de la patrie de Wittgenstein, désormais citoyen de la première République autrichienne. Un troisième frère, Kurt, s'est suicidé à la fin de la guerre dans des circonstances obscures. Paul, le seul frère survivant de Ludwig, y a laissé son bras droit. Il continuera sa carrière de concertiste malgré son handicap (c'est pour Paul Wittgenstein que Ravel, entre autres, a composé son concerto pour la main gauche).

À son retour à Vienne en août 1919, après quatre ans de guerre et un an de captivité, le premier geste de Wittgenstein consiste à commettre un « suicide financier » et à se dépouiller de sa fortune au profit de ses sœurs et de son frère. Puis il s'inscrit à une formation d'instituteur à Vienne. Aux protestations de sa sœur Hermine qui regrettait qu'il gaspille son génie en instruisant les pauvres, il répond par une analogie qui exprime son sentiment d'être incompris : « Tu me fais penser à quelqu'un qui regarde par une fenêtre fermée et ne peut pas s'expliquer les mouvements étranges d'un passant. Il ne sait pas quel genre de tempête fait rage à l'extérieur ni que cette personne peine à rester debout » [Flowers, 1999, vol. 1, p. 120].

Après une année de formation à Vienne, il choisit de débiter sa carrière d'instituteur dans le village de Trattenbach. Malgré sa passion pour l'enseignement, il perd souvent le contrôle de lui-même et frappe les élèves, y compris les écolières (ce qui n'était pas habituel), et provoque l'hostilité des parents mécontents de ses exigences qui leur semblent excessives et de l'ascendant qu'il prend sur certains élèves. Il quitte Trattenbach pour Hassbach puis Puchberg à partir de novembre 1922. C'est un instituteur peu conventionnel qui regarde les étoiles avec ses élèves et les emmène en excursion

à Vienne. Il rédige un dictionnaire orthographique à partir des listes de vocabulaire dictées à ses propres élèves et dans lequel il inclut des expressions autrichiennes locales.

Grâce aux efforts de Russell et à l'introduction qu'il rédige pour le *Tractatus*, celui-ci est enfin publié, d'abord en 1921 en version allemande, puis en 1922 dans une version bilingue anglais-allemand sous le titre définitif *Tractatus logico-philosophicus*, titre suggéré par Moore en allusion au *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Le qualificatif « logique » y modifie celui de « philosophique » pour indiquer un genre de philosophie qui prend la logique pour base.

Le quotidien difficile de Wittgenstein à Puchberg est égayé par la visite de Frank Ramsey, jeune et brillant mathématicien de Cambridge qui a lu le *Tractatus* et veut en discuter. L'instituteur y trouve l'interlocuteur dont il avait besoin et c'est le début de plusieurs années d'un échange qui s'interrompra avec la mort précoce de Ramsey en 1930.

En 1926, à Otterthal, dernier village où Wittgenstein ait enseigné, celui-ci perd de nouveau le contrôle de lui-même et frappe un écolier plusieurs fois sur la tête. L'enfant perd connaissance, une plainte est déposée et Wittgenstein quitte le village avec précipitation. Il ment au procès qui le blanchit (il l'avouera dix ans plus tard dans une confession à ses amis) et met un terme à sa carrière d'instituteur. Il passe alors quelque mois dans un monastère bénédictin comme jardinier et envisage de se faire moine, mais en est dissuadé par un Père supérieur perspicace. Après la mort de sa mère, il se défait de nouveau de son héritage et collabore avec Paul Engelmann à la construction d'une maison pour sa sœur Gretl (Margarete) Stonborough qui sera, par son austérité, une « logique devenue maison » [Monk, 1999, p. 237] : aucune décoration, ni tapis, ni chandeliers, ni rideaux. Aucune usine autrichienne n'est capable de produire les radiateurs que Wittgenstein a dessinés et qu'on doit commander à l'étranger. Alors que la maison est presque prête, il décide et obtient de faire élever le plafond de 3 centimètres. Mais, quand Gretl y emménage fin 1928, la maison lui va « comme un gant » [Monk, 1990, p. 237].

Gretl réintroduit son frère à la société viennoise. Wittgenstein rencontre Marguerite Respinger, une jeune fille suisse issue d'une famille prospère et qui est, à notre connaissance, la seule femme avec laquelle Wittgenstein envisagera un mariage (qui n'aura jamais lieu). L'ex-instituteur est aussi ramené à la discussion philosophique par la rencontre de plusieurs membres du Cercle de Vienne (alors encore un groupe informel) : Moritz Schlick, qui a lu le *Tractatus* à sa parution en 1922 et essaye depuis plusieurs années d'en rencontrer l'auteur ; Friedrich Waismann, un mathématicien et physicien viennois ; Rudolf Carnap, qui a suivi les cours de Frege à Iéna. Ces discussions fournissent l'occasion d'une critique de l'ouvrage et permettent à son auteur de penser qu'il reste peut-être encore des choses à dire en philosophie. Il décide de revenir à Cambridge en 1929.

Le retour à Cambridge et la Seconde Guerre mondiale (1929-1945)

Encore à Vienne, Wittgenstein appréhende son retour, en raison de son évolution « mystique », de sa rupture avec G. E. Moore, du refroidissement de ses relations avec Russell et, plus généralement, du conflit ayant opposé l'Autriche au Royaume-Uni.

Ramsey et Keynes facilitent son installation à Cambridge où il s'inscrit comme doctorant travaillant sous la direction de Ramsey. Le titre de docteur lui est rapidement décerné en prenant pour thèse son ouvrage publié sept ans auparavant. La soutenance est décrite par Monk comme une véritable farce où le candidat dit au jury composé de Moore et Russell : « Ne vous inquiétez pas, je sais que vous ne comprendrez jamais [le *Tractatus*] » [Monk, 1990, p. 271].

Il publie la deuxième et dernière publication philosophique de son vivant, les « Quelques remarques sur la forme logique » [1929], où il tente de répondre aux critiques de Ramsey, mais qu'il renie aussitôt.

Malgré le refroidissement de leurs rapports, Russell maintient sa protection et l'aide à obtenir un financement lui permettant de vivre et d'enseigner à Cambridge. Wittgenstein consacre les premières années de son enseignement à soigner ses étudiants de l'influence du *Tractatus* et de l'approche logicienne des mathématiques défendue par Russell.

Il rencontre aussi l'économiste marxiste italien Piero Sraffa, que Keynes avait aidé à quitter l'Italie fasciste en 1927, une rencontre qui sera déterminante pour la pensée du « deuxième Wittgenstein » [Sen, 2003 ; Marion, 2005]. Sraffa se charge de mettre au courant de l'actualité internationale son collègue autrichien qui refusait de lire les journaux ou d'écouter la radio.

Il est à noter que, dans la préface des *Recherches*, Wittgenstein reconnaît sa dette intellectuelle non pas envers des philosophes (comme Frege et Russell dans le *Tractatus*), mais envers un mathématicien (Ramsey) et un économiste (Sraffa) : « La critique des [idées du *Tractatus*] par Frank Ramsey, avec qui je les ai discutées dans d'innombrables entretiens au cours des deux dernières années de sa vie, m'a aidé — dans une mesure que je ne suis pas à même d'apprécier — à me rendre compte de ces erreurs. Et plus encore qu'à cette critique — toujours vigoureuse et sûre —, je suis redevable à celle que M. P. Sraffa, professeur à l'université de Cambridge, a inlassablement exercée sur mes pensées pendant des nombreuses années. C'est à cette stimulation que je dois les idées les plus fécondes de cet écrit » [RP, p. 22].

Au lendemain du décès prématuré de Ramsey en janvier 1930, Wittgenstein commence à enseigner à Cambridge. Dans le cadre de sa candidature au poste de *research fellow*, Wittgenstein met en ordre les remarques rédigées en 1929 et 1930 qui seront publiées sous le titre *Remarques philosophiques*. Le soutien de Russell lui permet d'être élu au poste pour une durée de cinq ans.

Désarmé par sa popularité et l'afflux des étudiants (entre trente et quarante auditeurs), Wittgenstein décide de réserver ses cours à une audience plus limitée qui se chargera de noter et de diffuser ses propos. C'est ainsi que sont rédigés entre

1933 et 1935 *Le Cahier bleu* et *Le Cahier brun*. À cette époque, l'auteur du *Tractatus* est connu pour être revenu sur les positions exprimées dans son livre, mais le mystère règne sur ses nouvelles positions et il s'oppose à toute tentative de résumer ou de rendre compte de sa pensée. Tout au long de sa carrière, il aura du mal à se définir, craignant d'être mal compris et enfermé dans une position et redoutant peut-être de donner prise à la critique.

En 1935, Alice Ambrose, l'une des étudiantes admises à ses cours à auditoire restreint, publie dans la revue *Mind* un article dans lequel elle prétend rendre compte de la position de son professeur sur les mathématiques. N'ayant pas réussi à empêcher la parution de cet article malgré des pressions auprès de l'éditeur (Moore) et auprès d'Ambrose, Wittgenstein rompt avec elle et proteste contre la déformation de ses idées.

Mal à l'aise à Cambridge, il conseille à ses étudiants d'en fuir l'atmosphère raréfiée, tout en justifiant sa propre présence par sa capacité à « fabriquer son propre oxygène » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 209]. Sous son influence, l'un de ses étudiants, Maurice Drury, abandonne ses études de théologie et son projet de devenir prêtre anglican pour devenir psychiatre. De même, Francis Skinner, un brillant étudiant en mathématiques avec lequel Wittgenstein se lie d'une amitié amoureuse, abandonne ses études et une carrière prometteuse pour entrer comme apprenti dans une usine d'instruments scientifiques.

À l'expiration de son poste à Cambridge en 1935, Wittgenstein se rend en Russie soviétique dans l'espoir d'y effectuer une reconversion professionnelle, mais revient en Angleterre plus tôt que prévu (voir encadré).

En vue de son mariage espéré avec Marguerite, il procède à une longue confession qu'il impose à ses amis et à ses proches, et se rend à Otterthal pour présenter ses excuses aux élèves qui ont souffert sous ses coups.

Avec l'Anschluss, il perd son pays pour la deuxième fois et, de citoyen autrichien, devient un Juif allemand en situation précaire. Alors qu'il voulait quitter l'université et cherchait une reconversion professionnelle (préoccupation

Ludwig au pays des Soviets

L'intérêt de Wittgenstein pour l'Union soviétique n'était pas dû à des convictions idéologiques, mais à une affinité avec un certain esprit et mode de vie décrits par Keynes. Dans son *Aperçu sur la Russie* [Keynes, 1931], l'économiste anglais relève la dimension religieuse du communisme : « Il y a un trait commun entre le communisme et d'autres religions célèbres. Il exalte l'homme moyen et le porte aux nues. Cela n'a rien de nouveau. Mais on trouve en lui un autre trait, qui, bien qu'il ne soit pas plus neuf, sous une nouvelle forme et différemment présenté, peut devenir l'un des éléments de la vraie religion de l'avenir (s'il est possible de concevoir une religion qui soit vraie). Le léninisme n'est et ne veut être d'aucune façon surnaturel, et sa puissance émotive ainsi que morale porte sur l'attitude de l'individu et de la communauté vis-à-vis de l'argent » [Keynes, 1931, p. 139]. Le

philosophe de Cambridge partageait le diagnostic sombre de Spengler sur le déclin de l'Occident et voyait en la Russie un « refuge spirituel » [Flowers, 1999, vol. 2, p. 235].

En combinant des valeurs morales (dont le respect pour l'homme du commun) avec une métaphysique excluant la dimension surnaturelle, le léninisme constituait pour Wittgenstein un cadre convenable : il pouvait ainsi exprimer sa ferveur religieuse sans devoir souscrire à une doctrine surnaturelle. Il admirait dans l'expérience soviétique l'amour du savoir pour lui-même, la faiblesse du taux de chômage, la dignité reconnue au travailleur quelle que soit son occupation, et la valorisation du travail qui contraste avec l'idéal anglais d'oisiveté aristocratique.

En préparation pour son voyage, il avait appris suffisamment de russe pour pouvoir lire Dostoïevski et Pouchkine en version originale. Nous ne savons pas s'il a lu Marx, mais la Russie qui l'intéressait était celle des enseignements moraux de

constante de sa vie), il accepte avec réticence son élection à la chaire de philosophie de Cambridge, ce qui lui facilitera l'obtention de la nationalité britannique en juin 1939. Il se rend aussitôt en Allemagne pour participer à la négociation de sa famille (considérée comme juive au regard des lois de Nuremberg) avec les autorités allemandes : la famille Wittgenstein obtient une requalification de son statut en échange du rapatriement de ses biens et ne sera plus inquiétée.

De 1939 à 1941, Wittgenstein ne réussit pas à trouver un moyen de participer à l'effort de guerre. Très affecté par la mort de Skinner en 1941, il finit par se faire engager comme porteur au Guy's Hospital, un hôpital choisi pour sa

Tolstoï et de la psychologie spirituelle de Dostoïevski, et non pas la Russie des grandes causes politiques et sociales.

Il voyage en URSS en septembre 1935, à un moment où la mode du pèlerinage à Moscou bat son plein dans le petit monde de l'intelligentsia de Cambridge. À Moscou, il apprécie la curiosité des étudiants et rencontre Sofia Yanovskaïa, figure de proue des mathématiques soviétiques et traductrice des travaux mathématiques de Marx, qui lui conseille de lire Hegel. Arrivé en Russie avec l'espoir d'y trouver un travail « décent » (ce qui exclut tout travail universitaire), il se voit offrir un poste d'enseignement à l'université de Moscou et la chaire de philosophie de l'université de Kazan. Il insiste pour travailler dans une ferme collective. On lui répond qu'il sera plus utile à la cause du peuple en poursuivant son travail à Cambridge.

À son retour en Angleterre, il déclare que l'on ne peut vivre là-bas

qu'à condition de ne jamais dire ce que l'on pense, mais se retient de critiquer ouvertement l'URSS, peut-être pour ne pas ajouter à la campagne antisoviétique menée par Russell, le champion des causes « humanistes » (pacifiste en 1914, anticommuniste à partir des années 1920 et plus tard militant contre la guerre du Vietnam). Wittgenstein n'est pas un partisan de l'indignation politique et la tyrannie l'indigne beaucoup moins que la profération de banalités. Face à la mode antisoviétique qui suit la vague des procès stalinien de 1936, Wittgenstein souligne les difficultés de l'exercice réel du pouvoir et les obstacles que Staline doit affronter pour gouverner [Monk, 1990, p. 354]. Ses étudiants marxistes le considèrent comme un « compagnon de route » avant l'heure [Monk, 1990, p. 348] et Cornish en fait (de manière peu convaincante) un agent recruteur soviétique [1998].

localisation dans la région atteinte par le *Blitz* allemand. Chargé de porter leurs médicaments aux malades, il leur conseille de ne pas les prendre. L'année suivante, il travaille comme assistant dans un laboratoire à Newcastle où il s'occupe — avec un succès remarqué par ses collègues — de la préparation des remèdes.

Parallèlement, il poursuit son travail sur les mathématiques et rédige une partie de ce qui deviendra les *Remarques sur les fondements des mathématiques*.

Il essaie de faire publier (sans succès) les *Recherches philosophiques* en vis-à-vis du *Tractatus*, dans un même volume, de manière à montrer l'évolution de sa pensée et de mettre en

valeur le contraste entre ce que les commentateurs appelleront plus tard le « premier » et le « deuxième » Wittgenstein.

Les dernières années (1945-1951)

Au lendemain de la guerre, Wittgenstein revient enseigner à Cambridge. Ses cours portent principalement sur les mathématiques et la psychologie.

Supportant de moins en moins la vie universitaire et craignant d'exercer une influence néfaste sur ses étudiants, il présente sa démission fin 1947 pour se consacrer à l'écriture. Commence alors une série de voyages qu'il effectue malgré sa santé déclinante. Il passe une année en Irlande où il rédige la deuxième partie de ce qui est maintenant les *Recherches philosophiques* avant de se rendre en Autriche pour la première fois depuis la fin de la guerre. Sans foyer ni revenus, mais avec des économies suffisantes pour pourvoir à ses maigres besoins, il est hébergé pendant les dernières années de sa vie chez ses étudiants : Norman Malcolm à Ithaca, Georg Henrik von Wright, son successeur à la chaire de philosophie et l'un de ses exécuteurs testamentaires, à Cambridge, Anscombe à Oxford où se développait un courant inspiré par sa pensée (un « désert philosophique » selon lui [Flowers, 1999, vol. 3, p. 154]), puis chez son médecin, le docteur Bevan, à Cambridge.

En 1949, il rend visite à Malcolm, alors professeur de philosophie à Ithaca, où il rencontre le philosophe américain Oets Kolk Bouwsma, assiste à des séminaires à l'université Cornell et participe à des discussions à l'origine des remarques qui seront publiées sous le titre *De la certitude*. Comme son état de santé se détériore, il craint de mourir aux États-Unis : « Je ne veux pas mourir en Amérique. Je suis un Européen, je veux mourir en Europe... quel idiot j'étais de venir » [Monk, 1990, p. 559].

À son retour en Angleterre, il apprend qu'il est atteint d'un cancer de la prostate et est soigné avec un traitement aux œstrogènes responsable — selon lui — de l'amoindrissement de ses capacités intellectuelles [Monk, 1990, p. 556]. Mais les

deux dernières années de sa vie sont une période de grande productivité. De retour à Vienne en 1950, il lit le *Traité des couleurs* de Goethe et rédige une partie des remarques qui seront publiées sous le titre *Remarques sur les couleurs* [1977]. Au début de l'année 1951, son état de santé le force à accepter l'hospitalité de son médecin, le docteur Bevan. Il rédige son testament et en nomme les exécuteurs choisis parmi ses amis (Rush Rhees, Anscombe et von Wright). Apprenant qu'il n'a plus que quelques mois à vivre, il est pris d'une véritable rage d'écriture qui ne cessera qu'à l'avant-veille de sa mort. Avant de perdre définitivement conscience, il dit à son hôtesse Mme Bevan, à l'intention de ses amis : « Dites-leur que j'ai eu une vie merveilleuse. » Il meurt le 29 avril 1951 et est enterré selon le rite catholique dans le cimetière de l'église Saint-Giles à Cambridge.

II / Splendeurs et misères de l'atomisme logique : le « premier » Wittgenstein

« Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes [philosophiques] d'une manière décisive » [TLP, p. 32].

Si l'auteur du *Tractatus* estime y avoir dit le dernier mot en philosophie, l'interprétation de cet ouvrage divise encore. L'auteur communique ses idées comme des oracles ou des bulletins météorologiques, selon une esthétique aristocratique particulière qui considère qu'argumenter ou expliquer ses affirmations reviendrait à salir une rose avec les mains boueuses du jardinier. Nous pouvons distinguer trois approches [Richter, 2009, p. 12] : une lecture « résolue » ou « austère » qui considère que l'ouvrage est globalement dénué de sens [McManus, 2006] ; une deuxième lecture qui estime que le livre est un ensemble hétéroclite de propositions compréhensibles mais pas toujours liées (certaines propositions reprennent la pensée de Russell, d'autres celle de Schopenhauer avec, au mieux, un lien artificiel entre les deux) [White, 2006] ; une troisième approche qui retient ce que les deux précédentes ont de pertinent [McGinn, 2006].

Le livre se présente sous la forme d'une série de propositions énigmatiques numérotées, dont sept propositions principales. « Les nombres décimaux attachés à chaque proposition indiquent leur poids logique, leur importance dans mon exposition. Les propositions numérotées n.1, n.2, n.3, etc. sont des remarques à la proposition n ; les propositions numérotées n. m1, n. m2, etc. sont des remarques à la proposition n. m et ainsi de suite » [TLP, p. 33]. Ainsi, la proposition 1.1 sert à commenter la première proposition.

Comme l'écrit Russell, notre philosophe « émet son opinion comme s'il s'agissait d'un oukase du Tsar, mais le commun des mortels ne peut se contenter de cette procédure ». Il « annonce des aphorismes et laisse le lecteur estimer leur profondeur du mieux qu'il peut » [Russell, 1959, p. 118-126]. Wittgenstein prévoit même que le *Tractatus* « ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées — ou du moins des pensées semblables » [TLP, p. 31].

L'avant-propos est la partie la moins hermétique de l'ouvrage. L'auteur y prétend tracer « une frontière à l'acte de penser — ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car, pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens » [TLP, p. 31]. Il s'agit donc d'explorer les limites du langage pour explorer les limites de la pensée. Le lecteur pressé du *Tractatus* pourra en retenir le résumé suivant : « Le livre traite de problèmes philosophiques et montre — à ce que je crois — que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langue. On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » [TLP, p. 31]. Ce qui peut être dit clairement, ce sont seulement les propositions des sciences de la

nature et « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » [TLP, p. 7].

Le reste du traité est d'un accès difficile et présuppose la connaissance des débats dans lesquels l'ouvrage prétend s'inscrire et des travaux des deux auteurs que Wittgenstein mentionne dans sa préface : Gottlob Frege, père de la logique moderne, et Bertrand Russell.

Le tournant linguistique en philosophie

Le tournant linguistique en philosophie, qui marque la naissance de la philosophie analytique, est une approche initiée par Frege qui consiste à aborder les questions philosophiques à travers l'analyse du langage [Dummett, 1991, p. 111-112]. Mais le langage ordinaire est trop imprécis et nous induit dans des erreurs contre lesquelles la logique aristotélicienne qui décompose la proposition en sujet et prédicat ne nous prémunit pas : « Ainsi le mot “est” apparaît comme copule, comme signe d'égalité et comme expression de l'existence ; “exister” comme verbe intransitif, à la façon d’“aller” ; “identique” comme adjectif qualificatif ; nous parlons “de quelque chose”, mais disons aussi que “quelque chose” arrive » [TLP, 3.323]. Le même verbe « être » est employé dans des rôles logiques très différents : comme copule (« Socrate est mortel »), pour signifier l'identité (« un célibataire est un homme non marié », pour reprendre l'exemple aujourd'hui désuet de Russell) et pour signifier l'existence (« être ou ne pas être ? »). Wittgenstein attribue à Russell le mérite d'« avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme logique réelle » [TLP, 4.0031]. La forme — ou structure — logique des propositions ordinaires est habituellement cachée. « La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. Il est humainement impossible de se saisir immédiatement, à partir d'elle, de la logique de la langue. La langue déguise la pensée. Et de telle manière que l'on ne peut, d'après la forme extérieure du vêtement, découvrir la forme de la

pensée qu'il habille ; car la forme extérieure du vêtement est modelée à de tout autres fins qu'à celle de faire connaître la forme du corps » [TLP, 4.002].

Ainsi, les deux propositions « Socrate est mortel » et « un célibataire est un homme non marié » ont la même forme logique apparente (« A est B »), mais des formes logiques réelles très différentes. La première proposition est de la forme : « Il existe un x tel que x est Socrate et x possède la propriété d'être mortel. » La deuxième proposition est de la forme : « Pour tout x , x est célibataire si et seulement si x est un homme non marié ».

On doit à Frege l'idée de noter la proposition comme une fonction mathématique. Ainsi, la proposition « Mistigri dort » peut être notée comme la fonction « $f(x) : x$ dort », en substituant « Mistigri » à la variable x . Cette notation fait partie du projet plus général d'idéographie — ou écriture formelle — visant à remplacer l'écriture usuelle que Frege propose en 1878. C'est une écriture qui se veut un « outil utile aux philosophes » dont la tâche est de « rompre la domination du mot sur l'esprit humain en dévoilant les illusions qui souvent naissent presque inévitablement de l'utilisation de la langue pour l'expression des relations entre des concepts, et en libérant la pensée de ce dont elle est atteinte uniquement par la nature du moyen d'expression linguistique » [Frege, 1878, p. 8].

Le *Tractatus* s'inscrit dans ce projet d'émancipation de l'esprit humain de la domination du langage. C'est une enquête sur les rapports entre le langage et la réalité et, comme la réalité est appréhendée par le langage, sur la forme logique réelle des propositions et la manière dont celles-ci sont liées aux composantes de la réalité.

L'ontologie du *Tractatus*

Le monde du *Tractatus* « est tout ce qui a lieu » [TLP, 1]. Il est la « totalité des faits, non des choses » [TLP, 1.1]. Le monde n'est pas la totalité des objets (un livre, une table, une planète), mais des faits (je tiens un livre entre mes mains, je

suis assis à une table, la Terre tourne autour du Soleil, etc.). Dans sa lettre à Wittgenstein du 28 juin 1919, Frege s'arrête à la première proposition et insiste pour savoir s'il s'agit là d'une thèse sur le monde ou bien d'une définition. Par ailleurs, quelle différence faut-il voir entre « tout ce qui a lieu » et la « totalité des faits » ? S'il n'y en a aucune, demande-t-il, pourquoi l'auteur se répète-t-il dans un ouvrage autrement exceptionnellement dense ? Frege meurt en 1925 sans avoir compris le *Tractatus*, ni pourquoi Wittgenstein y mentionne ses « œuvres grandioses » [TLP, p. 32] [Monk, 1990, p. 190].

Un fait peut être défini comme la « subsistance d'états de choses » [TLP, 2]. La différence entre un fait et un état de choses est que celui-ci correspond à un fait logiquement possible, mais qui n'est pas nécessairement avéré. Un fait logiquement possible est un fait dont le concept n'est pas contradictoire. Ainsi, l'existence de la licorne est logiquement possible, c'est-à-dire que le concept de la licorne n'est pas contradictoire même si les licornes n'existent pas réellement. En revanche, un carré qui aurait la forme d'un cercle est logiquement impossible car son concept est contradictoire.

Un état de choses est une « connexion d'objets (entités, choses) » [TLP, 2.01]. Ces objets « constituent la substance du monde » et ne sauraient être composés [TLP, 2.021]. « L'objet est simple » [TLP, 2.02], c'est la plus petite unité, l'atome de l'atomisme logique wittgensteinien. C'est un atomisme *logique* car les atomes en question ne sont pas des atomes physiques, mais des atomes logiques, c'est-à-dire qu'ils « contiennent la possibilité de toutes les situations » qui ne seraient pas contraires aux lois de la logique [TLP, 2.014].

Les objets se combinent entre eux pour constituer un état de choses dans lequel ils « sont engagés les uns aux autres comme les anneaux pendants d'une chaîne » [TLP, 2.03]. L'objet est « le fixe, le subsistant ; la configuration [l'état de choses] est le changeant, l'instable » [TLP, 2.0271]. Les objets sont mutuellement dépendants alors que « les états de choses sont mutuellement indépendants » [TLP, 2.061], c'est-à-dire que « de la subsistance ou de la non-subsistance d'un état de

choses, on ne peut déduire la subsistance ou la non-subsistance d'un autre état de choses » [TLP, 2.062], car un état de choses est une combinaison contingente d'objets. « Quelque chose peut isolément avoir lieu ou ne pas avoir lieu, et tout le reste demeurer inchangé » [TLP, 1.21].

Wittgenstein appelle la subsistance d'un état de choses un « fait positif », et la non-subsistance d'un état de choses un « fait négatif ». Les deux types de faits se combinent pour constituer la réalité [TLP, 2.06] et « la totalité de la réalité est le monde » [TLP, 2.063]. Nous avons là une première énigme du *Tractatus* : si le monde est la totalité de la réalité, et si celle-ci est composée de la subsistance des états de choses et de leur non-subsistance, comment comprendre que le monde soit la « totalité des états de choses subsistants » [TLP, 2.04] qui n'est qu'une partie de la réalité ? Peut-être Wittgenstein répondrait-il que « la totalité des états de choses subsistants détermine aussi quels sont les états de choses non subsistants » [TLP, 2.05]. Mais cela ne permet pas tout à fait de résoudre l'énigme dans la mesure où le monde semble être à la fois une partie de la réalité et sa totalité.

Causalité, induction et superstition

Wittgenstein s'accorde avec Hume (qu'il n'avait probablement pas lu) pour rejeter l'idée d'une nécessité causale : « Les événements futurs, nous *ne pouvons* les conclure à partir des événements présents. La croyance en un lien causal est un *préjugé* » [TLP, 5.1361]. Le savoir portant sur le futur est illégitime. « Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela veut dire que nous *ne savons* pas s'il se lèvera » [TLP, 6.36311]. Tous les événements sont logiquement indépendants et en ce sens accidentels. La seule nécessité est une nécessité logique : « Rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé. Il n'est de nécessité que logique » [TLP, 6.37]. Il n'est pas impossible que le soleil ne se lève pas demain, mais il est impossible qu'une chose et son contraire existent en même temps et sous le même rapport.

« De même qu'il n'est de nécessité que logique, de même il n'est d'impossibilité que logique » [TLP, 6.375].

« La "loi de la causalité" est un nom générique » [TLP, 6.321] et n'est pas à proprement parler une loi (car elle ne nous dit rien sur le monde) mais plutôt la « forme d'une loi » [TLP, 6.32]. En stipulant que tout événement peut être imputé à une cause, elle détermine la forme des propositions scientifiques : en science, tout événement a une cause. De même, tous les principes scientifiques fondamentaux « du genre du principe de raison suffisante, du principe de continuité de la nature, de moindre dépense dans la nature, etc., etc. sont toutes des vues *a priori* concernant la mise en forme possible des propositions de la science » [TLP, 6.34].

Ce que nous appelons induction « consiste en ceci que nous adoptons la loi la plus simple qui puisse être mise en accord avec nos expériences. Mais cette procédure n'a aucun fondement logique, son fondement est seulement psychologique » [TLP, 6.363-6.3631].

Wittgenstein critique le scientisme ou impérialisme épistémologique des sciences « dures » caractéristique de la modernité : « Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature. Aussi se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les Anciens devant Dieu et le Destin. Et les uns et les autres ont en effet raison et tort. Cependant, les Anciens ont assurément une idée plus claire en ce qu'ils reconnaissent une limitation, tandis que dans le système nouveau il doit sembler que tout est expliqué » [TLP, 6.371-2].

Genia Schönbaumsfeld [2007, p. 149] met en parallèle ce passage avec le *Post-Scriptum des miettes philosophiques* de Søren Kierkegaard [1846], l'un des auteurs préférés de Wittgenstein et que celui-ci avait découvert dans les années 1910 : « Il est possible de voir le monde de deux manières différentes : en termes de "prétendues lois de la nature", ou comme une manifestation de la volonté de Dieu ou du Destin. Pour les deux philosophes, aucune des deux conceptions ne peut être absolument justifiée ou fondée. »

Cependant, « la conception religieuse est éthiquement supérieure à la conception scientifique, en ce qu'elle restreint l'*hubris* philosophique et scientifique en lui reconnaissant une limite claire » [Sullivan et Potter, 2013, p. 72]. Loin d'offrir aux peuples la maîtrise de leur destin et d'assurer leur libération des vieilles superstitions, la science est un moyen d'endormir les hommes. Wittgenstein maintiendra sa critique du scientisme tout au long de sa carrière philosophique. En 1930, il commente un passage de l'*Histoire du peuple d'Israël* d'Ernest Renan où celui-ci oppose l'effet d'étonnement que produisent les phénomènes de la vie tels que la naissance et la mort à la conscience aiguë que « ces phénomènes ont leur cause dans notre organisation ». Wittgenstein critique Renan qui « croit que l'explication scientifique pourrait supprimer l'étonnement ». « Pour s'étonner, il faut que l'homme — et peut-être les peuples — s'éveillent. La science est un moyen de les rendormir » [RM, p. 5]. La science remplace l'étonnement par le sentiment d'avoir compris, mais qu'est-ce qui a été compris au juste ? Elle remplace l'émerveillement par un « bien sûr ! » que l'état de la recherche scientifique n'autorise pas à prononcer.

La théorie picturale du langage

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein établit une espèce de parallèle ou de mise en abyme entre le langage et la réalité, la structure du premier reflétant celle du second.

« Nous nous faisons des images des faits » [TLP, 2.1] et « la proposition est une image de la réalité. Car je connais par elle la situation qu'elle présente, quand je comprends la proposition » [TLP, 4.021]. Une image (*Bild*) est une représentation qui n'est pas nécessairement visuelle ou sonore. C'est un « modèle de la réalité » [TLP, 2.21] et un fait qui « doit avoir quelque chose en commun avec ce qu'il représente » [TLP, 2.141-2.16]. Elle « représente la réalité en figurant une possibilité de subsistance et de non-subsistance d'états de choses » [TLP, 2.201]. Son « sens » est ce qu'elle figure : une

« situation possible dans l'espace logique » des possibilités, c'est-à-dire une situation logiquement possible (non contradictoire) [TLP, 2.202-2.221]. Ainsi, une image ne peut représenter une situation logiquement impossible. Elle « contient la possibilité de la situation qu'elle figure » [TLP, 2.203]. Néanmoins, elle peut représenter une situation possible mais non avérée dans la réalité et serait alors incorrecte ou fausse [TLP, 2.21].

Une image est bipolaire : elle est soit vraie soit fausse selon qu'elle s'accorde ou pas avec la réalité [TLP, 2.21]. La vérité ou la fausseté d'une image ne lui étant pas interne, il est nécessaire de la comparer avec la réalité pour la déterminer [TLP, 2.222-2.224]. Ses éléments représentent des objets et « sont entre eux dans un rapport déterminé » [TLP, 2.131-2.14]. Comme il y a une correspondance structurale entre l'image et ce qu'elle représente, on peut déduire le rapport des choses entre elles du rapport entre les éléments de l'image.

La proposition comme « image de la réalité »

La proposition est une image et en possède toutes les propriétés énumérées ci-dessus. C'est « un modèle de la réalité, telle que nous la figurons » [TLP, 4.01]. Comprendre une proposition signifie savoir ce qui serait le cas si elle était vraie et n'implique pas de savoir si elle est vraie ou fausse (elle est nécessairement l'un ou l'autre, étant bipolaire). Son sens est antérieur aux faits [TLP, 4.024].

Une proposition peut être élémentaire ou composée (de plusieurs propositions élémentaires). Comme les états de choses, les propositions élémentaires sont mutuellement indépendantes : « D'une proposition élémentaire ne suit aucune autre » [TLP, 5.134]. Tout comme les états de choses se composent d'objets, les propositions élémentaires se composent de noms. Ceux-ci sont des symboles qui, comme les objets, sont simples. « Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification » [TLP, 3.203], une conception de la signification que le philosophe critiquera plus tard dans les *Recherches*. Un

point faible du *Tractatus* (qui fragilise l'atomisme logique) est que son auteur ne fournit aucun exemple d'objet (dont l'existence est nécessaire, faute de quoi le monde n'aurait pas de substance [TLP, 2.0211]) ni aucun exemple de nom. Il propose de rendre compte du rapport entre langage et réalité non pas au plus petit niveau possible, celui des noms et des objets, mais au niveau plus élevé des propositions élémentaires et des états de choses.

À chaque état de choses subsistant ou non subsistant (c'est-à-dire à chaque fait positif ou négatif) correspond une proposition élémentaire. « La proposition la plus simple, la proposition élémentaire, affirme la subsistance d'un état de choses » [TLP, 4.21]. « Si la proposition élémentaire est vraie, l'état de choses subsiste ; si la proposition élémentaire est fausse, l'état de choses ne subsiste pas » [TLP, 4.25]. Une proposition élémentaire est une « image logique » (c'est-à-dire une image qui possède une forme logique) d'un état de choses.

La forme générale de la proposition est une forme commune à toutes les propositions et en est l'« essence », c'est-à-dire qu'elle est la condition nécessaire et suffisante pour que quelque chose soit une proposition [Glock, 1996, p. 140] [TLP, 5.471] — « La forme générale de la proposition est : ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP, 4.5]. Or « poser l'essence de la proposition, c'est poser l'essence de toute description, par conséquent l'essence du monde » [TLP, 5.4711]. C'est donc l'essence du monde qui est « ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP, 4.5]. C'est la forme de la constatation des faits, ce qui nous renvoie au monde identifié à « tout ce qui a lieu » de la première proposition du *Tractatus* [TLP, 1].

La forme de représentation

Pour élaborer sa théorie picturale du langage, Wittgenstein s'inspire d'un article de presse lu pendant la Première Guerre mondiale. L'article décrivait la reconstitution d'un accident de la route à l'aide de voitures miniatures dans le cadre d'un procès. Le positionnement des jouets, les relations spatiales

entre elles représentaient celles des véhicules impliqués dans l'accident. On pourrait appeler « forme de représentation » ce que les jouets et les véhicules avaient en commun, et grâce à quoi les jouets pouvaient représenter l'accident. Il y a une identité structurelle entre ce qui représente et ce qui est représenté, un « isomorphisme logico-pictural » qui rend possible l'harmonie entre langage et réalité nécessaire à la représentation [Glock, 1996, p. 215]. La forme de représentation est aussi ce qu'une proposition élémentaire a en commun avec l'état de choses dont elle est l'image et, plus généralement, ce que toute « image doit avoir en commun avec la réalité pour la représenter à sa manière — correctement ou incorrectement » [TLP, 2.17]. C'est aussi « la possibilité que les choses [appartenant à un état de choses donné] soient entre elles dans le même rapport que les éléments de l'image » [TLP, 2.151]. C'est dans la forme de représentation que l'image est attachée à la réalité et va même jusqu'à l'atteindre [TLP, 2.1511]. L'image est « comme une règle graduée appliquée à la réalité » [TLP, 2.1512]. Et le langage lui-même, la totalité des propositions doit partager avec ce qu'elle représente la « forme de la réalité » ou « forme fixe du monde » [TLP, 2.026, 2.18].

Dire et montrer

La distinction entre ce qui peut être dit et ce qui peut être montré est au cœur du *Tractatus* et, à en croire une lettre de Wittgenstein à Russell, le « problème cardinal en philosophie » [Monk, 1990, p. 164]. « Ce qui *peut* être montré ne *peut* être dit » [TLP, 4.1212]. Il s'ensuit que ce qui peut être dit ne peut être montré. La limite de l'exprimable est aussi celle du pensable : « Tout ce qui peut proprement être pensé peut être exprimé » [TLP, 4.116]. Ce qui peut seulement être montré ne peut donc pas être pensé.

Comme l'image, « la proposition montre ce qu'elle dit », c'est-à-dire son sens [TLP, 4.461]. Elle « *montre* ce qu'il en est des états de choses *quand* elle est vraie. Et elle *dit* qu'il en est ainsi » [TLP, 4.022]. La proposition « la durée de gestation

d'une chatte est de soixante-quatre à soixante-sept semaines » ne *dit* pas que la durée de gestation d'une chatte est de soixante-quatre à soixante-sept semaines, mais qu'il est vrai que la durée de gestation d'une chatte est de soixante-quatre à soixante-sept semaines. Et elle *montre* ce qu'il en est quand elle est vraie.

Tautologies et contradictions représentent un cas limite de la proposition [TLP, 4.466]. Comme les propositions « de plein droit », tautologies et contradictions sont bipolaires : les premières sont toujours vraies et les secondes toujours fausses. Et comme les propositions « de plein droit », elles sont pourvues d'un sens [TLP, 4.4611], mais leur sens est vide. Elles sont vides de sens (*similos*). Savoir que « soit il pleut, soit il ne pleut pas » ne m'apporte aucune information sur le temps qu'il fait. Et, contrairement aux propositions « légitimes », tautologies et contradictions « ne sont pas des images de la réalité » [TLP, 4.462] et ne représentent rien. Elles « montrent qu'elles ne disent rien » [TLP, 4.461].

Dans un passage assez technique, Wittgenstein livre ce qu'il appelle sa « pensée fondamentale » : « Que les "constantes logiques" ne sont les représentants de rien. Que la *logique* des faits ne peut elle-même avoir de représentant » [TLP, 4.0312]. Les constantes logiques (les quantificateurs et les connecteurs propositionnels comme « = », « ~ », « v ») ne sont ni des fonctions (Frege) ni des objets logiques (Russell) et ne représentent rien. Les énoncés de la logique sont des tautologies qui ne décrivent pas un monde platonicien de la logique. La logique sur laquelle Russell voulait fonder et les mathématiques et la philosophie se distingue des sciences en ce qu'elle ne dit pas, mais *montre*. Elle « doit prendre soin d'elle-même » et accepter de garder le silence [TLP, 5.473]. Mais pourquoi Wittgenstein a-t-il choisi d'affecter à sa « pensée fondamentale » un numéro (4.0312) qui en fait le commentaire de commentaires de la proposition principale 4 ? Le mystère reste entier, même si l'on a pu y voir un procédé littéraire visant à faire réfléchir le lecteur à la valeur de cette « pensée fondamentale » et à la « valeur de la vérité philosophique en général » [Lazenby, 2006, p. 63].

Le langage reflète le monde qui est composé de faits. Il est donc impuissant à exprimer tout ce qui ne relève pas des faits. Les énoncés qui tentent d'aller au-delà des faits naturels en voulant exprimer des valeurs morales ou esthétiques sont des pseudo-propositions qui ne sont ni vraies ni fausses mais sont dépourvues de sens (*unsinnig*). Elles se distinguent donc des contradictions et des tautologies qui « ne sont pas dépourvues de sens » mais dont le sens est vide [TLP, 4.4611].

Quel statut donner alors aux énoncés de la philosophie en général et du *Tractatus* en particulier ?

Philosophie « ancien régime » et philosophie wittgensteinienne

Pour Wittgenstein, tous les énoncés philosophiques, y compris ceux du *Tractatus*, sont des pseudo-propositions dépourvues de sens (*unsinnig*) (ce qui autorise une lecture comme celle des nouveaux wittgensteiniens qui considèrent que Wittgenstein n'a jamais défendu la moindre doctrine positive). Les pseudo-propositions du *Tractatus* sont des éclaircissements qu'il « faut dépasser pour voir correctement le monde ». Le lecteur qui comprend Wittgenstein parce qu'il a eu les mêmes pensées « les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen — en passant sur elles — il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté) » [TLP, 6.54]. Par ailleurs, l'ouvrage lui-même ne vise pas à convaincre, mais à procurer du plaisir, une expérience ineffable : le *Tractatus* n'est « point un ouvrage d'enseignement. Son but serait atteint s'il se trouvait quelqu'un qui, l'ayant lu et compris, en retirait du plaisir » [TLP, p. 31]. Nous pouvons constater une certaine confusion sémantique dans l'emploi que fait Wittgenstein du mot « philosophie ». Nous pouvons distinguer entre, d'une part, une philosophie « ancien régime » qui essaierait de dire ce qui ne peut qu'être montré et, de l'autre, une philosophie « nouveau régime » ou wittgensteinienne qui, elle, n'est pas

une théorie, mais une activité dont le but « est la clarification logique des pensées » [TLP, 4.112].

Ainsi, Wittgenstein rejette à la fois les conceptions classiques de la philosophie qui lui reconnaissent une méthodologie distincte de celle des sciences de la nature, et la conception d'un Russell en 1918 pour qui la philosophie est « cette partie de la science sur laquelle les gens n'ont pour l'instant que des opinions et dont on ne sait rien » [Russell, 1972, p. 124]. La philosophie « nouveau régime » « délimite le territoire contesté de la science de la nature » [TLP, 4.113], et marque les « frontières du pensable, et partant de l'impensable » [TLP, 4.411], comme le fait Wittgenstein dans le *Tractatus*. Elle signifie « l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté » [TLP, 4.115].

Une « œuvre philosophique [« nouveau régime »] se compose essentiellement d'éclaircissements. Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des "propositions philosophiques", mais de "rendre claires les propositions". La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses » [TLP, 4.112]. Or cette description ne correspond pas du tout au *Tractatus* qui, par son dogmatisme et ses assertions portant sur le monde, la réalité et le langage, a tout l'air d'une œuvre de philosophie « ancien régime ». Les commentateurs ont rapidement relevé la contradiction performative de Wittgenstein, à commencer par Russell dans son introduction au *Tractatus* [TLP, p. 17].

Quelle méthode en philosophie ?

« La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature — quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie —, puis, quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre — qui

n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie — mais ce serait la seule strictement correcte » [TLP, 6.53]. Il s'agit de procéder à la clarification logique des (pseudo-)propositions philosophiques de manière à faire disparaître les pseudo-problèmes. Plutôt que de tenter vainement de résoudre les questions classiques de la philosophie « ancien régime », une stratégie plus productive consiste à montrer qu'il s'agit de pseudo-questions dont certains signes sont dépourvus de signification. Ce travail pourrait être facilité par le recours à une langue symbolique inventée pour noter la langue usuelle de manière à nous affranchir des « confusions fondamentales » dont la philosophie est pleine [TLP, 3.324, 3.325]. L'idéographie de Frege en est un exemple imparfait [TLP, 3.325].

Si quelqu'un parlait du Bien ou du Beau, par exemple, Wittgenstein s'efforcerait de lui montrer que ces mots sont dépourvus de signification car ils relèvent de valeurs et non pas de faits et que le langage ne peut exprimer que des faits. L'interlocuteur ne sait donc pas ce qu'il dit et ne dit rien puisque au moins une partie de son discours ne renvoie à rien dans la réalité. « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue. (Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?) Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, pas des problèmes » [TLP, 4.003]. Les problèmes philosophiques sont ainsi dissous sans être résolus.

Une telle position signifie la fin de la philosophie en tant que doctrine, mais le philosophe que Wittgenstein appelle de ses vœux ne risque pas de se retrouver au chômage. Le philosophe « nouveau régime » est une espèce de médecin chargé de nous guérir de notre « mauvaise compréhension de la logique de notre langue » [TLP, p. 31], une maladie fréquente qui ne risque pas de disparaître.

« Je métaphysique » et solipsisme

« Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation » [TLP, 5.631]. Il n'y a pas, dans le monde, de sujet psychologique qui pense. Il y a de la connaissance mais pas de connaisseur, de la pensée mais pas de penseur, ou du moins le penseur n'appartient-il pas au monde. Car où trouverait-on le sujet dans le monde ? « Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. » [TLP, 5.631]. J'observerais mon comportement et les mouvements de mon corps, mais à aucun moment je ne rencontrerais de sujet. Celui-ci « n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde » [TLP, 5.632]. Comme il n'appartient pas au monde, il peut être qualifié de « métaphysique ». C'est un Je philosophique qui n'est « ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie. [Il] est frontière — et non partie du monde » [TLP, 5.641].

Il en est du sujet métaphysique et du monde « comme de l'œil et du champ visuel » [TLP, 5.633]. On ne voit pas l'œil et « rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » [TLP, 5.633]. Mon champ visuel est déterminé en ceci qu'il est *mon* champ visuel, même si rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par moi. De même, c'est le sujet métaphysique qui donne au monde sa forme. « Le Je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que "le monde est *le* monde" » [TLP, 5.641]. Ce que j'appelle « le monde » est en réalité *mon* monde. Mais comme il ne peut y avoir un monde qui ne serait pas le mien, le possessif « mon » est superflu. Le monde est mon monde, et le monde du *Tractatus* est celui de Wittgenstein, un explorateur solitaire se retrouvant complètement seul dans une espèce d'« exil cosmique » [Gellner, 1998, p. 98].

La vérité ineffable du solipsisme

Un tour de force de Wittgenstein consiste à concilier à la fois sa théorie du sujet métaphysique frontière d'un monde sans sujet et le solipsisme qui affirme que seul le sujet existe. Il s'inspire de Schopenhauer pour affirmer que « le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur » [TLP, 5.64]. Comment une telle coïncidence est-elle possible ? C'est sans doute une référence au *Monde comme volonté et comme représentation* que Wittgenstein avait lu adolescent. Schopenhauer y reprend à son compte la conclusion de Berkeley que « tout objet, quelle qu'en soit l'origine en tant qu'objet, est déjà conditionné par le sujet, c'est-à-dire n'en est essentiellement que la représentation [on retrouve là l'idée que c'est le sujet métaphysique qui donne au monde sa forme]. Ainsi, le but du réalisme est un objet sans sujet » [Schopenhauer, 1818, p. 148]. Celui-ci est la réalité et reste coordonné au sujet métaphysique qui « se réduit à un point sans extension » [TLP, 5.64].

Le solipsisme est ineffable. Ce qu'il « veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre » [TLP, 5.62]. Si le solipsisme est vrai, seul le sujet existe. Mais le *Tractatus* parle d'un monde composé de faits. Comment alors un monde peut-il exister ? On ne peut résoudre la contradiction qu'en identifiant le sujet au monde (qui est le monde du sujet) : — « Je suis mon monde » [TLP, 5.63]. « Ainsi dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse. La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort. [...] Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière » [TLP, 6.31-6.4311]. Mais il semble que notre philosophe soit ici « en train de parler non pas du monde mais d'un flux de conscience unique comme si celui-ci était le monde », ce que Gellner attribue à son « autisme » [Gellner, 1998, p. 63].

Wittgenstein et le Cercle de Vienne : la vision rétrospective de Carnap

Carnap témoigne ainsi des rapports de Wittgenstein avec le Cercle de Vienne : « À l'époque où nous avons lu dans notre "Cercle" le livre de Wittgenstein [le *Tractatus*], je m'étais convaincu, me trompant, que son attitude à l'égard de la métaphysique était la même que la nôtre. Je n'avais pas fait attention aux nombreuses assertions de genre mystique contenues dans son livre ; sans doute parce que ce qu'il pensait et ressentait dans ce domaine était trop différent de mes pensées et de mes sentiments. [...] J'eus l'impression que son ambivalence à l'égard de la métaphysique était seulement un aspect particulier d'un conflit intérieur plus fondamental dans sa personnalité, dont il souffrait profondément » [cité

par Langlois et Narbonne, 1999, p. 86-87].

À propos de la personnalité et du style philosophique de Wittgenstein, Carnap écrit : « Wittgenstein avait un tempérament sympathique et très gentil, mais il était hypersensible et très irritable. Quoi qu'il disait, c'était toujours très intéressant et stimulant, et sa manière de l'exprimer était séduisante. Son point de vue et son attitude envers les personnes et les questions, même théoriques, ressemblaient plutôt à ceux d'un artiste qu'à ceux d'un scientifique : semblables — pourrait-on presque dire — à ceux d'un prophète religieux ou d'un voyant. Quand il exposait son point de vue à propos de problèmes philosophiques spécifiques, nous nous apercevions souvent de la lutte intérieure qui se déployait en lui en ce moment précis ; une lutte à travers laquelle il essayait d'éclairer les ténèbres, en proie à

Wittgenstein et le Cercle de Vienne : un malentendu fécond

En 1929, le Cercle de Vienne publie à Vienne son manifeste positiviste intitulé « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne » [Soulez, 1985]. Wittgenstein y est cité parmi ses « représentants mondiaux » (avec Russell et Einstein), mais c'est au prix d'un grand malentendu. Certes, les positivistes partageaient avec Wittgenstein l'idée que les énoncés de la métaphysique et de l'éthique sont dépourvus de sens. Le manifeste propose même de montrer que l'énoncé « Dieu existe » est dépourvu de sens dans la mesure où l'on ne peut rattacher le mot « Dieu » à des données empiriques accessibles aux sens. Mais l'accord entre Wittgenstein et les

une tension intense et douloureuse qui se peignait même sur sa figure. Quant à la fin, et parfois après un effort long et exténuant, arrivait la réponse, son jugement se présentait à nos yeux comme un produit artistique qui vient de sortir des mains du créateur ou comme une révélation divine. Ce n'est pas qu'il affirmait son point de vue de manière dogmatique [...], mais l'impression qu'il nous faisait était celle d'une intuition qui lui venait par une espèce d'inspiration divine, de sorte que nous ne pouvions que considérer comme une profanation toute analyse ou tout commentaire un peu plus sobre sur le plan rationnel. Il y avait donc une différence évidente entre son attitude à l'égard des problèmes philosophiques et celle de Schlick ou la mienne [...] » [Langlois et Narbonne, 1999, p. 86].

Ces différences de personnalité et de tempérament sont insupportables pour Wittgenstein qui tolère mal le

questionnement poli mais soutenu de Carnap et décide de rompre avec lui en 1929. Wittgenstein dira à Schlick (de plus en plus sous son emprise, du moins intellectuelle) qu'il ne pouvait parler qu'avec quelqu'un qui lui tiendrait la main. Trois ans plus tard, en 1932, Wittgenstein accuse Carnap d'avoir plagié ses idées dans un article publié dans la revue *Erkenntnis*, organe de diffusion des idées du Cercle dont Carnap est, avec Hans Reichenbach, le corédacteur. Carnap s'en défend et affirme s'être inspiré de Poincaré. Cette anecdote illustre de manière typique le rapport de Wittgenstein à la production des philosophes de son entourage : soit on lui emprunte ses idées en le citant — il estime alors ne pas avoir été compris (comme c'est le cas pour *l'Introduction à la philosophie mathématique* de Russell) —, soit il estime qu'on lui a emprunté ses idées sans le citer et crie au plagiat.

positivistes s'arrête là. Paul Engelmann décrit le malentendu : « Toute une génération de disciples a pu prendre Wittgenstein pour un positiviste parce qu'il a vraiment quelque chose d'une énorme importance en commun avec eux : tout comme eux, il trace la frontière entre le lieu où l'on peut parler et celui où l'on doit se taire. La différence est simplement qu'eux n'ont rien à passer sous silence. Le positivisme estime que ce qu'on peut dire est tout ce qui importe dans la vie. C'est cela et rien d'autre qui constitue son essence. Wittgenstein est pour sa part persuadé que tout ce qui importe dans la vie humaine est ce au sujet de quoi on doit se taire » [Friedlander, 2001, p. 2].

En 1927, Wittgenstein rencontre Moritz Schlick, un physicien et philosophe allemand installé à Vienne et qui

rassemble autour de lui un groupe informel de physiciens, mathématiciens et philosophes, qui deviendra le Cercle de Vienne. En 1922, Schlick avait été l'un des premiers à lire le *Tractatus*, et Carnap [1963, p. 23] raconte dans son autobiographie intellectuelle comment le Cercle avait lu le *Tractatus* en en discutant chaque proposition.

Wittgenstein n'a jamais fait partie du Cercle de Vienne et refusait d'assister à ses réunions régulières. Il consentait seulement à retrouver les lundis soir quelques membres triés sur le volet : Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Rudolf Carnap et Herbert Feigl, un philosophe viennois. Ces réunions ne sont possibles que grâce à la discipline imposée par Schlick et visant à ménager la susceptibilité de l'auteur du *Tractatus* : les membres ont reçu l'instruction de le laisser parler de ce qu'il veut, en posant éventuellement, et avec la déférence nécessaire, quelques questions clarificatrices [Carnap, 1963, p. 24]. Quelquefois, Wittgenstein refusait de parler de philosophie et se mettait à réciter des vers de Rabindranath Tagore, le dos tourné aux participants désespérés. Alors que le Cercle visait une science unifiée, Wittgenstein exprimait envers la science et les mathématiques une indifférence qui pouvait aller jusqu'au mépris. Ce dont on ne pouvait pas parler mais que la littérature pouvait montrer était la seule chose qui comptait vraiment. Néanmoins, le Cercle de Vienne se sentait investi de la mission d'expliquer ses idées au public. À cette fin, Waismann prépara un livre avec l'accord de Wittgenstein. Après plusieurs années et moult remaniements, celui-ci fut abandonné sans être publié. Wittgenstein avait fini par déclarer « qu'il ne voulait pas voir ses pensées représentées dans une forme "vulgarisée" » [Carnap, 1963, p. 27].

Le Cercle a interprété les propositions du *Tractatus* portant sur le « langage » comme se référant à un langage idéal, la même erreur de lecture commise par Russell dans son introduction au *Tractatus* et contre laquelle Wittgenstein protestera. Et Wittgenstein trouvait « dégoûtante » une langue « artificielle » comme l'esperanto (Carnap était depuis son adolescence un espérantiste convaincu). Le Cercle est aussi allé contre le *Tractatus* en voulant décrire certaines choses que

Wittgenstein avait déclarées *ineffables* comme la structure logique de la proposition et la relation entre une proposition et le fait qu'elle exprime.

Enfin, les membres du Cercle ne partageaient pas tous l'admiration sans réserve de Schlick. Otto Neurath était « très critique de l'attitude mystique de Wittgenstein, de sa philosophie de l'"ineffable" et du "Supérieur" » [Carnap, 1963, p. 27].



III / « Le Supérieur » : éthique, mystique, esthétique

« Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur [...]. C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur » [TLP, 6.41-6.42].

Le Supérieur relève des valeurs et de Dieu : l'éthique, l'esthétique et le mystique. Comme la logique, il ne peut être dit, mais peut être *montré*. Mais quel est le statut ontologique de ce « Supérieur » quand la réalité n'est que l'ensemble des faits, qu'ils soient positifs et négatifs ? Wittgenstein ne nous en dit pas plus.

L'éthique ineffable

Dans sa célèbre lettre à Ludwig von Ficker (un éditeur potentiel) du 10 novembre 1919, Wittgenstein précise que son œuvre est composée de deux parties : l'une écrite (le *Tractatus*) et l'autre non écrite, et qui justement « est la plus importante », le *Tractatus* traçant « de l'intérieur les limites de l'éthique » (comme de la pensée et du langage) [Monk, 1990, p. 178].

Comme elle porte sur des valeurs et non des faits, l'éthique est ineffable. Wittgenstein résume sa position dans sa « Conférence sur l'éthique » donnée quelques mois après son retour à Cambridge en 1929 : « Je ne puis décrire mon sentiment à ce propos que par cette métaphore : si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde. Nos mots, tels que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens — signification et sens *naturels*. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits ; comme une tasse de thé qui ne contiendrait jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau » [LC, p. 147].

« Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendante. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose) » [TLP, 6.421]. Afin de mieux comprendre cette proposition, il serait utile de la lire au regard des *Carnets*, le journal intime tenu par Wittgenstein pendant la Première Guerre mondiale et dans lequel il formule de nombreuses idées qui seront retenues par le *Tractatus*. Si, en écrivant que « l'éthique est transcendante », le philosophe a voulu dire par là qu'elle est au-delà du domaine de l'exprimable et donc du connaissable, pourquoi ne pas avoir dit, comme il l'a fait dans ses *Carnets*, que « l'éthique est transcendante » [C, 30 juillet 1916] ? Faut-il interpréter « transcendante » dans un sens kantien renvoyant aux « conditions de possibilité » ? En effet, la logique aussi est transcendante [TLP, 6.13]. Elle est certes ineffable, mais elle est aussi une condition de possibilité du langage et du monde : « On a dit que Dieu pouvait tout créer, sauf seulement ce qui contredirait aux lois de la logique. — En effet, nous ne pourrions pas dire à quoi ressemblerait un monde "illogique" » [TLP, 3.031]. L'éthique serait-elle donc une condition de possibilité du monde [Schulte, 1992, p. 61] ? Certains commentateurs répondent par l'affirmative [Tranøy, 1973].

Le suicide, problème éthique fondamental

Dans les *Carnets*, le problème éthique fondamental est celui du suicide : « Si le suicide est permis, tout est permis. Si tout n'est pas permis, alors le suicide n'est pas permis. Ceci jette une lumière sur la nature de l'Éthique. Car le suicide est, pour ainsi dire, le péché élémentaire » [C, 10 janvier 1917]. Cette considération est immédiatement remise en question, Wittgenstein se rendant compte qu'il a dépassé les bornes du langage et se souvenant de la neutralité axiologique des faits : « Ou bien est-ce qu'en lui-même le suicide, lui non plus, n'est ni bon ni mauvais ! » [C, 10 janvier 1917].

Mais en quoi le suicide pourrait-il être le « péché élémentaire » ? Wittgenstein ne nous en dit pas plus, mais peut-être aurait-il approuvé les propos de Gilbert Keith Chesterton (pour une comparaison entre les

deux philosophes, voir Brenner [1991]) : « Le suicide n'est pas seulement un péché, il est le péché par excellence. C'est le mal suprême et absolu, le refus de s'intéresser à l'existence, le refus de prêter serment de loyauté envers la vie. L'homme qui tue un homme tue un autre homme, alors que celui qui se tue lui-même tue tous les hommes : en ce qui le concerne, il anéantit le monde. Son acte (du point de vue symbolique) est pire qu'un viol ou un attentat à la dynamite. Car il offense toutes les femmes et détruit tous les immeubles. Le voleur se contente de diamants, mais pas le suicidaire, et c'est là son crime. On ne peut le corrompre, même avec les pierres étincelantes de la Cité céleste. Le voleur honore les objets qu'il dérobe, sinon leur propriétaire. Mais le suicidaire offense tout ce qu'il y a sur la terre en ne le volant pas. Il profane toutes les fleurs en refusant de vivre pour elles » [Chesterton, 1908].

Si l'éthique ne se laisse pas énoncer, comment vivre ? Comment résoudre les difficultés existentielles auxquelles elle prétend apporter une réponse ? « Les faits appartiennent tous au problème à résoudre, non pas à sa solution » [TLP, 6.4321]. Ils ne fournissent aucune réponse au problème de vivre. Ces questions ne sont pas résolues à l'aide d'une théorie, mais par un changement de la manière de vivre qui les fasse disparaître : « La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème. (N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé la claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire alors en quoi ce sens consistait ?) » [TLP, 6.521].

Philosophie de vie d'un soldat

Si l'éthique est ineffable, Wittgenstein ne s'est heureusement pas tenu au silence qu'il a prescrit sur ces questions et nous pouvons dégager du *Tractatus* et des *Carnets* une philosophie de vie aux accents spinozistes et stoïciens dans laquelle on peut reconnaître l'influence de Schopenhauer. Le 11 juin 1916, l'offensive Broussilov bat son plein. Le combattant est à son poste d'observateur (pour lequel il s'est porté volontaire) et peut mourir à chaque minute. En attendant le coup de grâce, il rédige un vade-mecum existentiel :

« Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? Je sais que le monde existe. Que je suis en lui comme mon œil est dans mon champ visuel. Qu'il y a en lui quelque chose de problématique que nous appelons son sens. Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur. Que la vie est le monde. Que ma volonté pénètre le monde. Que ma volonté est bonne ou mauvaise. Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde. Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. Et lui associer la métaphore d'un Dieu père. La prière est la pensée du sens de la vie. Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant. Je ne puis me rendre indépendant du monde — et donc en un certain sens le dominer — qu'en renonçant à influencer sur les événements » [C, 11 juin 1916]. Ce manifeste n'est pas une théorie, mais une espèce de sagesse des tranchées (ou, plutôt, des postes d'observation), qui est à la fois le produit de la guerre et ce qui permet d'y survivre moralement et spirituellement.

Les faits sont axiologiquement neutres : « Une pierre, le corps d'un animal, le corps d'un homme, mon propre corps, tout cela est sur le même plan. C'est pourquoi tout ce qui arrive, que ce soit par le fait d'une pierre ou de mon propre corps, n'est ni bon ni mauvais » [C, 12 octobre 1916]. Rien dans le monde n'est bon ou mauvais. C'est la volonté du sujet situé à la limite du monde (et non pas le monde lui-même) qui est le siège du bon et du mauvais. C'est ma volonté qui

peut être bonne ou mauvaise. « La volonté est une prise de position à l'égard du monde. Le sujet est le sujet de la volonté » [C, 4 novembre 1916].

Wittgenstein adopte une conception spinoziste de la récompense et de la punition comme intrinsèque à l'acte lui-même et non pas comme une rétribution extérieure : « Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtiment et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même. (Et il est clair aussi que la récompense doit être quelque chose d'agréable, le châtiment quelque chose de désagréable) » [TLP, 6.422].

Le drame du sujet est que, face au monde, il est impuissant : « Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant » [C, 11 juin 1916]. « Le monde est indépendant de ma volonté. Même si tout ce que nous désirons se trouvait réalisé, ce ne serait pourtant, pour ainsi dire, qu'une grâce du Destin, car aucune connexion logique n'existe entre le vouloir et le monde, qui garantirait ce succès [...] » [C, 5 juillet 1916]. Je peux certes exercer ma volonté en faisant par exemple usage de mes membres, mais je subis une forme d'aliénation dans la mesure où j'ai « le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère ». Car « le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénétre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt » [C, 8 juillet 1916]. Comment alors être heureux ?

L'art d'être heureux

« La crainte de la mort est le meilleur signe d'une vie fausse, c'est-à-dire mauvaise. [...] Sois heureux ! » [C, 8 juillet 1916]. Nous pouvons reconnaître là un impératif éthique unique : l'injonction d'être heureux. Dans les *Carnets*, le jeune philosophe propose une voie vers le bonheur qu'on pourrait qualifier de stoïcienne. Paradoxalement, pour dominer le monde et être indépendant de lui, il faudrait vivre en accord avec lui : « Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* "être heureux". Je suis,

pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère dont je parais dépendre. C'est-à-dire que "j'accomplis la volonté de Dieu" » [C, 8 juillet 1916]. Il est possible d'être heureux même quand on a tout perdu, même quand on est accablé par tous les malheurs possibles. Pour cela, il faut ne pas laisser son bonheur — ou son état d'esprit — dépendre de ce qui ne dépend pas de soi. C'est la leçon du *Manuel d'Épictète* [Épictète, 125], ouvrage stoïcien apparu autour de l'an 125 et qui part de la distinction fondamentale entre ce qui dépend de soi (comme ses pensées et son comportement) et ce qui ne dépend pas de soi (comme l'avis des autres ou la fortune). « Il y a deux divinités : le monde et mon Je indépendant. Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal » [C, 8 juillet 1916]. Wittgenstein reprend aussi l'invitation de l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï à vivre dans le présent « sans crainte et sans espérance », ce qui, si l'on définit l'éternité non pas comme une durée mais comme une intemporalité, signifie vivre éternellement. « Qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même de la mort. Seul celui qui ne vit pas dans le temps mais dans le présent est heureux. Pour la vie dans le présent, il n'est pas de mort. La mort n'est pas un événement de la vie. Elle n'est pas un fait du monde. Si l'on entend par éternité non pas une durée infinie mais une intemporalité, on peut dire alors que quiconque vit dans le présent vit éternellement » [C, 8 juillet 1916]. À ceux qui ne peuvent renoncer au projet de réformer le monde, Wittgenstein propose une voie indirecte : on peut changer le monde en se changeant soi-même, en devenant plus heureux, car, le monde étant mon monde et le sujet étant le monde, « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » [TLP, 6.43]. « Le monde de l'homme heureux est un *monde heureux* » [C, 29 juillet 1916]. Cela peut paraître surprenant quand on sait que le monde est l'ensemble des faits et que les faits sont les mêmes pour l'homme heureux et pour l'homme malheureux. Ce sont deux mondes différents parce que leurs sens respectifs qui leur sont extérieurs sont différents.

Mystique et religion

Dans le *Tractatus*, le Mystique au sens large inclut la logique, l'éthique et l'esthétique. Dans un sens plus restreint, le Mystique est « non pas *comment* est le monde [...], mais *qu'il soit* » [TLP, 6.44] et le sentiment mystique est le « sentiment du monde comme totalité bornée », c'est-à-dire la « saisie du monde *sub specie aeterni* » (du point de vue de l'éternité) [TLP, 6.45]. En quoi consiste cette vision ? Alors que « dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux[,] dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur. De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor » [C, 7 octobre 1916]. Voir une chose *sub specie aeternitatis*, c'est la voir « avec l'ensemble de l'espace logique », c'est-à-dire l'espace des possibilités non contradictoires [C, 7 octobre 1916].

L'expérience mystique consiste à « s'étonner de l'existence du monde » ou à « voir le monde comme un miracle » [LC, p. 153]. Le rapport entre mystique et logique dans le *Tractatus* est assez obscur et certains y ont vu non pas un rapport organique mais une greffe du mystique sur l'arbre de la logique [Glock, 1996, p. 251].

Croire en Dieu ne consiste pas à tenir pour vrai la (pseudo-) proposition « Dieu existe » (cet énoncé est dépourvu de sens), mais signifie « comprendre la question du sens de la vie », « voir que les faits du monde ne résolvent pas tout » et « voir que la vie a un sens » qui lui est extérieur [C, 8 juillet 1916]. « Dieu ne se révèle pas *dans* le monde » [TLP, 6.432]. Il est identifié à ce dont nous dépendons, la manière dont tout a lieu et le « Destin », c'est-à-dire le monde en tant qu'il est indépendant de mon vouloir [C, 8 juillet 1916]. Il est aussi implacable que la logique : « La forme générale de la proposition est : ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP 4.5] et « la manière dont tout a lieu, c'est Dieu. Dieu est la manière dont tout a lieu » [C, 1^{er} août 1916]. Il serait cependant erroné d'identifier Dieu à la forme générale de la proposition. Celle-ci renvoie à un état de choses possible (mais qui n'est

La religion dans la vie et la pensée de Wittgenstein

Drury rapporte que Wittgenstein aurait dit : « Je ne suis pas un homme religieux, mais je ne peux pas m'empêcher de voir chaque problème d'un point de vue religieux » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 173]. On a beaucoup commenté cette parole [Malcolm et Winch, 1997] et, encore aujourd'hui, le débat fait rage sur la question de savoir quelle philosophie de la religion attribuer à Wittgenstein [Phillips, 1993 ; Nielsen et Phillips, 2005] pour autant qu'il soit possible de lui en attribuer une (Richter [2001] affirme le contraire).

Les éléments biographiques sont moins sujets à controverse. Wittgenstein a été élevé dans la religion catholique et a reçu une formation catéchétique. S'il perd la foi à l'adolescence, il envisagera par la suite de devenir prêtre ou moine. Tout le long de sa vie, il gardera le goût des lectures religieuses : Kierkegaard (qu'il lit en danois), Augustin (qu'il lit en latin), de vieux livres de prières et la Bible (« Comme l'insecte qui bourdonne autour de la lumière, je tourne autour du Nouveau Testament »

[CCS, p. 168]), dont il commente certains versets dans son journal. Sa biographie met en scène deux soucis liés. Un souci éthique : être un saint ou, du moins, un « homme décent » ; et un souci intellectuel : être un génie. La première exigence a informé de nombreuses décisions de sa vie (comme celle de s'engager volontairement dans l'armée autrichienne en 1914) et a nourri l'espèce d'hagiographie qui lui est consacrée et qui contribue à sa popularité en dehors des cercles philosophiques. Cette exigence fournit aussi une clé de lecture à la pensée de Wittgenstein qui a été très tôt confronté au problème suivant : comment devenir un saint quand sa raison ne l'autorise à donner son adhésion à aucune théorie que ce soit, quand aucun dogme ne résiste à la force dissolvante de son intellect et à sa rage d'analyser jusqu'à la dissolution de son objet ? C'est le dilemme d'un Jean Tarrou qui, dans *La Peste* de Camus [1947], veut devenir un saint mais ne croit pas en Dieu [Camus, 1947, p. 277], ou d'un William James à la recherche d'une forme de religiosité acceptable pour un homme de science [James, 1902]. Comme James, Wittgenstein était attentif au changement que la

pas nécessairement avéré), alors que Dieu renvoie au monde (les faits tels qu'ils sont réellement, les états de choses avérés) en tant qu'il est indépendant du sujet.

On pourrait considérer le *Tractatus* comme étant le fruit d'une tension féconde entre un tempérament mystique et une rage analytique déterminée à trouver le lien entre le langage et la réalité. Carnap a cru déceler un « violent conflit

foi pouvait susciter dans la vie d'un individu : « Un être qui est en relation avec Dieu est fort » [CCS, p. 56]. « Aussi cela ne peut-il se produire que si, au lieu de mettre ta confiance dans la terre, tu te suspends pour ainsi dire au ciel. Alors tout est autre, et il n'est "pas étonnant" que tu sois capable de ce dont tu es pour l'heure incapable. (Un homme suspendu a certes le même aspect qu'un homme debout, mais le jeu des forces en lui est tout autre, ce qui lui permet d'agir tout autrement que celui qui est debout) » [RM, p. 33].

La deuxième exigence est liée à la première : être un génie, à l'instar d'un Beethoven dont Wittgenstein admirait la musique et le caractère passionné et impulsif. Or, comme le remarque Stuart Hampshire, le génie est une forme romantique et « sécularisée » (laïcisée) du concept chrétien de saint : « Comme le saint, le génie a un accès direct à la vérité par une voie invisible et inexplicable, alors qu'une personne de talent doit user de méthodes régulières et répétables pour avancer pas à pas, plutôt que par un seul éclair de l'intuition. Un génie atteint la vérité par la grâce et non pas par les œuvres » [Hampshire, 1991].

Ses écrits intimes montrent qu'il considérait les idées qui lui venaient à l'esprit comme un « cadeau du ciel » [CCS, p. 101] et se voyait comme étant en rapport avec une entité surnaturelle (le plus souvent Dieu ou l'Esprit) qu'il priait (quelquefois à genoux) ou remerciait, ou à laquelle il formulait des demandes précises : qu'elle l'aide à redresser sa vie, à travailler et à préparer ses cours, qu'elle ait pitié de lui, qu'elle lui permette d'« être pieux sans être excentrique », etc. [Klagge et Nordmann, 2003, 31 janvier 1937]. Ainsi, il ne portait pas seul le joug du labeur intellectuel et son activité philosophique était dans une large mesure une activité d'écoute. C'est cette ouverture qui, selon lui, donnait à son œuvre sa valeur : « Ce que je fais en vaut-il la peine ? Sans doute, mais seulement s'il reçoit une lumière d'en haut [...]. Si la lumière d'en haut me fait défaut, je ne suis plus capable que d'habileté » [RM, p. 66].

Les préoccupations religieuses le poursuivront jusqu'au soir de sa vie. Peu de temps avant sa mort, il écrit : « Dieu peut me dire : "Je te juge par ta propre bouche. Le dégoût de tes propres actions t'a secoué toi-même quand tu les as vues chez autrui" » [RM, p. 86].

intérieur entre la vie émotionnelle de Wittgenstein et sa pensée intellectuelle. Son intellect qui travaillait intensément et avec une grande force de pénétration avait reconnu que de nombreux énoncés de la religion et de la métaphysique sont, à strictement parler, dépourvus de sens. Avec cette honnêteté absolue envers lui-même qui le caractérisait, il n'a pas essayé de fermer les yeux sur ce point. Mais ce résultat lui était

extrêmement douloureux d'un point de vue émotionnel, comme s'il avait été forcé d'admettre une faiblesse chez une personne bien-aimée » [Carnap, 1963, p. 38].

Le deuxième Wittgenstein estimera qu'il est possible, mais très délicat, de concilier foi et honnêteté intellectuelle : « Le penseur religieux honnête est comme un funambule. Il progresse, semble-t-il, presque comme s'il marchait dans l'air. Son terrain est le plus mince qui se puisse imaginer. Et pourtant, il est réellement possible d'y marcher » [RM, p. 73]. Autrement dit, il est très difficile, mais néanmoins possible d'élaborer un discours religieux qui n'implique pas la méconnaissance des faits, un discours qui nous propose une vision du monde à laquelle on peut adhérer sans devoir se protéger de sa propre perspicacité, voire s'abêtir. Et Wittgenstein cherchait des exemples de tels penseurs sous la plume de Kierkegaard et de poètes et écrivains comme Gottfried Keller, Tagore, Tolstoï et Dostoïevski.

L'esthétique

Une seule proposition du *Tractatus* mentionne l'esthétique : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose) » [TLP, 6.421]. Tout ce qui peut être dit de l'éthique, peut être dit de l'esthétique. Le rapport entre les deux passe par l'art : « L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique » [C, 7 octobre 1916]. « Il y a en effet quelque chose dans la conception selon laquelle le beau serait le but de l'art », et si l'unique devoir éthique est d'être heureux, « le beau est justement ce qui rend heureux » [C, 21 octobre 1916].

Wittgenstein développe le thème de l'esthétique dans ses « Leçons sur l'esthétique » (LE, qui font partie des *Leçons et conversations*) de 1938, dont il nous reste les notes prises par des auditeurs. Il y parle aussi de psychanalyse et de mathématiques et s'appuie sur sa grande culture musicale (il jouait du

piano, du violon et de la clarinette) et son expérience d'architecte. Il y affirme déjà ce qu'il répétera par ailleurs : qu'il ne cherche pas à convaincre son lecteur à adopter une thèse particulière, mais à transformer son style de pensée [LE, III, § 40]. Car ces *Leçons* mettent déjà en scène le « deuxième Wittgenstein », celui qui est sorti de la splendide isolation du sujet métaphysique pour s'intéresser à la manière dont les gens vivent et emploient les mots. Il compare le langage à une « caisse à outils contenant marteau, ciseau, allumettes, clous, vis et colle » [LE, I, § 4], c'est-à-dire des objets qui ont des usages différents quoique apparentés, et propose l'une de ses méthodes préférées en philosophie, celle qui consiste à s'interroger sur la manière dont un mot est appris : « Une chose que nous faisons quand nous discutons d'un mot, c'est nous demander comment nous l'avons appris. En procédant ainsi, on fait justice de nombres d'idées fausses d'une part, et d'autre part on dispose d'un langage primitif dans lequel le mot est employé » [LE, I, § 5]. Ainsi, il remarque qu'un enfant apprend les termes « beau » et « magnifique » comme des interjections et que « le mot est enseigné comme le substitut d'une mimique ou d'un geste » [LE, I, § 5].

Qu'est-ce qu'une appréciation esthétique ?

L'appréciation esthétique n'est pas nécessairement verbale, mais peut consister en certains comportements. Un examen de l'appréciation esthétique *réelle* nous amène à nous concentrer non pas sur des mots comme « "bon" ou "beau" qui ne sont absolument pas caractéristiques et en général se réduisent au couple sujet-prédicat ("ceci est beau"), mais sur les circonstances dans lesquelles ces mots sont dits — sur la situation extrêmement compliquée dans laquelle l'expression esthétique a une place, dans laquelle l'expression elle-même a une place pratiquement négligeable » [LE, I, § 5]. L'esthétique n'est pas non plus la science du beau. Ce serait « presque trop ridicule pour des mots. Je suppose qu'elle devrait également inclure quelle est la sorte de café qui a un goût plaisant » [LE, II, § 2]. Bien loin de proposer, comme l'ont fait Hume,

Kant ou Hegel, une définition du beau, Wittgenstein, dans un mouvement typique de sa « deuxième philosophie », mène l'enquête sur la manière dont des termes comme « beau » et « hideux » sont employés dans la pratique réelle de l'appréciation esthétique : « Lorsque des hommes trouvent une fleur ou un animal hideux, ils ont toujours l'impression que ce sont des produits artificiels. "Cela a l'air de...", disent-ils. Voilà qui jette une lumière sur la signification des mots "hideux" et "beau" » [RM, p. 11].

Wittgenstein critique la réduction du vocabulaire de l'appréciation esthétique à un ensemble restreint d'adjectifs tels que « beau », « sublime » ou « laid » qui, de fait, sont rarement employés : « Il est remarquable que, dans la vie réelle, lorsqu'on émet des jugements esthétiques, les adjectifs esthétiques tels que "beau", "magnifique" ne jouent pratiquement aucun rôle. Pour la critique musicale, employez-vous des adjectifs esthétiques ? Vous dites : "Faites attention à cette transition" ou "Ce passage-ci n'est pas cohérent." Ou, parlant d'un poème en critique, vous dites : "Son utilisation des images est précise." Les mots que vous employez sont plus apparentés à "juste" ou "correct" (au sens que ces mots revêtent dans les discours ordinaires) qu'à "beau" ou "charmant" » [LE, I, § 8].

L'appréciation esthétique ne consiste pas à dire si l'œuvre plaît ou pas, mais à la décrire, la caractériser. On évalue une œuvre d'art par rapport à ce qu'elle devrait être, par rapport à ce qui lui manque ou à ce que l'artiste aurait dû faire, mais a manqué de faire.

Mais que signifie apprécier ? Qu'est-ce que l'appréciation, dont l'appréciation esthétique n'est qu'une variété ? « Chez un tailleur, un client examine d'innombrables échantillons [et] dit : "Non, celui-ci est un peu trop foncé, celui-là un peu trop criard" ; nous dirons de lui qu'il sait apprécier les tissus. Ce ne sont pas ses interjections [par exemple : "C'est beau !"] qui montrent qu'il sait apprécier, mais la manière qu'il a de choisir, de sélectionner, etc. » [LE, I, § 19]. Qu'elle soit esthétique ou pas, l'appréciation est contextuelle et dépend de la culture, des normes et des pratiques d'une société précise :

« Pour décrire le goût musical, il vous faut décrire si les enfants donnent des concerts, ou les femmes, ou si seuls les hommes en donnent, etc., etc. » [LE, I, § 26]. « Ce n'est pas seulement difficile de décrire en quoi consiste l'appréciation [esthétique], c'est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement » [LE, I, § 20].

Wittgenstein exclut la question de l'esthétique du domaine de la psychologie et de la neurologie : « On dit souvent que l'esthétique est une branche de la psychologie. C'est l'idée qu'une fois que nous aurons fait des progrès, nous comprendrons tout — tous les mystères de l'Art — par le biais d'expérimentations psychologiques. [...] Les questions esthétiques n'ont rien à voir avec l'expérimentation psychologique, mais reçoivent leur réponse d'une façon complètement différente » [LE, II, § 36], une réponse qui consiste en une description des comportements (y compris des comportements verbaux), des mimiques, des attitudes, etc. On pourrait donc mobiliser la pensée de Wittgenstein pour une critique de la neuro-esthétique contemporaine qui emploie les techniques des neurosciences pour étudier les perceptions sensorielles et proposer une explication neurologique de l'appréciation esthétique.

Supposons que des expériences scientifiques réussissent à « montrer que telle suite de notes produit telle réaction particulière ; qu'elle fait sourire le sujet et lui fait dire : "C'est admirable" (mécanisme lié à la langue française, etc.). À supposer que ceci soit acquis, nous pourrions être en mesure de prédire ce que chaque personne prise en particulier aimerait ou n'aimerait pas. Ce sont des choses que nous pourrions calculer » [LE, III, § 8]. Mais ce savoir ne nous permettra pas d'expliquer les cas où « nous restons perplexes devant des impressions esthétiques ; ainsi de ce sujet de perplexité : "Pourquoi ces barres me donnent-elles une impression aussi singulière ?" [...] La sorte d'explication que l'on cherche lorsqu'on reste perplexe devant une impression esthétique n'est pas une explication causale, n'est pas une explication corroborée par l'expérience ou par la statistique des manières

que l'homme a de réagir » [LE, III, § 8-11]. Ce qui compte en termes d'appréciation esthétique et qui doit être étudié comme tel n'est pas la manière dont mon cerveau réagit quand j'écoute tel morceau de musique, mais ma manière de décrire cette musique et de me comporter envers elle. J'exprime le fait que j'apprécie un morceau de musique en l'écoutant souvent, en le recommandant à autrui, etc.

À l'appréciation esthétique superficielle procurée par une bonne culture générale, Wittgenstein préfère une appréciation moins « savante », mais plus profonde : « Il y a une foule de gens, aisés, qui ont étudié dans de bonnes écoles, qui peuvent se permettre de voyager, aller au Louvre, etc. — ils connaissent beaucoup de choses et peuvent parler facilement de douzaines de peintres. Voici maintenant quelqu'un qui a vu très peu de tableaux, mais qui regarde intensément une ou deux peintures qui lui font une profonde impression. Quelqu'un qui n'a pas voyagé, mais qui a fait certaines remarques qui montrent que "réellement il apprécie"... une appréciation qui, se concentrant sur une seule chose, va très profond — telle que vous donneriez tout ce que vous possédez pour l'avoir » [LE, I, § 30]. Un tel regard *personnel* serait une sorte de « perle de grand prix » et peut-être la seule chose qui vaudrait la peine d'être poursuivie. Et c'est sans doute ce genre de regard que Wittgenstein aurait aimé voir porté sur son œuvre.

IV / Le « deuxième » Wittgenstein : les *Recherches philosophiques*

« Je livre [mes remarques] au public avec des sentiments mêlés. Il n'est pas impossible qu'il revienne à ce travail, en dépit de son insuffisance et des ténèbres de ce temps, de jeter quelque lumière dans tel ou tel cerveau ; mais cela n'est à vrai dire guère probable », préface aux *Recherches philosophiques* rédigée à Cambridge en janvier 1945 [RP, p. 23].

Les *Recherches* sont probablement le texte le plus proche du deuxième livre philosophique que Wittgenstein aurait voulu publier de son vivant. Il y présente les « sédiments de [ses] recherches philosophiques » de seize années sous forme de paragraphes numérotés qui couvrent « les concepts de signification, de compréhension, de proposition, de logique, les fondements des mathématiques, les états de conscience, et bien d'autres choses encore » [RP, p. 21]. Comme Pascal souhaitait écrire une apologie de la religion chrétienne dont les *Pensées* qui nous sont parvenues sont le brouillon, Wittgenstein voulait écrire un texte moins dispersé, mais a dû, de son vivant, se résigner à cette forme d'écriture éclatée : « Après de nombreuses tentatives infructueuses pour réunir en un tel ensemble les résultats auxquels j'étais parvenu, j'ai

compris que je n'y arriverais pas, que ce que je pourrais écrire de meilleur ne consisterait jamais qu'en des remarques philosophiques, car mes pensées se paralysaient dès que j'allais contre leur pente naturelle et que je les forçais à aller dans une seule direction » [RP, p. 21].

D'emblée, les *Recherches* semblent plus accessibles que le *Tractatus*. Mais elles présentent néanmoins une difficulté majeure : si l'on comprend facilement ce que Wittgenstein dit, on a du mal à saisir ce à quoi il répond et où il veut en venir. À longueur de pages, l'auteur procède à des clarifications dont la lecture peut être pénible si l'on n'est pas en proie aux confusions qu'il cherche à dissiper. Et l'on aurait tort de voir dans le style morcelé et fragmentaire du texte un défaut dont il faudrait faire abstraction pour mettre au jour les « vraies positions de Wittgenstein ». Contrairement au *Tractatus*, les *Recherches* ne contiennent aucune thèse définitive qui prétendrait dire le dernier mot en philosophie, mais des éclaircissements et des affirmations qui visent moins à convaincre le lecteur qu'à modifier « sa manière de voir » [RP, § 144].

Critique de la « conception augustinienne du langage »

Les *Recherches* doivent être lues en rapport avec le *Tractatus* car les idées de Wittgenstein « ne pourraient être placées sous leur vrai jour que sur le fond de [son] ancienne manière de penser et par contraste avec elle » [RP, p. 22]. Les cent premiers paragraphes des *Recherches* constituent une réfutation du *Tractatus*, et notamment de ce que l'auteur appelle la « conception augustinienne du langage », en référence à un passage des *Confessions* (I, 8) dans lequel l'évêque d'Hippone prétend avoir appris le langage par définition (ou explication) ostensive : les adultes nommaient une chose en la désignant et Augustin comprenait qu'« à cette chose correspondaient les sons qu'ils faisaient entendre » [RP, p. 27]. Cette description contient une théorie implicite qui fait de la signification d'un mot l'objet qui lui correspond et qui est aussi la théorie du

langage exprimé dans le *Tractatus* où « le nom signifie l'objet » [TLP, 3.203].

Cependant, il semble que Wittgenstein ait exagéré la rupture entre le *Tractatus* et les *Recherches*. Car la « conception augustinienne du langage » ne correspond ni à ce qu'Augustin dit dans le texte cité ni à la position du *Tractatus*. D'une part, le passage d'Augustin fait mention d'un langage non verbal « naturel à tous les peuples que traduisent l'expression du visage, le jeu du regard, les mouvements des membres et le son de la voix » [RP, p. 27]. D'autre part, la « pensée fondamentale » du Wittgenstein du *Tractatus* est que « les "constantes logiques" ne sont les représentants de rien » [TLP, 4.0312]. Autrement dit, il y a des signes (les constantes logiques) auxquels aucun objet ne correspond. Cette « conception augustinienne » n'est donc pas exhaustive du contenu de la théorie de la signification du *Tractatus* et le but d'Augustin, en écrivant les *Confessions*, n'était pas de proposer une théorie du langage. Néanmoins, elle fournit à Wittgenstein l'occasion de critiquer « une certaine image de l'essence du langage humain, qui est la suivante : les mots du langage dénomment des objets — les phrases sont des combinaisons de telles dénominations. — C'est dans cette image du langage que se trouve la source de l'idée que chaque mot a une signification. Cette signification est corrélée au mot. Elle est l'objet dont le mot tient lieu » [RP, § 1]. Cette conception rencontre une limite évidente quand il s'agit de définir des mots auxquels aucun objet matériel ne correspond, par exemple le chiffre 2. Mais, même dans les cas où le lien entre le mot et la chose semble bien établi, il existe une possibilité de malentendu et de quiproquo que l'Augustin de Wittgenstein semble passer sous silence. Si je tente d'enseigner à un enfant le nom d'une personne en la désignant du doigt, l'enfant pourrait « prendre ce nom pour un nom de couleur, pour la désignation d'une race, et même pour le nom de l'un des points cardinaux » [RP, § 28]. Dans sa description de l'acquisition du langage, Augustin « fait comme si l'enfant allait dans un pays étranger dont il ne comprenait pas la langue ; c'est-à-dire, comme s'il était déjà en possession

d'un langage, mais pas de ce langage-là » [RP, § 32], c'est-à-dire comme s'il connaissait déjà le rôle que le nouveau mot doit jouer dans le langage.

Retour au « sol raboteux » : la signification comme usage

La « conception augustinienne du langage » que Wittgenstein assimile à celle du *Tractatus* ne résiste pas à l'examen du fonctionnement réel du langage. La philosophie de cet ouvrage était soumise à une exigence méthodologique en conflit avec la réalité : « Plus notre examen du langage effectif se précise, plus s'aggrave le conflit entre ce langage et notre exigence. (Car la pureté de cristal de la logique n'était pas un résultat auquel je serais parvenu, mais une exigence.) Le conflit devient intolérable et l'exigence menace maintenant de se vider de son contenu. — Nous sommes sur un terrain glissant où il n'y a pas de frottement, où les conditions sont donc en un certain sens idéales, mais où, pour cette raison même, nous ne pouvons plus marcher. Mais nous voulons marcher, et nous avons besoin de frottement. Revenons donc au sol raboteux ! » [RP, § 107]. Ce paragraphe constitue un moment capital qui correspond à un bouleversement méthodologique : il s'agit de mettre de côté les prétentions à la généralité et à la systématité du logicisme que la réalité ne cautionne pas pour examiner comment le langage fonctionne réellement. C'est un basculement de l'attention, qui n'est plus absorbée par l'effort de construction d'une théorie cohérente et se porte désormais sur le monde extérieur. Et c'est « ce "besoin de frottement", cette volonté de revenir sur le "sol raboteux" du monde dans lequel nous vivons, qui suscite l'impression de proximité de Wittgenstein avec l'idée directrice de la sociologie » [Ogien, 2007, introduction].

Wittgenstein propose d'expliquer ce que l'on entend par la signification d'un mot comme étant, le plus souvent, non pas l'objet qui lui correspond, mais son emploi : « Pour une large classe des cas où il est utilisé — mais non pour tous —, le mot "signification" peut être expliqué de la façon suivante :

la signification d'un mot est son emploi dans le langage. Et l'on explique parfois la signification d'un nom en montrant le porteur de ce nom » [RP, § 43]. La question de la portée de ce paragraphe et des cas qui lui échappent est un thème favori de la « wittgensteinologie ». L'erreur d'Augustin était de confondre justement le porteur du nom avec sa signification. Alors que les présentations un peu hâtives du « deuxième Wittgenstein » lui attribuent la thèse selon laquelle « la signification d'un mot est son usage », notons qu'il ne s'agit pas là d'une nouvelle théorie de la signification, mais seulement d'une manière d'expliquer le mot « signification » pour une classe de cas certes large mais limitée. On pourrait en exclure entre autres les définitions juridiques et les définitions scientifiques, par exemple celle des éléments chimiques de la table de Mendeleïev. Mais définir certains mots comme le « bien » serait « hors de question » [Flowers, 1999, vol. 4, p. 112].

Jeu de langage, air de famille et forme de vie

Wittgenstein appelle « jeu de langage » « l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé » [RP, § 7]. Il introduit ce concept pour « faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » [RP, § 23] et que le sens d'une expression linguistique dépend d'un contexte et d'activités non linguistiques. Il donne un exemple de la diversité des jeux de langage : « Donner des ordres, et agir d'après des ordres », « rapporter un événement », « inventer une histoire ; et la lire », « faire du théâtre, chanter des comptines, résoudre des énigmes », etc. [RP, § 23]. Le *Tractatus* concevait le langage moins comme un jeu que comme un calcul (de propositions) et ne prenait en compte qu'un seul jeu de langage (celui de l'assertion qui « affirme la subsistance d'un état de choses » [TLP, 4.21]) qu'il isolait de son contexte extralinguistique.

Wittgenstein prévoit qu'on pourrait lui objecter : « Tu te facilites la tâche ! Tu parles de toutes sortes de jeux de langage, mais tu n'as nulle part dit ce qui est essentiel au jeu

de langage et donc au langage lui-même, ce qui est commun à tous ces processus et fait d'eux un langage ou les parties d'un langage » [RP, § 65]. Autrement dit, Wittgenstein n'a pas précisé les conditions suffisantes et nécessaires auxquelles une chose doit satisfaire pour être un jeu. Il n'a pas défini l'essence du jeu. C'est en réponse à cette objection qu'il introduit une autre notion centrale aux *Recherches* : l'air de famille. Considérons « les processus que nous nommons "jeux". Je veux dire les jeux de pions, les jeux de cartes, les jeux de balle, les jeux de combat, etc. Qu'ont-ils tous de commun ? ». L'erreur (très courante en philosophie) serait de tenir le fait que ces différents processus soient appelés « jeu » pour la preuve d'une essence commune qu'il s'agirait de découvrir. Mais il faut revenir encore une fois à la réalité plutôt que de se laisser ensorceler par le langage : « Ne dis pas : "Il doit y avoir quelque chose de commun à tous, sans quoi ils ne s'appelleraient pas des "jeux" — mais regarde s'il y a quelque chose de commun à tous. — Car si tu le fais, tu ne verras rien de commun à tous, mais tu verras des ressemblances, des parentés, et tu en verras toute une série. Comme je viens de le dire : Ne pense pas, regarde plutôt ! » [RP, § 66]. L'examen de la réalité ne permet pas de conclure à l'existence d'une essence commune, mais conduit à remarquer un air de famille entre les différentes manières d'utiliser un mot : « Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d'"air de famille" ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent » [RP, § 67]. Deux membres d'une même famille peuvent avoir les mêmes yeux, ou les mêmes oreilles, mais il n'y a pas de trait précis (comme un nez retroussé) qui soit partagé par *tous* les membres de la famille et qui constituerait l'« essence » de l'air de famille. Une autre analogie employée est celle du fil dont la solidité « ne tient pas à ce qu'une certaine fibre court sur toute sa longueur, mais à ce que de nombreuses fibres se chevauchent » [RP, § 67].

Le sens d'un mot dépend de son usage au sein du jeu de langage et le jeu de langage dépend de la forme de vie. Wittgenstein introduit ce concept sans le définir ni le développer pour « faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » [RP, § 23]. Les activités linguistiques sont toujours étroitement liées à des activités non linguistiques et « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » [RP, § 19]. Imaginer un langage signifie l'imaginer en contexte, c'est-à-dire tel qu'il est employé dans des activités, des comportements, des pratiques — bref, dans une forme de vie. Une forme de vie étant toujours collective, on a là l'introduction de la dimension sociale et culturelle du langage absente du *Tractatus*. Il serait donc vain de s'interroger comme le fait la philosophie sur la signification de nombreux mots (comme l'amour, la liberté ou le bonheur) en les isolant de leur contexte extralinguistique et sans s'intéresser aux formes de vie au sein desquelles ces mots sont utilisés. Pour comprendre un jeu de langage, il faut comprendre la forme de vie auquel il appartient. « Quand bien même un lion saurait parler, nous ne pourrions le comprendre », car nous ne partageons pas sa forme de vie [RP, II, xi, p. 313]. Nous serions alors dans la situation d'un étranger qui comprendrait la langue d'un pays sans toutefois en comprendre les habitants, car il ne connaît pas leurs traditions ni leur mode de vie.

La philosophie comme combat contre l'ensorcellement par le langage

Une des difficultés des *Recherches* ne réside pas dans la technique de l'écriture de Wittgenstein, mais dans le changement d'attitude et le coût que représente l'abandon de l'ambition d'une philosophie qui serait autre chose qu'une exploration linguistique : « Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Nous devons écarter toute *explication* et ne mettre à la place qu'une description. Et cette description reçoit sa lumière, c'est-à-dire son but, des problèmes

philosophiques. Ces problèmes ne sont naturellement pas empiriques, mais ils sont résolus par une appréhension du fonctionnement de notre langage qui doit en permettre la reconnaissance en dépit de la tendance qui nous pousse à mal le comprendre. Les problèmes sont résolus non par l'apport d'une nouvelle expérience, mais par une mise en ordre de ce qui est connu depuis longtemps. La philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage » [RP, § 109].

Comme dans le *Tractatus*, la philosophie des *Recherches* se veut clarificatrice et non pas dogmatique, et les problèmes philosophiques sont résolus en étant dissous. Cependant, une différence importante distingue la méthode philosophique prônée dans le *Tractatus* de celle des *Recherches* : la première est une analyse logique qui consiste à identifier les différentes composantes de la proposition. La seconde est une analyse « grammaticale » (au sens wittgensteinien du terme), c'est-à-dire qu'elle porte sur la manière dont les mots et les expressions sont employés dans le langage ordinaire. La « grammaire ainsi entendue » n'est ni normative, ni explicative, mais seulement descriptive. Elle « ne dit pas comment le langage doit être construit pour atteindre son but, pour agir de telle et telle manière sur les hommes. Elle décrit seulement l'emploi des signes et ne l'explique d'aucune façon » [RP, § 496].

Wittgenstein est ainsi passé de la méfiance de la grammaire entendue comme ensemble de normes gouvernant l'emploi du langage à la confiance faite à la grammaire comme manière dont le langage est effectivement employé dans la vie quotidienne.

Comme dans le *Tractatus*, « le philosophe traite une question comme on traite une maladie » [RP, § 225]. Contrairement à Russell, Wittgenstein cherchait dans la philosophie non pas la certitude, mais la clarté et la « paix dans les pensées » [RM, p. 43] : « Nous ne voulons ni affiner ni compléter de manière extraordinaire le système des règles qui régissent l'emploi de nos mots. La clarté à laquelle nous aspirons est en effet une clarté totale. Mais cela veut

seulement dire que les problèmes philosophiques doivent totalement disparaître. La véritable découverte est celle qui me donne la capacité de cesser de philosopher quand je le veux. — Elle est celle qui apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent elle-même en question. [...] En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » [RP, § 133].

En effet, la philosophie des *Recherches* revêt un aspect de thérapie cognitive avant l'heure. Le but de l'auteur est de « montrer à la mouche comment sortir du piège à mouches » [RP, § 309] et de libérer l'esprit des questions qui paralysent le philosophe. « La langue des philosophes est une langue déjà déformée, comme par des souliers trop petits. [...] Le philosophe est quelqu'un qui doit guérir en lui-même de nombreuses maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux saines notions du sens commun » [RM, p. 41-44]. Il souffre d'un handicap dont les non-philosophes sont préservés et se laisse empêtrer dans des questions sans lien avec la réalité contre lesquelles l'homme du commun semble être naturellement prémuni.

Les thérapies sont différentes car les « nombreuses maladies de l'entendement » sont différentes, ce qui permet d'expliquer la variété des interprétations des *Recherches*. Nous pensons avec Brad Kallenberg que « lire Wittgenstein mène à juste titre à des conclusions différentes parce que les maladies diffèrent. Chaque auteur défend la "théorie de Wittgenstein" qui reflète le mieux comment il s'est évadé de son propre piège à mouche » [Kallenberg, 2001, p. 3]. L'aspect dialogique et éclaté des *Recherches* rend impossible une interprétation qui ne privilégierait pas certains paragraphes aux dépens d'autres et leur auteur considérerait ses écrits comme un miroir qu'il présenterait au lecteur [RM, p. 17-18]. C'est pourquoi les interprétations en disent davantage sur l'interprète que sur Wittgenstein lui-même.

Remplacer la définition par la vision synoptique

Le concept d'air de famille nous permet de définir un mot ou une notion sans devoir lui supposer une essence au-delà des cas concrets où des énoncés comportant cette notion sont employés. Pour Wittgenstein, c'est cette recherche de l'essence qui est à la racine de la « maladie philosophique » et dont il faut se guérir en revenant encore au « sol raboteux » et en se souvenant de regarder plutôt que de penser : « Quand les philosophes emploient un mot — “savoir”, “être”, “objet”, “je”, “proposition”, “nom” — et s'efforcent de saisir l'essence de la chose en question, il faut toujours se demander : ce mot est-il effectivement employé ainsi dans le langage où il a son lieu d'origine ? Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » [RP, § 116]. Par exemple, le verbe « savoir » n'est presque jamais employé de manière réflexive en dehors des cours de philosophie. Nul ne se pose la question « comment sais-je que je sais ? » en dehors des cours d'épistémologie. Une question qui n'est posée qu'en cours de philosophie utilise certains mots d'une manière différente et qui n'est pas celle de la vie quotidienne. « Lorsque nous philosophons, nous ressemblons à des sauvages, à des primitifs qui entendent les modes d'expression d'hommes civilisés, les interprètent de travers, et tirent ensuite de leurs interprétations les conclusions les plus étranges » [RP, § 194].

La quête de l'essence d'une notion est une entreprise vaine, car l'usage du langage et la compréhension qu'on en a dépendent d'une forme de vie partagée, de comportements et de pratiques communs. Il serait mieux indiqué d'en donner une vue synoptique en juxtaposant les différentes manières dont ces mots peuvent être employés : « L'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'avons pas une vue synoptique de l'emploi de nos mots. — [Celle-ci] nous procure la compréhension qui consiste à “voir les connexions”. [...] Le concept de représentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. Il désigne notre

forme de représentation, la façon dont nous voyons les choses » [RP, § 122].

À ceux que la perspective de remplacer vingt-cinq siècles de philosophie occidentale par une « vision synoptique de l'emploi de nos mots » laisse peu convaincus, Wittgenstein répond en minimisant l'ampleur de la perte : « D'où nos considérations tirent-elles leur importance, étant donné qu'elles semblent ne faire que détruire tout ce qui présente de l'intérêt, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important ? (Pour ainsi dire tous les édifices, en ne laissant derrière elles que des débris de pierre et des gravats.) Mais ce sont seulement des châteaux de sable que nous détruisons, et nous mettons à découvert le fondement du langage sur lequel ils reposaient » [RP, § 118].

De l'impossibilité d'un langage privé

« Un homme peut s'encourager lui-même, se donner un ordre à lui-même, s'obéir, se faire des reproches, s'infliger une punition, se poser une question et y répondre. On peut même imaginer des hommes qui ne parleraient que par monologue [...]. Mais pourrait-on aussi concevoir un langage permettant à quelqu'un de noter par écrit ou d'exprimer à voix haute ses expériences internes — ses sentiments, ses émotions, etc. — pour son propre usage ? — Ne pourrions-nous pas le faire dans notre langage usuel ? — Mais ce n'est pas ce que je veux dire. Les mots de ce langage devraient se rapporter à ce qui peut seulement être connu de celui qui le parle, à ses sensations immédiates, privées. Personne d'autre ne pourrait donc comprendre ce langage » [RP, § 243].

Le langage privé tel que le conçoit Wittgenstein n'est pas un langage codé que je serais le seul à pouvoir décrypter, mais un langage qui renvoie à des sensations immédiates et privées dont nul autre ne ferait l'expérience. C'est le « langage logiquement parfait » de Russell [1918, p. 25-26] permettant de désigner les données immédiates des sens, mais qui serait impropre à la communication car son vocabulaire « serait très

Peut-on menacer un intervenant invité avec un tisonnier ?

C'est le 25 octobre 1946 qu'a eu lieu la célèbre altercation entre Wittgenstein et Karl Popper. Invité à s'exprimer au Moral Sciences Club de Cambridge (dont Wittgenstein était le président), Popper choisit de s'en prendre expressément à l'idée wittgensteinienne selon laquelle il n'existerait pas, à proprement parler, de problèmes philosophiques.

Poppériens et wittgensteiniens sont toujours divisés sur la question de « ce qui s'est réellement passé » pendant la dizaine de minutes qu'aurait duré cette rencontre qui mit face à face les représentants de deux rapports opposés à la philosophie.

Dans son autobiographie, Popper raconte l'incident : « Au début de l'année académique 1946-1947, j'ai reçu une invitation du secrétaire du Moral Sciences Club de Cambridge pour parler d'une "énigme [*puzzle*] philosophique" de mon choix. Il était bien sûr clair que l'expression était due à Wittgenstein et qu'il y avait derrière elle la thèse philosophique de Wittgenstein selon laquelle il n'y a, en philosophie, pas de véritables problèmes, mais seulement des énigmes linguistiques. Comme cette thèse faisait partie de mes aversions préférées, j'ai choisi pour titre de mon intervention : "Y a-t-il des problèmes philosophiques ?" » [Popper, 1974, p. 140].

Rappelons que, à cette époque-là, Popper venait de publier *La Société ouverte et ses ennemis* [1945] qui

contient plus de quinze références hostiles à Wittgenstein dont il critique la conception de la philosophie comme activité de clarification et non de théorisation.

Il décrit son intervention : « J'ai dit que si je pensais qu'il n'y avait pas de véritables problèmes philosophiques, je ne serais certainement pas un philosophe, et que la seule justification pour être un philosophe était le fait que beaucoup de gens, ou peut-être tout le monde, adoptent sans plus de réflexion des solutions intenable à beaucoup, ou peut-être à tous les problèmes philosophiques. Wittgenstein bondit de nouveau, m'interrompit et se mit à parler longuement des énigmes et de la non-existence de problèmes philosophiques. Au moment qui m'a semblé propice, je l'ai interrompu en lui donnant une liste de problèmes philosophiques que j'avais préparée, tels que : "Accédons-nous à la connaissance par le biais des sens ? Obtenons-nous notre connaissance par induction ?" Wittgenstein répondit que ces questions relevaient de la logique et non pas de la philosophie. J'ai alors parlé de l'existence potentielle ou actuelle des infinis, mais il répondit que ce problème était un problème mathématique et non pas philosophique [...]. J'ai alors évoqué les problèmes moraux et le problème de la validité des règles morales. À ce moment, Wittgenstein, qui était assis à côté du feu et jouait nerveusement avec un tisonnier qu'il utilisait quelques fois comme la baguette d'un chef d'orchestre pour ponctuer ses affirmations, me lança un défi : "Donnez-moi un exemple de règle

morale !" Je répondis : "On ne menace pas les intervenants invités avec un tisonnier", sur quoi Wittgenstein, fou de rage, jeta le tisonnier et quitta la pièce en claquant la porte derrière lui. J'étais atterré. J'avoue être venu à Cambridge dans l'espoir de provoquer Wittgenstein et de le pousser à défendre sa position selon laquelle il n'y a pas de véritables problèmes philosophiques et de discuter de la question avec lui. Mais mon but n'était nullement de le mettre en colère, et j'ai été surpris de découvrir qu'il ne comprenait pas la plaisanterie. [...] Après son départ, nous avons eu une discussion très agréable dont Bertrand Russell a été l'un des participants principaux. Après cela, Braithwaite [qui avait assisté à la scène] m'a fait ce compliment peut-être douteux : j'avais été le seul qui ait réussi à interrompre Wittgenstein de la manière dont il interrompait tous les autres » [Popper, 1974, p. 140-142].

Mettre Wittgenstein en colère ne relevait pas de l'exploit (les écolières de la montagne autrichienne y arrivaient très bien), mais le plus probable est que ce dernier ait quitté la pièce en réaction non pas à la repartie de Popper mais à celle de Russell qui se serait interposé en lui intimant de poser le tisonnier. Popper a aussi probablement prononcé sa fameuse phrase *après* le départ de Wittgenstein et en réponse à une question d'un membre du public [Edmonds et Eidinow, 2002, p. 276]. Russell était le « troisième homme » de l'incident, celui dont Popper essayait vainement d'obtenir les faveurs, dans une espèce de rivalité

mimétique avec Wittgenstein. Quant au tisonnier, Wittgenstein ne l'a jamais utilisé pour menacer l'auteur de *La Société ouverte* et, selon certains témoignages, il aurait même calmement refermé la porte derrière lui.

Près de trente ans après cette rencontre, Popper continuait toujours à déverser sur Wittgenstein ses critiques assassines : « À mon sens, Wittgenstein (dans la partie tardive de son œuvre) n'a pas montré à la mouche comment sortir du piège à mouche. Je dirais plutôt que je reconnais dans la mouche incapable de s'échapper un autoportrait frappant de Wittgenstein. Wittgenstein était un cas wittgensteinien, tout comme Freud était un cas freudien » [Popper, 1994, p. 178-179].

largement privé » : seul le locuteur aurait accès aux données empiriques qu'il nomme. Or la possibilité d'un tel langage est un présupposé explicite ou implicite de l'épistémologie et de la métaphysique modernes et de disciplines plus récentes comme la philosophie contemporaine de l'esprit et les sciences cognitives. Un wittgensteinien pourrait dire que ces disciplines n'ont pu se développer qu'au prix d'un « oubli » de Wittgenstein. Ce que l'on appelle l'« argument du langage privé » renvoie à la question de la règle et de son application. Il illustre un cas intéressant de la wittgensteinologie : les wittgensteiniens sont toujours divisés sur la question de son contenu, de son objet et de sa validité, les commentateurs ayant tendance à reconnaître dans le texte de Wittgenstein « leurs propres présupposés, sans les expliciter ni vérifier si Wittgenstein les partageait » [Candlish et Wrisley, 2014].

Jusqu'en 1982, l'« argument du langage privé » correspondait à une sélection de paragraphes généralement choisis entre les paragraphes 243 et 315 des *Recherches* dans lesquels Wittgenstein démontre l'impossibilité d'un tel langage. En 1982, Saul Kripke [1982] provoque une petite révolution en plaçant le « véritable argument du langage privé » au paragraphe 202, à la lumière duquel il conviendrait selon lui de lire le paragraphe 243 : « C'est donc que "suivre la règle" est une pratique. Croire que l'on suit la règle n'est pas la suivre. C'est donc aussi qu'on ne peut pas suivre la règle *privatim* ; sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre » [RP, § 202]. Si j'avais un langage entièrement privé, je n'aurais aucun moyen de savoir si mon emploi d'un mot donné est correct ou pas. Une donnée empirique à laquelle je serais le seul à avoir accès ne peut constituer la signification d'un mot car celle-ci est (dans un grand nombre de cas) son usage, et ce dernier renvoie à une forme de vie ancrée dans une communauté. Suivre une règle est une pratique sociale, au même titre que « transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs » [RP, § 199].

Qu'est-ce que suivre une règle ?

Fidèle à sa méthode, Wittgenstein ne définit pas le concept de règle, mais donne des exemples (règles du jeu d'échecs ou règles de calcul). Si comprendre un mot signifie savoir l'utiliser, comprendre une règle signifie savoir l'appliquer ou la suivre. Or le paradoxe veut que qu'une règle ne puisse « déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. [Et] si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire. Et, de ce fait, il n'y aurait donc ni accord, ni contradiction » [RP, § 201].

Toute règle est susceptible de recevoir plusieurs interprétations incompatibles. Pour reprendre l'exemple de Kripke [1982, p. 87-89], supposons que je n'aie jamais additionné deux nombres supérieurs à 56. Si je fais la somme de 57 et de 68, j'obtiens 125. Mais un sceptique pourrait considérer que je me suis trompé et que la réponse correcte est 5, en vertu de la règle suivante : « La somme de deux nombres supérieurs à 56 est toujours égale à 5. » Nous pourrions considérer une telle règle comme absurde, mais elle est compatible avec toutes mes additions antérieures. Que reste-t-il alors de la force normative de la règle ? Comment distinguer l'application correcte de la règle de son application incorrecte ? Le critère ne se trouve pas dans l'énoncé de la règle, mais dans les réactions non cognitives éventuelles suscitées par son application. Il « y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle" et "l'enfreindre" selon les cas de son application » [RP, § 201]. Cette appréhension n'est pas cognitive et se manifeste dans les réflexes que nous avons quand quelqu'un applique la règle ou l'enfreint. La compréhension d'une règle n'est pas un état mental qui déterminerait notre comportement, mais une disposition à agir d'une certaine manière. Wittgenstein fait ainsi l'économie de la dimension cognitive de la règle au profit de sa dimension sociale : « Ne conçois surtout pas la compréhension comme un "processus psychique" ! — Une telle façon de parler te

plonge en effet dans la confusion. Mais demande-toi dans quel cas et dans quelles circonstances nous disons : "Maintenant, je sais comment continuer [une série de chiffres par exemple]" » [RP, § 154]. Il s'agit donc de répertorier les cas où l'on reconnaîtrait qu'untel sait appliquer telle ou telle règle.

Est-ce « donc l'accord entre les hommes [qui] décide du vrai et du faux ? [...] C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » [RP, § 241]. La forme de vie joue ici un rôle analogue à celui de la forme générale de la proposition dans le *Tractatus* (« ce qui a lieu est ainsi et ainsi » [TLP, 4.5]) : « Ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des formes de vie » [RP, p. 316].

Critique de l'Intériorité

Wittgenstein critique l'illusion cartésienne d'un sujet qui serait le seul à avoir accès à son monde intérieur et à ses propres sensations, une *res cogitans* distincte de la *res extensa* :

« Comment les mots se rapportent-ils aux sensations ? [...] Comment la relation entre le nom et ce qu'il dénomme est-elle établie ? Cette question est semblable à celle-ci : Comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations ? Du mot "douleur", par exemple. Une possibilité est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle, de la sensation, et qu'ils la remplacent. Un enfant s'est blessé, il crie ; et alors les adultes lui parlent, ils lui apprennent des exclamations, et plus tard des phrases. Ils enseignent à l'enfant un nouveau comportement de douleur.

"Tu dis donc que le mot 'douleur' signifie en réalité crier ?" — Je dis au contraire que l'expression verbale de la douleur remplace le cri et qu'elle ne le décrit pas » [RP, § 244].

Celui qui dit « J'ai mal » ne décrit pas par là un monde intérieur et privé auquel il serait le seul à avoir accès, mais exprime ainsi une douleur qu'il aurait pu exprimer de manière non verbale par un cri ou des larmes.

Un défenseur naïf de l'empirisme et du langage logiquement parfait de Russell pourrait penser que mes sensations sont privées en ce que « moi seul peux savoir si j'ai vraiment mal ; les autres peuvent seulement le présumer » [RP, § 246]. Mais, d'une part, comme Wittgenstein le fait remarquer, les autres savent très souvent si j'ai mal et, de l'autre, si « j'ai mal » est une expression de la douleur au même titre qu'un cri, ce n'est pas une proposition communiquant une information que je pourrais ignorer. Dire « je sais que j'ai mal aux dents » serait un usage impropre du verbe « savoir » car la phrase contraire est dépourvue de sens : je ne peux pas avoir mal aux dents sans le savoir. Wittgenstein explore l'asymétrie entre la première et la troisième personne du singulier : dire « je sais que j'ai mal » ou « je doute que j'aie mal » ne fait pas partie de la grammaire des verbes douter ou savoir, contrairement aux expressions « je sais qu'il a mal » ou « je doute qu'il ait mal », qui emploient ces verbes de manière conforme à leur grammaire.

L'auteur des *Recherches* ne nie pas l'existence de processus psychiques, comme le fait de se souvenir de quelque chose, mais s'oppose « à l'image du "processus interne" » : « Nous nions que l'image du processus interne nous donne l'idée correcte de l'emploi de l'expression "se souvenir". Nous affirmons que cette image et ses ramifications nous empêchent de voir l'emploi du mot tel qu'il est » [RP, § 305]. Il ne réduit pas non plus les propositions mentales à des dispositions comportementales : souffrir sans le montrer fait partie du jeu de langage de la souffrance, tout comme simuler une douleur que l'on n'a pas.

Ces quelques remarques de Wittgenstein ont été mises au service de la critique de l'orthodoxie cognitiviste et de la défense de la thèse de l'externalité de l'esprit humain qui insiste sur son caractère collectif [Descombes, 1995].

Wittgenstein et Keynes : des parallèles qui se croisent ?

« Eh bien, Dieu est arrivé. Je l'ai rencontré au train de 17 h 15 », écrit Keynes à son épouse Lydia Lopokova le 18 janvier 1929, jour du retour de Wittgenstein à Cambridge [Monk, 1990, p. 255]. Ce retour est dû en partie à l'insistance et à l'assistance de Keynes qui héberge chez lui cet ancien combattant d'une armée ennemie, le réintroduit à la vie sociale de Cambridge et l'aide à y obtenir un *fellowship*. On ne saurait surestimer l'aide matérielle et immatérielle apportée par Keynes depuis leur rencontre à Cambridge en 1912 : une aide financière précieuse après le « suicide financier » de Wittgenstein en 1914, des contacts à Cambridge, d'autres contacts pour voyager en Russie ou encore pour obtenir la nationalité britannique, etc.

À son arrivée à Cambridge, Wittgenstein se donne pour tâche de critiquer le *Tractatus* et de guérir ses étudiants de sa propre influence. Commence alors ce qu'on appelle la « période intermédiaire » de sa pensée [Hintikka et Hintikka, 1986, p. 147], celle qui sépare le « premier » du « deuxième » Wittgenstein et qui s'étendra jusqu'à 1936. Sa présence ravive l'intérêt de Keynes pour la

philosophie. Réunis sur le petit territoire du King's College de Cambridge (dont Keynes gère le patrimoine), les deux amis et collègues ont de longues discussions dominées par les monologues du philosophe autrichien.

Comparer le parcours intellectuel des deux amis permet d'établir le parallèle suivant : « Il y a une seconde économie de Keynes, comme il y a une seconde philosophie de Wittgenstein : l'une et l'autre ont été élaborées sur le même campus, dans la même période (1930-1936), avec un même tournant décisif en 1933 » [Favereau, 2005, p. 403]. Le parallèle est visible dans les écrits de Keynes de 1929 à 1936 : la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (TG), publiée en 1936, est, « pour l'économie, dans le même rapport avec le *Traité de la monnaie* [publié en 1930] qu'est, pour la philosophie, *mutatis mutandis*, l'ouvrage posthume de Wittgenstein, les *Recherches philosophiques* (1953), avec le *Tractatus logico-philosophicus* (1921) [...]. Il y a bien deux Keynes, comme il y a deux Wittgenstein, et le passage du premier au second Keynes offre un parallèle impressionnant avec le passage du premier au second Wittgenstein : chaque fois, la question est celle de la place respective du langage ordinaire et du langage savant dans les disciplines des

Critique de la psychologie

Les *Recherches* comportent une critique du projet d'une psychologie « scientifique » qui voudrait être à la psychologie

sciences humaines et sociales, notamment l'économie et la philosophie » [Favereau, 2005, p. 404]. Absente du *Traité de la monnaie* (TM), la notion d'orthodoxie économique apparaît dans la TG. Dans la préface à l'édition française de la TG, Keynes évoque l'« orthodoxie » qui domine l'économie politique en Angleterre et qui correspond à ce que nous appellerions aujourd'hui l'école néoclassique. Cette orthodoxie, dans laquelle le TM s'inscrivait encore, n'est pas une « doctrine immuable ». Elle « a évolué progressivement. Mais ses postulats, son esprit, sa méthode sont restés étonnamment les mêmes et une remarquable continuité se distingue à travers les changements » [Keynes, 1936, p. 5]. Elle est caractérisée par son point aveugle, le fait économique qu'elle ne peut intégrer : la possibilité d'un chômage involontaire, massif et persistant. Un chômage qui ne serait pas dû au niveau excessif des salaires réels, mais à l'insuffisance de la demande globale, elle-même causée par les anticipations commerciales des entrepreneurs dont les prévisions pessimistes sont autant de prophéties autoréalisatrices.

Keynes montre que le chômage involontaire est *impensable* pour l'économie orthodoxe, en raison de ses deux postulats : d'une part, l'égalité du salaire et du produit marginal, et, de l'autre, l'égalité de

l'utilité du salaire pour un volume d'emploi donné et de la désutilité marginale de ce volume d'emploi. Mais ces postulats ne sont pas toujours justifiés et l'économie orthodoxe n'est valide que dans un nombre limité de cas où ces postulats sont vérifiés.

Si le parallèle entre Wittgenstein et Keynes est facile à établir, la question de l'influence exacte du premier sur le second reste ouverte. L'auteur de la TG n'y cite pas Wittgenstein et ne parle pas de jeu de langage. Néanmoins, Olivier Favereau propose l'« hypothèse Wittgenstein », celle d'une « possible interprétation du contenu de la seconde économie de Keynes à la lumière de la seconde philosophie de Wittgenstein ». L'influence de ce dernier serait palpable dans l'importance accordée par Keynes au langage ordinaire et dans son approche du langage des économistes orthodoxes, non pas comme un miroir de la réalité économique, mais comme un jeu de langage qui façonne la perception de cette réalité et fonctionne comme des œillères qui empêchent ceux qui l'emploient de voir certaines réalités et leur font prendre la partie pour le tout.

Une influence inverse (de Keynes sur Wittgenstein) est peu probable [Coates, 1996, p. 133].

naïve ce qu'est la chimie à l'alchimie et qui prendrait la physique pour modèle. Or celle-ci n'est pas un modèle convenable dans la mesure où, pour Wittgenstein, la psychologie ne traite pas « des processus de la sphère psychique, comme la

physique de ceux de la sphère physique. Voir, entendre, penser, sentir, vouloir ne sont pas objets de la psychologie *au sens* où les mouvements des corps, les phénomènes électriques, etc. sont objets de la physique » [RP, § 571]. Car le physicien observe et étudie des phénomènes qu'il voit, alors que le psychologue n'observe que l'expression (dans le comportement) de phénomènes qu'il ne voit pas. « La confusion et l'aridité de la psychologie ne se laissent pas expliquer par le fait que celle-ci serait une "jeune science". Son état n'est pas comparable à celui de la physique à ses débuts, par exemple. [...] Car, en psychologie, il y a des méthodes expérimentales et une confusion conceptuelle » [RP, p. 324]. La confusion conceptuelle fondamentale consiste à voir des « phénomènes psychologiques » là où il n'y a que des comportements : « Les verbes psychologiques voir, croire, penser, souhaiter ne désignent pas des phénomènes. Mais la psychologie observe les phénomènes du voir, croire, penser, souhaiter » [F, § 471].

Wittgenstein ne nie pas l'existence de processus psychiques, mais rejette la corrélation entre ces processus et les processus cérébraux : « Rien ne semble plus naturel que de supposer que la pensée n'est coordonnée à aucun processus physiologique cérébral ; de sorte qu'il serait donc impossible de lire des processus de pensée à partir des processus cérébraux » [F, § 608]. Il est « tout à fait possible que certains phénomènes psychologiques ne *puissent* pas faire l'objet de recherches physiologiques, dans la mesure où rien de physiologique ne leur correspond » [F, § 609]. Le jeu de langage des phénomènes psychologiques, par exemple de la mémoire, nous induit en erreur en nous laissant croire à un processus physiologique correspondant : « J'ai vu cet homme il y a des années : maintenant, je le revois, je le reconnais, je me souviens de son nom. Et pourquoi faudrait-il qu'il y ait une cause à ce souvenir dans mon système nerveux ? Pourquoi une chose ou une autre doit-elle toujours y être emmagasinée *sous une forme ou sous une autre* ? Pourquoi doit-elle y avoir laissé une trace ? Pourquoi n'y aurait-il pas de régularité psychologique à laquelle ne correspond aucune régularité

physiologique ? Si cela bouleverse nos concepts de causalité, c'est qu'il est temps de les bouleverser » [*F*, § 610].

L'attention au comportement humain et la critique de la distinction entre un monde intérieur privé et un monde extérieur observable par tous permettraient d'attribuer à Wittgenstein un certain béhaviorisme. Lui-même anticipe la question : « N'es-tu donc pas un béhavioriste masqué ? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain ? » — « Si je parle d'une fiction, c'est d'une fiction *grammaticale* » [*RP*, § 307]. Dans le cas de la psychologie, la fiction consisterait à employer un vocabulaire mental pour décrire des comportements.

V / Wittgenstein épistémologue

« Je suis assis au jardin avec un philosophe ; il va me répétant : “Je sais que ceci est un arbre” en montrant un arbre près de nous. Une tierce personne arrive là-dessus, l’entend et je lui dis : “Cet homme n’est pas fou : nous ne faisons que philosopher” » [DLC, § 467].

Comment puis-je savoir que je ne suis pas en train de rêver ?

En philosophie, quand on parle du « défi sceptique », on imagine un être néfaste et obscur qui refuserait de donner son assentiment à quelque proposition que ce soit et nous mettrait en demeure de prouver qu’un monde extérieur à notre conscience existe réellement, que nous pouvons faire confiance à nos sens, que le lecteur n’est pas en train de rêver qu’il lit ce livre, etc. Le spectre de ce scepticisme hante la philosophie depuis sa naissance et a survécu aux réponses proposées pendant vingt-cinq siècles. Il est réapparu avec une vigueur renouvelée au début de la période moderne, avec l’abandon de la solution théologique encore adoptée par Descartes qui s’appuyait sur la garantie divine pour nier la possibilité que nous soyons systématiquement trompés par un malin génie.

Grammaire de la certitude et du savoir

Dans un article publié à la veille de la guerre, Moore [1939] propose une preuve de l'existence de choses extérieures à notre esprit. Il effectue un geste de la main droite en disant : « Voici une main », puis un geste de la main gauche en disant : « Et en voici une autre » avant de conclure à l'existence d'un monde extérieur qui serait composé d'au moins deux mains.

Comme le souligne Moore, lorsque je montre ma main en disant : « Voici une main », je sais qu'il y a une main. Suggérer le contraire, dire par exemple : « Voici une main, mais je ne le sais pas » serait absurde. Un monde extérieur existe donc, qui est composé d'au moins deux mains. Moore prévoit que sa preuve puisse laisser le sceptique insatisfait, dans la mesure où il pourrait lui reprocher de s'être contenté de montrer ses deux mains sans réellement démontrer leur existence. Après tout, on pourrait imaginer que Moore soit victime d'une hallucination ou qu'il soit un mutilé de guerre auquel on aurait enlevé les deux bras et qui serait en train de rêver qu'il a deux mains. S'il estime avoir de bonnes raisons de croire qu'il est éveillé, Moore reconnaît ne pas pouvoir prouver qu'il n'est pas en train de rêver. Pour lui, il est impossible de réfuter ce scepticisme-là. Cependant, être incapable de prouver qu'il a deux mains n'entame en rien la validité de son argument, car il est possible de savoir quelque chose sans pouvoir le prouver. Ne pas pouvoir prouver les deux prémisses de l'argument (« voici une main... et en voici une autre ») ne l'invalide pas pour autant.

C'est durant son séjour à Ithaca en 1949 chez son ami et disciple Norman Malcolm que Wittgenstein est amené à s'intéresser à la question du doute et de la certitude qui l'occupera pendant les deux dernières années de sa vie. *De la certitude* est une série de remarques rédigées en l'espace de deux ans (de mai 1949 à avril 1951), dont la dernière a été rédigée l'avant-veille de sa mort (il y mentionne les médicaments qu'il utilisait, incorporant de manière typique son quotidien à sa réflexion philosophique). On peut voir dans ce texte, où

Wittgenstein croit « philosopher comme une vieille femme qui égare toujours quelque chose et doit se mettre à le chercher, tantôt ses lunettes, tantôt ses clefs » [DLC, § 532], le génie wittgensteinien à son zénith.

Wittgenstein étudie la grammaire de la certitude et du savoir, et reproche à Moore de déduire un fait (l'« existence de ses deux mains ») à partir de la certitude qu'il en a, ce qui est contraire à la grammaire de la certitude. Celle-ci « est *comme* un ton de voix selon lequel on constate un état de fait, mais on ne conclut pas de ce ton de voix que cet état est fondé » [DLC, § 30]. Moore fait un usage « fautif » car trop lâche de l'expression « je sais », qui doit être réservée à des contextes particuliers. Il semble penser que dire « je sais que p » me permet de m'attribuer la connaissance que p, tout comme dire « je crois que p » me permet de m'attribuer la croyance que p. Autrement dit, Moore suppose « que l'énoncé "je sais..." ne peut être une erreur » [DLC, § 21]. Or affirmer que l'on sait que p ne signifie pas nécessairement que l'on sait que p.

Grammaire de l'erreur

Wittgenstein distingue l'erreur de la croyance fausse dont elle n'est qu'une variété. D'autres croyances fausses ne sont pas des erreurs, mais indiquent un dérangement de l'esprit. Comment distinguer alors l'erreur du dérangement mental ? Là encore, l'auteur des *Recherches* ne trace pas de frontière nette, mais éclaire la différence en décrivant plusieurs situations.

« Si un de mes amis s'imaginait [à tort] avoir vécu longtemps en tel endroit, etc., je n'appellerais pas cela une erreur, mais un dérangement mental, peut-être passager » [DLC, § 71].

Les cas de dérangement mental correspondent aux cas où je ne peux *logiquement* pas me tromper, c'est-à-dire où la possibilité de me tromper ne fait pas partie de mon monde des possibles et où l'erreur remettrait en question tout mon système de croyances, jusqu'à annihiler ma capacité de penser. Si je me trompais en disant « je sais que j'ai une

main », c'est le « sol même de mes jugements » qui semblerait se dérober sous mes pieds. Je pourrais aussi refuser de « réviser mon jugement, précisément parce qu'une telle "révision" reviendrait à annihiler tous mes critères » [DLC, § 492]. Les truismes de Moore (« voici une main... ») seront admis par tout homme doué de raison. Il y aurait donc une distinction de fait entre l'homme raisonnable (ou doué de raison) et l'homme non raisonnable ou dérangé qui a des croyances fausses là où il ne peut logiquement pas se tromper.

À partir d'un certain seuil, une croyance fausse peut être le signe que l'on n'a pas compris ce dont il s'agissait : « À la vérité de mes énoncés on vérifie la compréhension que j'ai de ces énoncés. C'est-à-dire : il y a des énoncés tels que, si je les fais faux, on en vient à se demander si je les comprends » [DLC, § 80-81]. Si quelqu'un se trompait sur son propre prénom, on se demanderait s'il comprend bien le français.

Grammaire du doute et du monde extérieur

Wittgenstein se pose la question de savoir comment le doute s'introduit dans un jeu de langage donné [DLC, § 458]. Pour cela, il s'intéresse au mode de transmission aux enfants du jeu de langage et de la grammaire du doute et de la croyance. Il apparaît que la première est chronologiquement seconde par rapport au second : « L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient *après* la croyance. [...] L'élève accorde *foi* à ses maîtres et aux manuels scolaires » [DLC, § 160, 263]. Ce qu'on apprend à l'enfant est moins l'existence des choses qui composent le monde extérieur que la relation entre les choses : « Nous enseignons aux enfants : "Ceci est ta main", non : "Ceci est peut-être (ou 'probablement') ta main." C'est ainsi que l'enfant apprend les innombrables jeux de langage qui concernent sa main. Examiner ou demander "si c'est vraiment une main" ne trouve pas place dans son esprit. D'un autre côté, il n'apprend pas non plus qu'il sait que ceci est une main » [DLC, § 374]. Nous enseignons aussi aux enfants des comportements qui impliquent les objets : « L'enfant n'apprend pas qu'il y a des livres, qu'il y a des

sièges, etc., mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège, etc. » [DLC, § 476].

Wittgenstein fait aussi remarquer qu'à aucun moment de notre vie (en dehors des cours de philosophie) nous n'affirmons qu'« il y a des objets physiques » : « Nous n'enseignons "A est un objet physique" qu'à ceux qui ne comprennent pas encore ou ce que signifie "A" ou ce que signifie "objet physique". C'est donc un enseignement qui porte sur l'emploi des mots et "objet physique" est un concept logique (comme couleur, mesure, etc.). » La grammaire de l'expression « objet physique » empêche de former une proposition comme : « Il y a des objets physiques » [DLC, § 36]. Cette proposition est grammaticalement incorrecte et ne peut donc pas être employée par le sceptique, même pour douter de sa vérité.

Si je prétendais ne pas être sûr qu'il existe un monde physique, je serais démenti par ma propre vie, puisqu'il m'arrive de dire à autrui : « prends ce siège » ou « ferme la porte ». « Ma vie montre que je sais, ou que je suis sûr, qu'il y a là un siège, une porte, etc. » [DLC, § 7]. Je serais en situation de contradiction performative. Par ailleurs, il ne me suffit pas de pouvoir imaginer que je me trompe pour que mon doute ait un sens. « Mais qu'en est-il d'une proposition telle que "je sais que j'ai un cerveau" ? Puis-je la mettre en doute ? Pour douter, ce qui me manque, ce sont les raisons ! Tout va en ce sens, rien contre. Et cependant rien n'interdit de se représenter qu'à l'occasion d'une opération, mon crâne se révèle vide » [DLC, § 4]. L'expression verbale d'un doute ne suffit pas pour constituer un doute. Celui-ci doit être motivé par des raisons et faire partie d'un jeu de langage. Il ne me suffit pas d'être capable d'imaginer que je suis un papillon qui rêve qu'il lit un « Repères » pour que mon doute soit réel.

L'absence de doute (qui est une certitude non réflexive) est aussi première par rapport au doute qui ne peut prendre place que sur fond de propositions qui ne sont pas remises en question : « Certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes. [...] Il est inhérent à la logique de nos investigations

scientifiques qu'*effectivement* certaines choses ne soient pas mises en doute » [DLC, § 341-342]. De même que « si je veux que la porte tourne, il faut que les gonds soient fixes », si je veux douter, il me faut un fonds que je ne remette pas en question. Certaines propositions sont logiques en ce qu'elles ont le « caractère d'une règle » et ne peuvent pas être remises en question sans « renoncer à tout jugement » [DLC, § 494].

Pour pouvoir douter que j'ai une main, encore faut-il connaître la signification du mot « main ». Le doute de notre sceptique est moins radical qu'il prétend l'être car il ne va pas jusqu'à remettre en question la signification des mots qui servent à le formuler : « Qui n'est certain d'aucun fait ne peut non plus être certain du sens de ses mots » [DLC, § 114]. Comment douter d'un énoncé dont je ne comprends pas le sens ? Autrement dit, trop de doute tue le doute. Le doute radical est impossible et s'annule lui-même.

Au sceptique qui se demande s'il n'est pas en train de rêver, Wittgenstein répond en vidant le doute de son sens : « L'argument : "Je rêve peut-être" ne fait pas sens pour cette raison que, si je rêve, alors cette déclaration elle aussi est le fruit d'un rêve [...] » et ne constitue donc pas un doute véritable [DLC, § 383]. Et Wittgenstein conclut ainsi la dernière remarque rédigée à l'avant-veille de sa mort : « Je ne peux pas admettre sérieusement que je rêve en ce moment. Celui qui dit : "Je rêve" en rêvant, même s'il parle alors de façon audible, est tout aussi peu dans le vrai que celui qui dit : "Il pleut" en rêvant, quand bien même il pleuvrait effectivement. Même si son rêve a en réalité un lien avec le bruit de la pluie qui tombe » [DLC, § 675]. De même, si je n'étais qu'un cerveau dans une cuve manipulé par un savant fou [Putnam, 1981, p. 5-6], l'idée même que je ne suis qu'un cerveau dans une cuve serait le résultat d'une manipulation et ne constituerait pas un doute véritable. Cela rappelle la réponse au scepticisme du *Tractatus* : « Le scepticisme n'est pas irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de questions » [TLP, 6.51]. En effet, en remettant en cause l'existence du monde, le scepticisme a le tort de remettre en question un

énoncé qui n'est pas une vraie proposition et qui essaie de dire le Mystique qui ne peut qu'être montré : « Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit » [TLP, 6.44]. Et « le doute ne peut subsister que là où subsiste une question ; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit » [TLP, 6.51].

Le doute ne peut se faire que sur un fond de certitude, même non réflexive, c'est-à-dire une certitude impliquée par mon comportement. « À la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée » [DLC, § 253]. J'ai une image du monde qui est « l'arrière-plan dont j'ai hérité » et « sur le fond duquel je distingue vrai et faux » [DLC, § 94]. En examinant la grammaire de la vérification empirique, il apparaît que la vérification a un terme qui n'est pas « la présupposition non fondée, mais la manière non fondée de procéder ». Tout comme notre forme de vie, « le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là : il n'est pas fondé. Ni raisonnable (Ni non plus non raisonnable). Il est là comme notre vie » [DLC, § 559]. Ne pas avoir de sol solide sous les pieds ne nous empêche pas de vivre, non pas comme on marche, mais comme on nage.

Nos croyances et notre pensée reposent en dernier recours sur la confiance. L'acte de juger lui-même implique de « commencer quelque part à faire confiance [...] à ne pas douter ; et ce n'est pas là, pour ainsi dire, une procédure trop précipitée mais excusable ; non, cela est inhérent à l'acte de juger » [DLC, § 150]. Faire la lumière sur certaines croyances implique d'accepter d'en laisser d'autres dans l'ombre, autrement dit accepter d'avoir un point aveugle. C'est pourquoi l'on peut se demander avec Wittgenstein si comprendre est « seulement de la cécité à l'égard de [son] propre manque de compréhension » [DLC, § 418]. Ainsi, une certaine aliénation serait la condition *sine qua non* de toute compréhension.

Quelle explication en anthropologie ?

Wittgenstein partage avec les sciences sociales l'attention pour le monde réel et pour les pratiques dans lesquelles se déploie la vie quotidienne. Il reconnaît même à son œuvre une dimension anthropologique. Dans les *Recherches*, il qualifie son propos de « remarques sur l'histoire naturelle des hommes. Ce ne sont cependant pas des contributions singulières, mais plutôt des constatations dont personne n'a douté, et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux » [RP, § 415]. Contrairement à ce que dit Wittgenstein, ses contributions se distinguent par une activité originale d'anthropologie fictive. Pour étudier la grammaire d'un mot ou d'une expression, il imagine son utilisation dans une tribu fictive aux mœurs étranges. Par exemple, pour étudier la grammaire du calcul, il imagine une tribu dont les membres ne connaissent que le calcul de tête silencieux (à l'exclusion du calcul oral ou écrit) [RP, § 385].

La contribution de Wittgenstein à l'anthropologie comprend aussi une série de remarques rédigées en l'espace d'une vingtaine d'années. Ce sont des notes de lecture du *Rameau d'or* de l'anthropologue écossais Sir James Frazer [1890], énorme compilation de mythes et de rituels issus de zones géographiques et de périodes historiques différentes. De cette lecture est née la série des « Remarques sur *Le Rameau d'or* » où Wittgenstein critique ce que Jacques Bouveresse résume comme étant le « rationalisme étroit » de Frazer, « son attitude essentialiste », et le caractère mal fondé de ses interprétations qui « combinent les inconvénients de l'objectivisme scientiste avec ceux de l'herméneutique psychologisante » [Bouveresse, 1977, p. 43]. Il critique l'attitude scientiste de l'auteur qui réduit les rituels magiques à une proto-science, qualifie ces pratiques de superstition et considère que « la magie est essentiellement de la physique fausse, ou, selon le cas, de la médecine fausse, de la technique fausse, etc. » [RO, p. 38]. Contre l'anthropologue écossais, Wittgenstein établit une distinction entre les opérations

magiques et celles qui reposent sur une fausse science, c'est-à-dire sur une notion fausse et simplificatrice de la réalité. Il distingue la foi (qui serait une forme de confiance) de la superstition (qui est une fausse science) que l'on retrouve « lorsqu'on dit par exemple que la maladie passe d'une partie du corps dans l'autre ou qu'on prend des dispositions pour détourner la maladie, comme si elle était un fluide ou un état thermique. On se fait alors une image fausse, c'est-à-dire inadéquate des choses » [RO, p. 37].

Wittgenstein refuse un type d'explication courant chez Frazer et qui consiste à expliquer un comportement par une croyance, comme le fait de tuer le roi dans la fleur de l'âge par la croyance qu'autrement son âme perdrait sa fraîcheur. Pour le philosophe de Cambridge, la croyance accompagne l'action et ne la cause pas. Alors que l'auteur du *Rameau d'or* place l'erreur scientifique au cœur du rituel, Wittgenstein dissocie ce dernier de toute opinion (vraie ou fausse) : le rituel relève du symbole religieux, qui, lui, ne repose sur aucune opinion et ne saurait donc être erroné. « Un symbole religieux ne se fonde sur aucune opinion. Et c'est seulement à l'opinion que l'erreur correspond » [RO, p. 37]. Il ne peut y avoir erreur là où il n'y a aucune théorie, et Wittgenstein refuse de déduire (comme le fait Frazer) des pratiques religieuses une théorie qui pourrait être vraie ou fausse. « Lorsque je dis : "Je crains la vengeance des dieux", cela montre que je peux par là vouloir dire quelque chose, ou exprimer une sensation qui n'est pas nécessairement liée à cette croyance » [RO, p. 38]. En considérant comme erroné un discours qui ne prétend pas être une théorie, Frazer commet une erreur de catégorie. Ni Augustin, qui « invoque Dieu à chaque page des *Confessions* », ni un « saint bouddhiste », « dont la religion exprime de tout autres conceptions », ne sont dans l'erreur, « excepté là où [ils mettent] en place une théorie » [RO, p. 36].

Dans *Le Rameau d'or*, les participants au rituel sont décrits comme des « sauvages » cognitivement limités qui croient en l'efficacité causale de leur pratique. Les hommes « primitifs » croient par exemple que le « roi de pluie » peut faire venir la pluie. Et Frazer regrette que cette causalité soit difficile à

réfuter puisque, tôt ou tard, il pleuvra, et cette pluie sera attribuée au rituel. Wittgenstein fait remarquer qu'il est « étonnant précisément que les hommes ne s'avisent pas plus tôt que, même sans [l'intervention du roi de pluie], tôt ou tard, il pleut » [RO, p. 36]. L'idée que les « sauvages » croient vraiment dans le caractère efficace de leur rituel est démentie par le fait que « les gens viennent demander la pluie lorsque vient la saison des pluies » et non pas en saison sèche, et que c'est au matin, « lorsque le soleil va se lever, que les hommes célèbrent les rites de l'aurore, et non la nuit : ils se contentent alors de faire brûler les lampes » [RO, p. 39]. On ne peut donc pas expliquer ce rituel par un défaut de connaissance ou de rationalité. Par ailleurs, « le même sauvage qui, apparemment pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte en bois de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie » [RO, p. 37]. Frazer échoue en général à expliquer les phénomènes qu'il décrit et l'explication qu'il propose est au mieux « trop incertaine » [RO, p. 36], au pire un genre de discours illégitime. Mais comment expliquer les rituels et les pratiques magiques autrement que comme des pratiques inefficaces visant — et échouant — à accomplir un but physique comme faire venir la pluie ou tuer l'ennemi ? Pour Wittgenstein, « l'entreprise même d'une explication est déjà un échec parce qu'on doit seulement rassembler correctement ce qu'on sait et ne rien ajouter, et la satisfaction qu'on s'efforce d'obtenir par l'explication se donne d'elle-même » [RO, p. 36]. Il ne nous propose pas une explication de ces pratiques, mais une manière de les voir : « La représentation d'un souhait est, *eo ipso*, la représentation de sa réalisation. Or la magie présente un souhait : elle exprime un souhait » [RO, p. 37]. La magie n'a pas de fonction causative, ne cause pas ce qu'elle représente (par exemple, la mort souhaitée de l'ennemi), mais en exprime le souhait. Ainsi, celui qui transperce une poupée représentant son ennemi n'espère pas par là le tuer, mais exprime seulement son désir de le voir transpercé. Ce genre de geste « vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons

alors un sentiment de satisfaction » [RO, p. 37]. Et « les cérémonies décrites par Frazer expriment des émotions profondes et une terreur religieuse » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 207].

Contre l'explication génétique : « voir les corrélations »

Dans *Le Rameau d'or*, Frazer propose une explication génétique de certains rituels, comme la fête de Beltane qui appartient au calendrier rituel celtique. Chaque année, au 1^{er} mai, on allume un grand feu et on tire au sort un participant qu'on fait semblant de vouloir jeter au feu. Pour l'anthropologue écossais, ce rituel comporte des traces « particulièrement claires et univoques » de sacrifices humains pratiqués à un temps reculé [Frazer, 1890, p. 1442]. Mais Wittgenstein ne décèle aucun signe univoque de ce genre et ne voit pas pourquoi ce rituel n'aurait pas été, dès son apparition, un rituel où l'on faisait seulement semblant de vouloir jeter quelqu'un au feu. Avec son hypothèse génétique, Frazer dépasse les limites prescrites au chercheur dont l'effort doit être uniquement un effort de collecte et d'arrangement des données de manière à permettre de voir les connexions entre les différents faits décrits. Le chercheur se doit de résister à la tentation d'en dire plus qu'il n'en sait. Comprendre un rituel ne signifie pas en donner une explication historique ou génétique, mais « voir les corrélations » [RO, p. 38] entre ce rituel et d'autres phénomènes dans le cadre d'une présentation synoptique des données. « Voir les corrélations » entre différents faits suppose l'existence de « termes intermédiaires » qui ne sont pas nécessairement des termes historiques, mais dont la fonction est uniquement d'« orienter l'attention vers la similitude, la connexion des faits. De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle ; *mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait, dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle* (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'affiner la saisie par notre regard d'une corrélation formelle » [RO, p. 38].

Une présentation synoptique des données permettrait de combattre l'effet d'exotisme du *Rameau d'or* en effectuant des rapprochements entre certains rituels et des pratiques contemporaines de Wittgenstein : « Les pratiques religieuses [des "primitifs"] ne sont pas d'une nature différente de celle de n'importe quelle pratique authentiquement religieuse d'aujourd'hui, comme la confession des péchés » [RO, p. 37]. Et l'on pourrait rapprocher la pratique qui consiste à percer une poupée avec des aiguilles avec celle qui consiste à embrasser la photo d'un être cher ou de brûler le drapeau d'un pays ennemi. Le philosophe autrichien propose aussi de comprendre le rituel japonais qui exige que le Mikado assure « la paix et la tranquillité de son empire » en restant « assis sur le trône chaque matin pendant plusieurs heures, la couronne impériale sur la tête, [immobile] comme une statue » à partir d'une tendance observée en lui-même : « Lorsqu'un homme dans notre (ou du moins dans ma) société rit trop, je pince les lèvres de façon à moitié involontaire, comme si je croyais pouvoir par là tenir les siennes closes » [RO, p. 40].

Par ailleurs, notre proximité — et notre parenté — avec ces « sauvages » se manifeste par le fait que Frazer dispose d'un « mot aussi courant pour lui et pour nous que *ghost* (fantôme) ou *shade* (ombre) pour décrire les conceptions de ces gens ». Si les croyances des hommes primitifs sont, comme Frazer les appelle, des « superstitions », force est de constater que notre langage comporte le vocabulaire nécessaire pour en rendre compte. « Toute une mythologie est déposée dans notre langage » [RO, p. 39], mythologie que nous partageons avec les « sauvages ».

Le Rameau d'or en dit peut-être moins sur les « sauvages » dont il décrit les pratiques que sur son auteur dont il montre l'« étroitesse de la vie spirituelle » et « l'impuissance à comprendre une autre vie que la vie anglaise de son temps. Frazer ne peut se représenter aucun prêtre qui ne soit pas au fond un *parson* [ecclésiastique] anglais de notre époque avec toute sa sottise et sa veulerie [...]. Frazer est beaucoup plus "sauvage" que la plupart de ses sauvages, car ceux-ci ne seront pas aussi considérablement éloignés de la compréhension

d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du ^{xx}^e siècle. Ses explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes » [RO, p. 38].

Le charme discret, mais puissant de la psychanalyse

C'est en 1919 que Wittgenstein commence à lire Freud, au sujet duquel nous disposons de remarques dispersées dans des notes de cours des années 1930, des notes de conversations rapportées par Rush Rhees et datant des années 1940, et quelques remarques de la main même de Wittgenstein. Il serait difficile d'en tirer une critique en règle du freudisme, d'autant plus que si Wittgenstein connaissait la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, les *Études sur l'hystérie*, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* et *L'Interprétation des rêves*, la cartographie de la seconde topique lui est restée inconnue.

Ces remarques montrent un rapport ambivalent à Freud (dont Gretl, sœur de Wittgenstein, a été la patiente). Le philosophe de Cambridge s'y définit comme un « disciple » ou un « sectateur » de Freud tout en formulant à l'encontre de son œuvre des critiques radicales, et l'on ne peut manquer de relever un air de famille entre technique psychanalytique et technique wittgensteinienne, un air de famille que Wittgenstein tour à tour reconnaît et récuse [Flowers, 1999, vol. 4, p. 108]. Pour lui, la psychanalyse représente un progrès par rapport à la psychologie de son époque, mais doit être suppléée par une analyse de la séduction psychanalytique elle-même.

Beaucoup de ses remarques portent sur *L'Interprétation des rêves*. En étant à la recherche de l'« essence du rêve », Freud manifeste l'influence qu'a sur lui l'« idée de dynamique propre au ^{xix}^e siècle » [LC, p. 98] qui le pousse à chercher une explication unitaire à un phénomène qui, pour Wittgenstein, pourrait avoir des causes multiples : il n'y a pas de cause unique au rêve tout comme il n'y a pas de cause unique à la parole. « Souvent, un enfant jase uniquement pour le plaisir d'émettre des sons » [LC, p. 102]. L'ambition théorique de

Freud fait sa fragilité : en proposant une explication unitaire du rêve, il ne peut pas n'avoir que partiellement raison : « Être partiellement dans l'erreur, cela aurait signifié pour lui qu'il se trompait du tout au tout — qu'il n'aurait pas trouvé réellement l'essence du rêve » [LC, p. 99].

Freud répond aux critiques par la question rhétorique : « Me demandez-vous de croire que quelque chose puisse arriver sans cause ? » Mais le fait que rien ne puisse arriver sans cause n'implique pas pour autant que « tout dans le rêve doit avoir une cause — au sens où celle-ci serait un événement passé auquel le rêve serait relié de cette façon par association » [LC, p. 101].

Wittgenstein compare le rêve à l'écriture d'histoires. De même que « tout n'est pas allégorique dans une histoire », tout n'est pas nécessairement « signifiant » dans un rêve. Il reproche à Freud d'avancer des idées sans les prouver, par exemple l'idée — centrale dans *L'Interprétation des rêves* — « selon laquelle les hallucinations, et donc les rêves, sont la satisfaction d'un désir » [LC, p. 90]. Si certains rêves semblent être manifestement la réalisation d'un désir (comme les rêves sexuels), rien pour Wittgenstein ne permet de généraliser, comme le fait Freud, cette approche du rêve. Cette généralisation infondée détermine à son tour le type d'interprétation qui sera donnée au rêve et limite le champ d'interprétations possibles en excluant par exemple que les rêves soient seulement le « souvenir d'événements passés » [LC, p. 97].

Wittgenstein reproche au père de la psychanalyse sa prétention à la scientificité qui se manifeste par l'emploi d'un certain vocabulaire : « Freud revendique constamment la qualité de scientifique. Mais ce sont des *spéculations* qu'il nous donne — nous en restons à un stade qui n'est pas même celui de la formation d'une hypothèse » [LC, p. 93]. En introduisant la notion de « raison inconsciente », Freud modifie la grammaire du mot « raison » qui, jusque-là, signifiait le *motif* d'un comportement et non pas sa cause. Et Freud prétend que son explication est causale alors qu'elle ne l'est pas réellement : ce qu'il propose n'est pas une explication, mais une interprétation et il laisse dans le flou la question de savoir

comment reconnaître la bonne interprétation. À quel moment interrompre l'association libre d'idées ? « Freud ne montre jamais comment il sait où s'arrêter, il ne montre jamais comment il sait où est la solution correcte. Il dit parfois que la solution ou l'analyse correcte est celle qui satisfait le patient. Parfois, il dit que le docteur sait quelle est la solution ou l'analyse correcte du rêve, alors que le patient ne le sait pas : le docteur peut dire que le patient se trompe » [LC, p. 90]. L'interprétation correcte pourrait être celle qui satisfait le patient et permet par exemple de guérir son bégaiement. C'est celle qui fait disparaître sinon son symptôme, du moins sa plainte. Mais nous sommes alors très éloignés des sciences naturelles. Une interprétation qui prendrait des allures de découverte serait en réalité une réécriture de l'histoire : « Si vous êtes amené par la psychanalyse à dire que réellement vous avez pensé de telle ou telle façon, ou que réellement le motif que vous aviez était tel ou tel, ce n'est pas affaire de découverte, mais de persuasion. Sous une présentation différente, vous auriez pu être persuadé de quelque chose de différent » [LE, III, § 33].

Wittgenstein fait remarquer que « dans tous les récits de rêve qu'il [Freud] donne, il n'y a pas un seul exemple de rêve franchement sexuel, alors que ceux-ci sont aussi courants que la pluie » [LC, p. 98]. En excluant de son échantillon les rêves explicitement sexuels, il gonflerait artificiellement l'effet de scandale de ses interprétations. Or c'est justement cet effet de scandale qui, pour Wittgenstein, est au cœur du charme de la psychanalyse : le mérite de Freud est non pas de faire œuvre scientifique (comme il le prétend), mais de mettre en lumière (probablement sans le vouloir) le fait que les gens sont enclins à accepter une explication que, croit-on, peu de gens seraient enclins à accepter : « Avec son analyse, Freud fournit des explications que nombre de gens sont enclins à accepter. Il souligne qu'ils *n'y* sont *pas* enclins. Mais si l'explication est telle que les gens ne sont pas enclins à l'accepter, il est hautement probable que c'est aussi un genre d'explication qu'ils sont enclins à accepter » [LC, p. 90-91]. Le caractère scandaleux d'une explication qui « dérange », « choque les bien-pensants »

et « va à l'encontre des préjugés » fait partie de son charme et ajoute à la force de sa séduction intellectuelle.

Ainsi, ce que Freud identifie comme étant les trois blessures narcissiques de l'humanité infligées par Copernic, Darwin et lui-même, devraient être requalifiées en « trois séductions intellectuelles » aussi populaires — et lucratives — que la presse à scandale.

Avec la psychanalyse, nous avons un faisceau de thèses aussi attrayantes qu'infondées. Wittgenstein prend pour exemple l'idée que l'anxiété est une « répétition de l'anxiété que nous avons éprouvée à la naissance ». Cette idée n'est pas argumentée, mais elle est « attrayante comme le sont les explications mythologiques, ces explications qui disent que tout est répétition de quelque chose qui est arrivé antérieurement » [LC, p. 91]. De même, la notion d'*Urszene* (ou scène primitive) « comporte l'attrait de donner à la vie de chacun une sorte de canevas tragique ». Céder à la séduction intellectuelle de ces idées et les accepter sans preuves permet d'obtenir un sentiment (mal placé pour Wittgenstein) de clarté et de compréhension. Elles ont néanmoins une efficacité réelle et parfois bénéfique indépendamment de leur vérité. Un sujet tourmenté par des difficultés de vie au point d'envisager le suicide « peut ressentir un immense soulagement si on est en mesure de lui montrer que sa vie a plutôt l'allure d'une tragédie — qu'elle est l'accomplissement tragique et la répétition d'un canevas qui a été déterminé par la scène primitive » [LC, p. 105].

Cependant, les effets potentiellement bénéfiques de la psychanalyse ne suffisent pas à remédier à ses effets néfastes : « Se faire psychanalyser, c'est un peu comme manger de l'arbre de la connaissance. La connaissance ainsi acquise nous pose des problèmes éthiques (nouveaux) ; mais elle n'apporte rien à leur résolution » [RM, p. 34].

L'analyse de Freud est une « mythologie d'un grand pouvoir » qu'il n'est possible de reconnaître et de percer à jour qu'à la condition d'être « doué d'un sens critique à la fois très fort, très aigu et d'une grande constance » [LC, p. 105]. Il faut être capable de résister à la tentation de considérer

l'explication (sans preuves) de Freud non pas comme une hypothèse à laquelle on doit donner un assentiment provisoire en attendant d'en savoir plus, mais comme la seule explication possible. Car au charme de la destruction de préjugés s'ajoute celui, irrésistible, des « explications du type : "Ceci, c'est en réalité seulement cela" » [LC, III, § 22], comme des affirmations du type « l'homme n'est que le produit de son milieu » ou « l'histoire n'est que l'histoire de la lutte des classes ».

À cette tentation cèdent non seulement les adeptes de Freud, mais aussi ceux de Darwin : à l'idée selon laquelle « les organismes monocellulaires deviennent de plus en plus compliqués jusqu'à former des mammifères, des hommes, etc. », certains répondent « bien sûr que oui », d'autres, et de manière aussi injustifiée, « bien sûr que non », alors que personne n'a vu le processus d'évolution à l'œuvre et que les preuves dont nous disposons ne sont qu'une goutte d'eau dans l'océan [LE, III, § 32]. « Les gens avaient une *certitude*, sur des bases qui étaient extrêmement fragiles. N'aurait-il pu y avoir une attitude qui aurait consisté à dire : "Je ne sais pas. C'est une hypothèse intéressante qui peut fort bien se confirmer en fin de compte" ? » [LE, III, § 32]. C'est sans compter l'attrait du principe unique d'explication et le travers cognitif qui consiste à chercher *la* cause d'un phénomène.

Les « mathématiques pures » ou le paradis illusoire de l'irréfragabilité

Dans *De la certitude*, Wittgenstein, qui a travaillé comme instituteur pendant six ans, décrit le processus de l'apprentissage comme un processus de mise à l'écart de certains doutes : « Maître et élève. L'élève ne s'ouvre à aucune explication car il interrompt continuellement le maître en exprimant des doutes, par exemple quant à l'existence des choses, la signification des mots, etc. Le maître dit : "Ne m'interromps plus et fais ce que je te dis ; tes doutes, pour le moment, n'ont pas de sens du tout" » [DLC, § 310]. Dans d'autres passages, le

philosophe souligne la tendance des enfants à croire les adultes et l'impossibilité, pour la plupart d'entre eux, de se maintenir dans la minorité idéologique d'un seul, c'est-à-dire de maintenir une croyance contraire à celle de son entourage [DLC, § 106-107,160].

Une part importante du génie de Wittgenstein (et sans doute de sa solitude) tient dans son impuissance à écarter ces doutes enfantins. Or, à moins de les écarter, l'apprentissage ne peut se faire et le jeu de langage ne « prend » pas. Cela permet de comprendre le peu d'estime que les mathématiciens accordent généralement à ses écrits sur le sujet :

« Le mathématicien ne peut pas ne pas être horrifié par mes développements mathématiques, car l'éducation qu'il a reçue l'a toujours dissuadé de s'adonner à des pensées et des doutes du genre de ceux que je déroule. Il a appris à les considérer comme quelque chose de méprisable et a, pour utiliser une analogie empruntée à la psychanalyse (ce passage fait songer à Freud), conçu un dégoût pour ces choses, comme pour quelque chose d'infantile. Autrement dit, je déroule tous les problèmes que par exemple un enfant, lorsqu'il apprend l'arithmétique, etc., ressent comme des difficultés et que l'enseignement réprime, sans les résoudre. Je dis donc à ces doutes réprimés : "Vous avez tout à fait raison, demandez seulement, et exigez un éclaircissement !" » [GP, p. 382].

Ce sont les mathématiques appliquées puis les mathématiques pures qui ont amené Wittgenstein à la philosophie, et sa première tentative philosophique (aujourd'hui perdue) est une contribution au projet russello-fregéen de réduction de l'arithmétique à la logique. Le sujet occupe la plupart de ses écrits entre 1929 et 1944, et la « redescription » des mathématiques est au cœur du programme de clarification et de désensorcellement de l'entendement qu'il mène en tant que professeur à Cambridge. Ce programme ne touche pas uniquement des disciplines dont la scientificité est contestable et a été contestée comme la psychanalyse, mais également les sciences « pures ».

Aux yeux de beaucoup de philosophes et de mathématiciens (comme Russell et Kurt Gödel), les mathématiques

apparaissaient comme une oasis de certitude et d'irréfragabilité dans un monde assailli par le doute. L'ascétisme intellectuel de Wittgenstein va jusqu'à se dépouiller de ce confort-là. Il compare l'identification chère à Russell des mathématiques à la logique formelle à la réduction de l'ébénisterie au collage. Il s'attache à montrer que la logique et les mathématiques sont des techniques différentes et que les résultats en logique mathématique n'ont pas l'importance que leur attribue Russell (pour comprendre les concepts d'infini, de la continuité et de l'infinitésimal).

Wittgenstein rejette la théorie platonicienne des mathématiques dont la théorie de Frege et de Russell est une variante. Celle-ci fait des mathématiques un corpus de savoir portant sur des objets mathématiques et considère les propositions mathématiques comme des énoncés factuels sur des entités mathématiques, qui sont vrais ou faux selon qu'ils reflètent ou pas l'état du monde mathématique. Wittgenstein propose de regarder les mathématiques comme un ensemble de techniques (de calcul, de mensuration), ce qui présente l'avantage de faire disparaître la question de savoir sur quoi elles portent.

Non seulement la logique ne saurait servir de fondement aux mathématiques, mais tout se passe comme si Wittgenstein avait perdu la capacité de voir la nécessité de *fonder* les mathématiques (grande préoccupation de Russell et de Frege) ou quoi que ce soit d'autre. « Enseignez-la nous et vous l'aurez fondée », dit-il au sujet de l'arithmétique [*GP*, p. 297]. « Les problèmes mathématiques de ce que l'on appelle les fondements sont aussi peu pour nous au fondement des mathématiques que le rocher peint supporte le château peint » [*RFM*, VII, § 16].

Les questions classiques de la philosophie des mathématiques portent sur les fondements des mathématiques, la nature des propositions mathématiques, celle des vérités mathématiques, la réalité des nombres, etc. Or, pour Wittgenstein, ces questions ne se posent que si l'on sépare les mathématiques des disciplines scientifiques qui les emploient, c'est-à-dire si l'on passe des mathématiques « appliquées » aux mathématiques « pures ». Les difficultés commencent dès que l'on isole les mathématiques pour en

faire une discipline à part nommée « mathématiques pures », un peu comme si l'on prenait un balai utilisé pour nettoyer des meubles pour l'un de ces meubles (l'analogie est de Wittgenstein [GP, p. 375]).

Prenons les chiffres par exemple. Les chiffres existent-ils dans un monde des idées ou bien ne sont-ils que des ratures sur le tableau ? Pour Wittgenstein, la signification du chiffre 4 est son usage dans certaines expressions comme « 4 pommes ». Il a valeur d'adjectif et n'a de sens qu'en tant qu'il est appliqué. S'interroger sur un chiffre pris isolément est contraire à sa grammaire. « C'est par l'usage en dehors des mathématiques, c'est-à-dire la signification des signes, que le jeu de signes devient mathématique » [RFM, V, § 2]. Les mathématiques n'ont de sens qu'en tant qu'elles sont appliquées.

Alors que Wittgenstein était professeur à Cambridge, trois écoles principales divisaient le monde de la philosophie des mathématiques : l'école logiciste de Frege et Russell, l'école formaliste de David Hilbert et l'école intuitionniste de Luitzen Egbertus Jan Brouwer. Ces trois écoles s'accordent pour affirmer que les propositions mathématiques renvoient à une espèce de réalité, mais proposent des réponses différentes à la question de savoir de quel genre de réalité il s'agit (respectivement : des entités abstraites, des signes physiques et des processus mentaux). Wittgenstein rejette toutes ces théories sans, à proprement parler, en proposer de nouvelle. Pour lui, les propositions mathématiques sont des propositions grammaticales qui fixent le sens de certains signes. Les propositions mathématiques semblent être des propositions descriptives de la réalité, mais c'est là une apparence trompeuse. En réalité, elles ne renvoient à proprement parler à rien et n'ont qu'un rôle normatif. Elles sont intemporelles et ne peuvent être infirmées. Elles ne sont pas falsifiables. Aucune expérience n'est capable de réfuter une proposition mathématique.

Prenons par exemple l'équation $2 + 2 = 4$. Si je mettais deux cailloux dans ma poche, puis deux autres cailloux et me retrouvais avec seulement trois cailloux, je n'en conclurais pas

pour autant que deux et deux font trois, mais je me mettrais à chercher le caillou manquant. Deux et deux *doivent* faire quatre. L'impression d'inexorabilité des mathématiques confirme leur caractère normatif : le « Doit » mathématique est « l'expression d'une attitude à l'endroit de la technique du calcul, qui se manifeste partout dans notre vie. L'emphase du Doit correspond à l'inexorabilité de la position comme à la technique du calcul et à de multiples techniques apparentées. Le Doit mathématique n'est qu'une autre expression du fait que les mathématiques construisent des concepts. Et les concepts servent à concevoir. Ils correspondent à un traitement déterminé des états de fait. Les mathématiques constituent un réseau de normes » [RFM, VII, § 67].

En mathématiques comme ailleurs, nous sommes induits en erreur par notre langage : une similarité syntaxique n'implique pas de similarité grammaticale, c'est-à-dire de similarité en termes d'usage. L'expression « deux et deux font quatre » n'est pas grammaticalement analogue à l'expression « les petits ruisseaux font les grandes rivières ». C'est une expression normative. Comme les propositions mathématiques ne sont pas falsifiables, elles ne peuvent être considérées comme des généralisations issues de l'expérience. Ainsi, Wittgenstein rejette l'empirisme en mathématiques. Néanmoins, les régularités empiriques sont une précondition des mathématiques : dans un monde radicalement instable, nous ne pourrions pas compter, mais la fonction des mathématiques ne fait pas partie de ces régularités.

La philosophie des mathématiques peine à construire une théorie dépourvue de contradictions, comme celle présentée par le paradoxe de Russell. Or les contradictions des mathématiques ne gênent pas le philosophe autrichien dans la mesure où elles ne nous empêchent pas de construire des ponts et des immeubles qui ne s'effondrent pas. Contre « la peur superstitieuse et l'adoration du mathématicien devant la contradiction » [RFM, A3, § 17], on pourrait adopter la stratégie suivante : ne pas se soucier de la contradiction avant qu'elle n'apparaisse, puis, une fois la contradiction apparue,

arranger les règles de manière à empêcher qu'elle n'apparaisse de nouveau.

Par ailleurs, « si en arithmétique on découvrait réellement une contradiction — cela démontrerait seulement qu'une arithmétique contenant une *semblable* contradiction peut très bien rendre service » [RFM, VII, § 35]. La contradiction n'est que semblable car elle n'apparaît que lorsqu'on sépare l'arithmétique de son application (et donc de sa signification) en s'intéressant aux mathématiques « pures » qu'aucune expérience ne salirait.

Wittgenstein connaissait Kurt Gödel et méprisait son travail qu'il considérait comme des « tours de passe-passe » logiques [RFM, II, § 22]. Il a joué un rôle significatif, mais ambigu dans l'élaboration des deux théorèmes d'incomplétude de Gödel [Goldstein, 2005, p. 89].

Conclusion / Wittgenstein, assassin de la philosophie ?

« Si mon nom doit survivre, ce ne sera que comme le *terminus ad quem* de la grande philosophie occidentale. Comme le nom de celui qui a incendié la bibliothèque d'Alexandrie » [CCS, p. 64].

Arrivé à la lettre W de son célèbre *Abécédaire*, Deleuze dit à propos de Wittgenstein : « Ça je ne veux pas parler de ça. Pour moi c'est une catastrophe philosophique, c'est le type même d'une école, c'est une régression de toute la philosophie... une régression massive de la philosophie. C'est très triste l'affaire Wittgenstein, ils ont foutu un système de terreur, où sous prétexte de faire quelque chose de nouveau... C'est, c'est la pauvreté instaurée en grandeur... il n'y a pas de mots pour décrire ce danger-là, c'est un danger qui revient, ce n'est pas la première fois, c'est grave, surtout qu'ils sont méchants les wittgensteiniens. Et puis, ils cassent tout, s'ils l'emportent, alors là il y aura un assassinat de la philosophie, c'est des assassins de la philosophie » [Deleuze, 1988].

On a pu nuancer la position de Deleuze en soulignant à juste titre qu'il parlait des wittgensteiniens et non pas de Wittgenstein, qu'il n'avait probablement pas lu. Ce sont les wittgensteiniens que Deleuze qualifie de méchants assassins de la philosophie. Et l'on peut rappeler que le philosophe de

Cambridge craignait que ses disciples autoproclamés ne soient aussi sectaires que ceux de Freud. Bouveresse (qui était peut-être le wittgensteinien visé par Deleuze) souligne à quel point la pratique philosophique de Wittgenstein est conforme à la définition deleuzienne de la philosophie : « Si Deleuze avait lu réellement Wittgenstein et surtout l'avait fait en temps utile, il se serait sans doute rendu compte, d'une part, que, pour utiliser son propre critère d'évaluation, [Wittgenstein] a créé un nombre impressionnant de concepts qui sont utilisés un peu partout en philosophie et ailleurs et, d'autre part, que [Wittgenstein] fournit justement une des illustrations les plus typiques et les plus conséquentes que l'on puisse trouver dans la philosophie du xx^e siècle de ce que [Deleuze] appelle une philosophie de l'immanence, une philosophie construite tout entière sur un refus radical des transcendances de toute nature, celles de sujet, du sens, des règles, de la nécessité logique, des objets mathématiques, etc. » [Bouveresse, 1997b, p. 36-37].

Comment concilier alors le « Wittgenstein créateur de concepts » et le Wittgenstein qui pensait que sa seule célébrité posthume serait une célébrité de pyromane de la philosophie ? C'est qu'il est nécessaire de distinguer la conception wittgensteinienne de la philosophie de sa pratique philosophique réelle. La philosophie selon Wittgenstein n'est pas création de nouveaux concepts, mais une activité à caractère purement descriptif. Elle « se contente de placer toute chose devant nous, sans rien expliquer ni déduire. — Comme tout est là, offert à la vue, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est en quelque façon caché ne nous intéresse pas. On pourrait aussi appeler "philosophie" ce qui est possible avant toute nouvelle découverte et invention » [RP, § 126]. Elle n'est ni la quête de la sagesse, ni la servante de la théologie, ni la science des premiers principes, ni la reine des sciences. Elle laisse tout en l'état, ne prouve rien, n'explique rien, ne change rien et n'affirme rien. « Voudrait-on poser des thèses en philosophie qu'on ne pourrait jamais les soumettre à la discussion, parce que tout le monde serait d'accord avec elles » [RP, § 128].

Or la pratique philosophique de Wittgenstein a constamment été en conflit avec sa conception de la philosophie, que ce soit dans le *Tractatus*, où il parle de ce qui ne peut être dit, ou dans les *Recherches*, qui renferment des thèses contestables et contestées (sur la psychologie, par exemple). C'est donc en contradiction avec sa propre vision de la philosophie que Wittgenstein a laissé à la postérité les outils conceptuels wittgensteiniens comme l'« air de famille », la « forme de vie », le « jeu de langage » ou la « vue synoptique ». Tout cela fait de notre philosophe un exemple, certes, des vertus de l'ignorance en philosophie (il se vantait d'être un « professeur de philosophie qui n'a jamais lu un seul mot d'Aristote » [Flowers, 1999, vol. 3, p. 241]), mais aussi de l'incohérence. Son cas n'en devient que plus intéressant si l'on considère le contraste entre sa position anti-intellectualiste et sa postérité intellectuelle, avec le nombre croissant d'auteurs qui se réclament de lui en philosophie et en sciences sociales et les milliers de pages de réflexion que son œuvre a suscitées. Nous pouvons faire nôtre l'interrogation d'Albert Ogien : « La reprise académique de l'anti-intellectualisme est-elle le destin de toute démarche anti-intellectualiste ? Le mystère est d'autant plus troublant qu'il se double d'un paradoxe. C'est qu'il existe deux manières de combattre l'intellectualisme : soit rejeter la formulation de toute expression argumentée et s'anéantir dans le silence ; soit exprimer la puissance de sa critique "sur le ring" d'un débat académique qui se poursuit. Et seule la première semble être authentique, car dès qu'on cherche à justifier la seconde, il est absurde de s'interdire de le faire sur le mode même qu'elle dénonce. C'est un peu à ce paradoxe que renvoie l'indécision qui partage actuellement les philosophes "wittgensteiniens" : d'un côté, ceux qui veulent modifier la pratique de la discipline en y faisant pénétrer ses thèses les plus radicales ; de l'autre, ceux qui essaient de respecter l'anti-théoricisme ou la parcimonie explicative qu'il a prônés en renonçant à toute volonté de théorisation » [Ogien, 2007, introduction].

Wittgenstein était sensible à la dimension de « bluff », voire de malhonnêteté intellectuelle difficile à éviter dans la vie académique. Dans son journal, il dévoile le secret bien gardé

du professeur de philosophie : feindre en cours de comprendre quelque chose que l'on ne comprend pas en espérant que cela deviendra clair [Klagge et Nordmann, 2003, p. 153]. La tentation de bluff de l'auteur de ce « Repères » étant au moins aussi grande que celle d'un professeur de philosophie, nous prenons congé du lecteur avec cet avertissement : rien ne peut remplacer le contact *personnel* avec les écrits d'un philosophe et nous espérons avoir donné au lecteur l'envie de se plonger dans cette œuvre difficile, mais passionnante. Et qu'il se souvienne que ce serait mal remercier Wittgenstein que d'en devenir le disciple.

Repères bibliographiques

Abréviations utilisées pour les écrits de Wittgenstein

C	<i>Carnets 1914-1916.</i>
CCS	<i>Carnets de Cambridge et de Skjolden.</i>
DLC	<i>De la certitude.</i>
LC	<i>Leçons et conversations.</i>
LE	« <i>Leçons sur l'esthétique</i> ».
F	<i>Fiches.</i>
GP	<i>Grammaire philosophique.</i>
TLP	<i>Tractatus logico-philosophicus.</i>
RFM	<i>Remarques sur les fondements des mathématiques.</i>
RM	<i>Remarques mêlées.</i>
RO	« <i>Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer</i> ».
RP	<i>Recherches philosophiques.</i>

Ouvrages de Wittgenstein

- [1921], *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), trad. fr. Gilles-Gaston Granger, Gallimard, « NRF/Bibliothèque de philosophie », Paris, 1993.
- [1929], « Some remarks on logical form », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volumes, vol. 9, p. 162-171, trad. fr. Élisabeth Rigal, *Quelques remarques sur la forme logique*, T.E.R, Mauvezin, 1985.
- [1953], *Philosophische Untersuchungen*, trad. fr. Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, *Recherches philosophiques* (RP), Gallimard, « Tel », Paris, 2005.

- [1956], *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, trad. fr. Marie-Anne Lescouret, *Remarques sur les fondements des mathématiques (RFM)*, Gallimard, « NRF/Bibliothèque de philosophie », Paris, 1983.
- [1958], *The Blue and Brown Books*, trad. fr. Marc Goldberg et Jérôme Sackur, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, « Tel », Paris, 1996.
- [1961], *Notebooks*, trad. fr. Gilles-Gaston Granger, *Carnets 1914-1916 (C)*, Gallimard, « Tel », Paris, 1971.
- [1964], *Philosophische Bemerkungen*, trad. fr. Jacques Fauve, *Remarques philosophiques*, Gallimard, « NRF », Paris, 1975.
- [1966], *Lectures and Conversations. On Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, trad. fr. Jacques Fauve, *Leçons et conversations (LC)*, Gallimard, Paris, 1971.
- [1967], *Bemerkungen über Frazers « The Golden Bough »*, trad. fr. Jean Lacoste, « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer » (RO), *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 16, n° 1, septembre 1977, p. 35-42.
- [1967], *Zettel*, trad. fr. Élisabeth Rigal et Jean-Pierre Cometti, *Fiches (F)*, Gallimard, « NRF/Bibliothèque de philosophie », Paris, 2008.
- [1969], *Philosophische Grammatik*, trad. fr. Marie-Anne Lescouret, *Grammaire philosophique (GP)*, Gallimard, Paris, 1980.
- [1976], *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, 1939, The University of Chicago Press, Chicago.
- [1977], *Bemerkungen über die Farben*, trad. fr. Gérard Granel, *Remarques sur les couleurs*, T.E.R bilingue, Mauvezin, 1989.
- [1977], *Vermischte Bemerkungen*, trad. fr. Jean-Pierre Cometti, *Remarques mêlées (RM)*, Flammarion, « Garnier-Flammarion », Paris, 2002.
- [1979], *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, Prometheus Books, « Great Books in Philosophy », New York, 1982.
- [1980], *Cambridge Lectures 1930-1932*, trad. fr. Élisabeth Rigal, *Les Cours de Cambridge, 1930-1932*, T.E.R, Mauvezin, 1988.
- [1980], *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, trad. fr. Gérard Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, T.E.R bilingue, Paris, 1989.
- [1984], *Über Gewissheit*, trad. fr. Jacques Fauve, *De la certitude (DLC)*, Gallimard, « Tel », Paris, 1987.
- [1999], *Carnets de Cambridge et de Skjolden 1930-1932, 1936-1937 (CCS)*, trad. fr. Jean-Pierre Cometti, PUF, « Perspectives critiques », Paris.
- [2000], *Wittgenstein's Nachlass* [CD-ROM], The Bergen Electronic Edition/Oxford University Press, Oxford.

Bibliographie générale

- ANScombe G. E. M. [1981], « Wittgenstein : un philosophe pour qui ? », *Philosophie*, décembre 2002, n° 76, p. 3-14.
- ARRINGTON R. et ADDIS M. [2001], *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, Londres/New York.
- BAKER G. [1988], *Wittgenstein, Frege, and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford/New York.
- BAKER G. et HACKER P. [2005], *Wittgenstein. Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, vol. 1, Blackwell, Oxford.
- BARTLEY W. W. [1973], *Wittgenstein*, J. B. Lippincott Co, New York.
- BENMAKHLOUF A. [1998], *Bertrand Russell. L'atomisme logique*, PUF, « Philosophies », Paris.
- BILETZKI, A. [2003], *Overinterpreting Wittgenstein*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston.
- BILETZKI, A. et MATAR A. [2014], « Ludwig Wittgenstein », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/> (version consultée le 12 janvier 2016).
- BLOOR D. [1983], *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, Columbia University Press, New York.
- BOURDIEU P. [1980], *Le Sens pratique*, Minuit, Paris.
- [1997], *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.
- [2002], « Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale », in BOUVERESSE J., LAUGIER S. et ROSAT J.-J., *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone, « Banc d'essais », Marseille.
- BOUVERESSE J. [1973], *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Minuit, Paris.
- [1976], *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, « Critique », Paris.
- [1977], « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 16, n° 1, septembre, p. 43-54.
- [1984], *Le Philosophe chez les autophages*, Minuit, « Critique », Paris.
- [1987], *La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Minuit, Paris.
- [1988], *Le Pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Minuit, « Critique », Paris.
- [1991], *Philosophie, mythologie et pseudoscience. Wittgenstein lecteur de Freud*, L'Éclat, Paris.
- [1997a], *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes.
- [1997b], « Wittgenstein existe-t-il ? », *Magazine littéraire*, n° 352, mars, p. 34-37.

- [2000], *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Agone, Marseille.
- [2003], *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Agone, Marseille.
- BOUVERESSE J., LAUGIER S. et ROSAT J.-J. [2002], *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone, « Banc d'essais », Marseille.
- BRENNER W. [1991], « Chesterton, Wittgenstein, and the foundations of ethics », *Philosophical Investigations*, vol. 14, n° 4, p. 311-323.
- CAMUS A. [1947], *La Peste*, Gallimard, « Folio plus », Paris, 2008.
- CANDLISH S. et WRISLEY G. [2014], « Private language », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/private-language> (version consultée le 2 septembre 2014).
- CARNAP R. [1963], *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, « The Library of Living Philosophers », La Salle.
- CAVELL S. [1979], *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York/Londres ; trad. fr. *Les Voix de la raison*, Seuil, « L'ordre philosophique », Paris, 1996.
- CHATTERJEE R. [2005], *Wittgenstein and Judaism. A Triumph of Concealment*, Peter Lang Publishing, Berne.
- CHAUVIRÉ C. [2003], *Voir le visible. La seconde philosophie de Wittgenstein*, PUF, « Philosophie », Paris.
- [2004], *Le Moment anthropologique Wittgenstein*, Kimé, Paris.
- [2009], *L'Immanence de l'ego. Sujet et subjectivité chez Wittgenstein*, PUF, Paris.
- CHAUVIRÉ C. et SACKUR J. [2003], *Le Vocabulaire de Wittgenstein*, Ellipse, Paris.
- CHESTERTON G. [1908], *Orthodoxie*, Flammarion, Paris, 2010.
- CLÉMENT F. [1996], « Une nouvelle "forme de vie" pour les sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXIV, n° 106, p. 155-168.
- COATES J. [1996], *The Claim of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COMETTI J.-P. [1996], *Philosopher avec Wittgenstein*, PUF, « L'interrogation philosophique », Paris.
- [1998], *La Maison de Wittgenstein*, PUF, « Perspectives critiques », Paris.
- [2004], *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, PUF, « L'interrogation philosophique », Paris.
- CORNISH K. [1998], *The Jew of Linz. Wittgenstein, Hitler and their Secret Battle for the Mind*, Century Books, Londres ; trad. fr. *Wittgenstein contre Hitler. Le Juif de Linz*, PUF, « Perspectives critiques », Paris, 1998.

- CRAY A. et READ R. [2000], *The New Wittgenstein*, Routledge, Londres.
- DANFORD J. [1978], *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundation of Social Science*, The University of Chicago Press, Chicago.
- DAS V. [1998], « Wittgenstein and anthropology », *Annual Reviews of Anthropology*, vol. 27, p. 171-195.
- DAVIS J. [1994], *Keynes's Philosophical Development*, Cambridge University Press, New York.
- DELEUZE G. [1988], *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* [DVD], Éditions Montparnasse, Paris, 2004.
- DE PELLEGRIN E. [2011], *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, Springer, Londres/New York.
- DESCOMBES V. [1995], *La Denrée mentale*, Minuit, « Critique », Paris.
- DIAMOND C. [1995], *L'Esprit réaliste. Wittgenstein et la philosophie de l'esprit*, PUF, « Science, histoire et société », Paris, 2004.
- DUMMETT M. [1991], *Frege Philosophy of Mathematics*, Duckworth, Londres.
- EDMONDS D. et EIDINOW J. [2002], *Wittgenstein's Poker. The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers*, Harper, New York.
- ÉPICTÈTE [125], *Manuel d'Épictète*, Flammarion, Paris, 1990 (1^{re} traduction 1567).
- FAVEREAU O. [1985], « L'incertain dans la "révolution keynésienne". L'hypothèse Wittgenstein », *Économies et sociétés*, série « PE (Economia) », n° 3, p. 29-72.
- [2005], « Quand les parallèles se rencontrent. Keynes et Wittgenstein, l'économie et la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, mai, p. 403-427.
- FLOWERS F. A. [1999], *Portraits of Wittgenstein*, Thoemmes Press, Sterling, vol. 1-4.
- FOGELIN R. [1987], *Wittgenstein*, Routledge, « The arguments of the philosophers », New York, 1995.
- FRASCOLLA P. [1994], *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, Routledge, New York.
- FRAZER J. G. [1890], *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*, The Floating Press, Auckland, 2009 ; trad. fr. *Le Rameau d'or*, Robert Laffont, « Bouquins », Paris, 1983, vol. 1-4.
- FREGE G. [1878], *Idéographie*, Vrin, « Textes philosophiques », Paris, 1999.
- FRIEDLANDER E. [2001], *Signs of Sense. Reading Wittgenstein's Tractatus*, Harvard University Press, Cambridge.
- GELLNER E. [1959], *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Victor Gollancz, Londres.

- [1998], *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GLOCK H.-J. [1996], *A Wittgenstein Dictionary*, Wiley-Blackwell, Oxford ; trad. fr. *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, « NRF/Bibliothèque de philosophie », Paris, 2003.
- [2004], « Was Wittgenstein an analytic philosopher ? », *Meta-philosophy*, vol. 35, n° 4, juillet, p. 419-444.
- GOLDSTEIN R. [2005], *Incompleteness. The Proof and Paradox of Kurt Gödel*, W. W Norton & Company, Londres/New York.
- GOODMAN R. [2002], *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HACKER P. [1996], *Wittgenstein's Position in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- [2003], « Wittgenstein, Carnap and the new American Wittgensteinians », *The Philosophical Quarterly*, vol. 53, n° 210, janvier.
- HADOT P. [2004], *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris.
- HAMPSHIRE S. [1991], « A wonderful life », *The New York Review*, 31 janvier.
- HINTIKKA J. et HINTIKKA M. [1986], *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, New York ; trad. fr. *Investigations sur Wittgenstein*, Mardaga, « Philosophie et langage », Liège, 1995.
- JAMES W. [1902], *Les Formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Exergue, Paris, 2001.
- JANIK A. [2001], *Wittgenstein's Vienna Revisited*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- JANIK A. et TOULMIN S. [1973], *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York.
- JARMAN D. [1994], *Wittgenstein* [DVD], Zeitgeist Films, 2008.
- KALLENBERG B. [2001], *Ethics as Grammar. Changing the Post-modern Subject*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- KENNY A. [1973], *Wittgenstein*, Harvard University Press, Cambridge.
- [1984], *The Legacy of Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- KEYNES J. M. [1931], *Essais de persuasion*, Gallimard, Paris, 1933.
- [1936], *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Payot, Paris, 1942.
- KIERKEGAARD S. [1846], *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, « Tel », Paris, 2002.
- KITCHING G. et PLEASANTS N. [2002], *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, Routledge, « Routledge Studies in Social and Political Thought », New York.
- KLASSE J. C. [2001], *Wittgenstein. Biography and Philosophy*,

- Cambridge University Press, Cambridge.
- KLAGGE J. et NORDMANN A. (dir.) [2003], *Ludwig Wittgenstein, Public and Private Occasions*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- KRIPKE S. [1982], *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Harvard University Press, Cambridge ; trad. fr. *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, Seuil, Paris, 1996.
- KUUSELA O. [2008], *The Struggle Against Dogmatism. Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
- LANGLOIS L. et NARBONNE J.-M. (dir.) [1999], *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin/Les Presses de l'université de Laval, Paris/Québec.
- LAUGIER S. [2006], « La réception française de Wittgenstein : deux exemples », *Revue Austriaca*, n° 63, décembre.
- [2009], *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Vrin, « Moments philosophiques », Paris.
- [2010], *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, « Problèmes et controverses », Paris.
- LAUGIER S. et ROSAT J.-J. [2002], *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone, Marseille.
- LAVERY M. et READ R. [2011], *Beyond The Tractatus Wars. The New Wittgenstein Debate*, Routledge, New York.
- LAVIALLE C. [2001], « L'épistémologie de Keynes et l'hypothèse Wittgenstein ». La cohérence logique de la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* », *Cahiers d'économie politique*, n° 38, p. 25-64.
- LAZENBY M. [2006], *The Early Wittgenstein on Religion*, Continuum, « Continuum studies in British philosophy », Londres.
- LE DU M. [2004], *La Nature sociale de l'esprit. Wittgenstein, la psychologie et les sciences humaines*, Vrin, Paris.
- LEMCO I. [2006], « Wittgenstein's aeronautical investigation », *Notes & Records of the Royal Society*, n° 61, p. 39-51.
- LUCKHARDT C. [1979], *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca.
- LURIE Y. [1989], « Jews as a metaphysical species », *Philosophy*, n° 64, p. 323-47.
- LYOTARD J.-F. [1979], *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris.
- MALCOLM N. [2001], *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/New York.
- MALCOLM N. et WINCH P. [1997], *Wittgenstein. A Religious Point of View ?* Routledge, Londres.
- MARION M. [2004], *Ludwig Wittgenstein. Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, PUF, « Philosophies », Paris.

- [2005], « Sraffa and Wittgenstein. Physicalism and constructivism », *Review of Political Economy*, vol. 17, n° 3, p. 381-406.
- MCGINN M. [2006], *Elucidating the Tractatus*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/New York.
- MCGUINNESS B. [1988], *Wittgenstein, a Life. Young Ludwig (1889-1921)*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/New York ; trad. fr. *Wittgenstein*, vol. 1. *Les années de jeunesse, 1889-1921*, Seuil, « Fiction & Cie », Paris, 1991.
- [2002], *Approaches to Wittgenstein. Collected Papers*, Routledge, New York.
- [2008], *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents, 1911-1951*, Blackwell, Oxford.
- MCMANUS D. [2006], *The Enchantment of Words. Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, Oxford University Press, Oxford.
- MONK R. [1990], *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Free Press, Maxwell Macmillan International, New York ; trad. fr. *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Flammarion, « Grandes biographies », Paris, 2009.
- [2005], *How to Read Wittgenstein*, Granta Books, Londres.
- MOORE G. E. [1903], *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- [1903], « The refutation of idealism », *Mind*, New Series, vol. 12, n° 48, octobre, p. 433-453.
- [1939], « Proof of an external world », *Philosophical Papers*, Routledge, Londres, 2014.
- MOYAL-SHARROCK D. [2004], *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, Ashgate, « Ashgate Wittgensteinian », Londres.
- NIELI R. [1987], *Wittgenstein. From Mysticism to Ordinary Language. A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*, State University of New York Press, « SUNY Series in Philosophy », New York.
- NIELSEN K. et PHILLIPS D. Z. [2005], *Wittgenstein's Fideism ?* SCM Press, Londres.
- OIGEN A. [2007], *Les Formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*, Armand Colin, Paris.
- OUELBANI M. [2006], *Le Cercle de Vienne*, PUF, Paris.
- PEARS D. [1986], *Ludwig Wittgenstein*, Harvard University Press, Cambridge.
- PHILLIPS D. Z. [1993], *Wittgenstein and Religion*, Palgrave Macmillan, « Swansea Studies in Philosophy », Londres.
- PIHLSTRÖM S. [2006], *Wittgenstein and the Method of Philosophy*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- PLAUD S. [2009], *Wittgenstein, Ellipses*, « Philo-Philosophes », Paris.

- POPPER K. [1945], *La Société ouverte et ses ennemis*, vol. 1-2, Seuil, Paris, 1979.
- [1974], *Unended Quest. An Intellectual Biography*, Open Court Publishing Co., « Library of Living Philosophers », La Salle, 2002 ; trad. fr *La Quête inachevée*, Calmann-Lévy, « Essais », Paris, 2012.
- [1994], *In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty Years*, Routledge, New York, 2012 ; trad. fr. *À la recherche d'un monde meilleur. Essais et conférences*, Les Belles Lettres, « Le goût des idées », Paris.
- PUTNAM H. [1981], *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RENAN E. [1893], *Histoire du peuple d'Israël*, Calmann-Lévy, Paris, 1953.
- RICHTER D. [2001], « Missing the entire point : Wittgenstein and religion », *Religious Studies*, n° 37, p. 161-175.
- [2004a], *Wittgenstein at his Word*, Continuum, « Continuum Studies in British Philosophy », Londres.
- [2004b], *The A to Z of Wittgenstein's Philosophy*, The Scarecrow Press, « The A to Z Guide Series », Plymouth.
- [2009] *Wittgenstein's Tractatus. A Student's Edition*, non publié, disponible en ligne sous forme de « draft », www.academia.edu/6962427/Wittgensteins_Tractatus_A_Students_Edition (page consultée le 25 janvier 2015).
- RUSSELL B. [1903], *Principles of Mathematics*, Routledge, « Routledge Classics », New York, 2010.
- [1908], *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, « Routledge Classics », New York, 2010.
- [1919], *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, « Bibliothèque philosophique », Paris, 1991.
- [1959], *My Philosophical Development*, Simon and Schuster, New York.
- RUSSELL B. et WHITEHEAD A. [1913], *Principia Mathematica*, vol. 1-3, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.
- SALGUES C. [2008], « Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable. Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie », *L'Homme*, vol. 3, n° 187-188, p. 201-222.
- SCHEMAN N. et O'CONNOR P. [2002], *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*, The Penn State University Press, University Park.
- SCHMITZ F. [1996], *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, PUF, Paris.
- SCHÖNBAUMSFELD G. [2007], *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford.

- SCHOPENHAUER A. [1818], *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tome 2, Librairie Félix Alcan, Paris, 1913.
- SCHULTE J. [1992], *Wittgenstein, an Introduction*, State University of New York Press, « SUNY Series in Philosophy », New York.
- SEN A. [2003], « Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci », *Journal of Economic Literature*, vol. 41, n° 4, p. 1240-1255.
- SOMAVILLA I. (dir.) [2010], *Ludwig Wittgenstein, Paul Engelmann. Lettres, rencontres, souvenirs*, L'Éclat, « Philosophie imaginaire », Paris.
- SOULEZ A. (dir.) [1985], *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », Paris.
- SOULEZ A. [2004], *Wittgenstein et le tournant grammatical*, PUF, Paris.
- [2012], *Au fil du motif. Autour de Wittgenstein et la musique*, Delatour France, « Musique & Philosophie », Paris.
- SOULEZ A. et SEBESTIK J. (dir.) [2003], *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris.
- STERN D. et SLUGA H. [1996], *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- STERN D. et SZABADOS B. [2004], *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- SULLIVAN P. et POTTER M. (dir.), *Wittgenstein's Tractatus. History and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford.
- SZABADOS B. [1999], « Was Wittgenstein an anti-semiter ? The significance of anti-semitism for Wittgenstein's philosophy », *Canadian Journal of Philosophy*, n° 29, p. 1-28.
- TOLSTOI L. [1896], *Abrégé de l'Évangile*, Klincksieck, Paris, 1969.
- TRANOY K. [1973], « Ethics as a condition of the world (a topic from Wittgenstein) », *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, n° 2, p. 117-132.
- TYLER P. [2011], *Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, Londres/New York.
- WAUGH A. [2008], *The House of Wittgenstein. A Family at War*, Bloomsbury, Londres ; trad. fr. *Les Wittgenstein. Une famille en guerre*, Perrin, Paris, 2011.
- WEININGER O. [1903], *Sexe et caractère*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1975.
- WHITE R. [2006], *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, Continuum, Londres.
- WINCH P. [1958], *L'Idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie*, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », Paris, 2009.

Table des matières

Pour une introduction wittgensteinienne à Wittgenstein	3
---	---

I Parcours d'un philosophe itinérant

Les jeunes années (1889-1911)	9
□ Encadré : <i>Wittgenstein, lecteur de Weininger</i> , 12	
Le premier séjour à Cambridge et le <i>Tractatus</i> (1911-1919)	14
Les « années perdues » (1919-1929)	19
Le retour à Cambridge et la Seconde Guerre mondiale (1929-1945)	21
□ Encadré : <i>Ludwig au pays des Soviets</i> , 24	
Les dernières années (1945-1951)	26

II Splendeurs et misères de l'atomisme logique : le « premier » Wittgenstein

Le tournant linguistique en philosophie	31
L'ontologie du <i>Tractatus</i>	32
Causalité, induction et superstition	34
La théorie picturale du langage	36
La proposition comme « image de la réalité », 37	
La forme de représentation, 38	
Dire et montrer	39
Philosophie « ancien régime » et philosophie wittgensteinienne	41
Quelle méthode en philosophie ? 42	

« Je métaphysique » et solipsisme	44
La vérité ineffable du solipsisme, 45	
□ Encadré : <i>Wittgenstein et le Cercle de Vienne : la vision rétrospective de Carnap</i> , 46	
Wittgenstein et le Cercle de Vienne :	
un malentendu fécond	46
 III « Le Supérieur » : éthique, mystique, esthétique	
L'éthique ineffable	51
□ Encadré : <i>Le suicide, problème éthique fondamental</i> , 53	
Philosophie de vie d'un soldat, 54	
L'art d'être heureux, 55	
Mystique et religion	57
□ Encadré : <i>La religion dans la vie et la pensée de Wittgenstein</i> , 58	
L'esthétique	60
Qu'est-ce qu'une appréciation esthétique ? 61	
 IV Le « deuxième » Wittgenstein : les Recherches philosophiques	
Critique de la « conception augustinienne du langage »	66
Retour au « sol raboteux » : la signification comme usage, 68	
Jeu de langage, air de famille et forme de vie	69
La philosophie comme combat contre l'ensorcellement par le langage	71
Remplacer la définition par la vision synoptique, 74	
De l'impossibilité d'un langage privé	75
□ Encadré : <i>Peut-on menacer un intervenant invité avec un tisonnier ? 76</i>	
Qu'est-ce que suivre une règle ? 79	
Critique de l'intériorité	80
□ Encadré : <i>Wittgenstein et Keynes : des parallèles qui se croisent ? 82</i>	
Critique de la psychologie	82
 V Wittgenstein épistémologue	
Comment puis-je savoir que je ne suis pas en train de rêver ?	87
Grammaire de la certitude et du savoir, 88	

Grammaire de l'erreur, 89	
Grammaire du doute et du monde extérieur, 90	
Quelle explication en anthropologie ?	94
Contre l'explication génétique :	
« voir les corrélations », 97	
Le charme discret, mais puissant	
de la psychanalyse	99
Les « mathématiques pures »	
ou le paradis illusoire de l'irréfragabilité	103
Conclusion / Wittgenstein, assassin	
de la philosophie ?	109
Repères bibliographiques	113
Abréviations utilisées pour les écrits	
de Wittgenstein	113
Ouvrages de Wittgenstein	113
Bibliographie générale	115

Collection

R E P È R E S

créée par MICHEL FREYSSINET et OLIVIER PASTRÉ (en 1983),

dirigée par JEAN-PAUL PIRIOU (de 1987 à 2004), puis par PASCAL COMBEMALE,

avec SERGE AUDIER, STÉPHANE BEAUD, ANDRÉ CARTAPANIS, BERNARD COLASSE, JEAN-PAUL DELÉAGE, FRANÇOISE DREYFUS, CLAIRE LEMERCIER, YANNICK L'HORTY, PHILIPPE LORINO, DOMINIQUE MERLLIÉ, MICHEL RAINELLI, PHILIPPE RIUTORT, FRANCK-DOMINIQUE VIVIEN et CLAIRE ZALC.

Coordination et réalisation éditoriale : MARIEKE JOLY.

Le catalogue complet de la collection « Repères » est disponible sur notre site

<http://www.collectionreperes.com>

GRANDS REPÈRES

Dictionnaires

R E P È R E S

Dictionnaire d'analyse économique. *Microéconomie, macroéconomie, monnaie, finance, etc.*, Bernard Guerrien et Ozgur Gun.

Dictionnaire de comptabilité. *Compter/contrer l'entreprise*, Bernard Colasse.

Dictionnaire de gestion. Élie Cohen.

Lexique de sciences économiques et sociales. Denis Clerc et Jean-Paul Piriou.

Les ficelles du métier. *Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Howard S. Becker.

Le goût de l'observation. *Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, Jean Peneff.

Guide de l'enquête de terrain. Stéphane Beaud et Florence Weber.

Guide des méthodes de l'archéologie. Jean-Paul Demoule, François Gilligny, Anne Lehoërf et Alain Schnapp.

Guide du stage en entreprise. Michel Villette.

Manuel de journalisme. *L'écrit et le numérique*, Yves Agnès.

Les sciences économiques et sociales. *Histoire, enseignement, concours*, sous la direction de Marjorie Galy, Erwan Le Nader et Pascal Combemale.

Voir, comprendre, analyser les images. Laurent Gervereau.

Manuels

R E P È R E S

Analyse macroéconomique 1.

Analyse macroéconomique 2. 17 auteurs sous la direction de Jean-Olivier Hairault.

La comptabilité nationale. Jean-Paul Piriou et Jacques Bournay.

Consommation et modes de vie en France. *Une approche économique et sociologique sur un demi-siècle*, Nicolas Herpin et Daniel Verger.

Déchiffrer l'économie. Denis Clerc.

La dissertation d'économie. *Préparation aux concours*, Laurent Simula et Luc Simula.

Économie politique des capitalismes. *Théorie de la régulation et des crises*, Robert Boyer.

L'entreprise dans la société. *Une question politique*, Michel Capron et Françoise Quairel-Lanoizelée.

L'explosion de la communication. *Introduction aux théories et aux pratiques de la communication*, Philippe Breton et Serge Proulx.

Les grandes questions économiques et sociales. sous la direction de Pascal Combemale.

Une histoire de la comptabilité nationale. André Vanoli.

Histoire de la psychologie en France. XIX^e-XX^e siècles. Jacqueline Carroy, Annick Ohayon et Régine Plas.

Introduction à l'histoire économique mondiale. Robert C. Allen.

Macroéconomie financière. Michel Aglietta.

La mondialisation de l'économie. *De la genèse à la crise*, Jacques Adda.

Nouveau manuel de science politique. sous la direction d'Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort.

La théorie économique néoclassique. *Microéconomie, macroéconomie et théorie des jeux*, Emmanuelle Bénéicourt et Bernard Guerrien.

Le vote. *Approches sociologiques de l'institution et des comportements électoraux*, Patrick Lehinque.

Guides

R E P È R E S

L'art de la thèse. *Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*, Michel Beaud.

Comment parler de la société. *Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales*, Howard S. Becker.

Comment se fait l'histoire. *Pratiques et enjeux*, François Cadiou, Clarisse Coulomb, Anne Lemonde et Yves Santamaría.

La comparaison dans les sciences sociales. *Pratiques et méthodes*, Cécile Vigour.

Enquêter sur le travail. *Concepts, méthodes, récits*, Christelle Avril, Marie Cartier et Delphine Serre.

Faire de la sociologie. *Les grandes enquêtes françaises depuis 1945*, Philippe Masson.



Composition Facompo, Lisieux (Calvados)
Achevé d'imprimer en avril 2016 sur les presses de
La Nouvelle Imprimerie Laballery à Clamecy (Nièvre).
Dépôt légal : avril 2016
N° de dossier : 604054

Imprimé en France

Introduction à Wittgenstein

Né dans la Vienne impériale de 1889 et mort à Cambridge en Angleterre en 1951, Ludwig Wittgenstein est un philosophe autodidacte dont le rayonnement a dépassé le cercle académique pour atteindre la culture populaire. Ce livre propose une introduction claire à une pensée réputée difficile et énigmatique. Il prend pour fil conducteur la vie de Wittgenstein et reste au plus près de son texte.

Quelle est la différence entre le « premier » et le « deuxième » Wittgenstein ? Pourquoi faut-il passer sous silence « ce dont on ne peut parler » ? Que signifient les concepts de la « boîte à outils » wittgensteinienne, comme la « forme de vie », le « jeu de langage » ou encore la « vue synoptique » ? Quelles sont les vues de Wittgenstein sur le langage, l'éthique, l'esthétique, les mathématiques ? Quel regard portait-il sur la culture et les sciences de son époque ? Comment expliquer l'influence de Wittgenstein sur les sciences sociales au point que l'on a pu parler de « symptôme Wittgenstein » ?

Ce sont quelques-unes des questions auxquelles répond ce Repères.

Rola Younes enseigne la philosophie à l'université Saint-Joseph (Liban). Elle est aussi chercheuse en histoire orale au Centre pour l'étude du monde arabe (UIR-Mémoire) de l'université Saint-Joseph.

DANS LA MÊME COLLECTION

Introduction à Antonio Gramsci

- Introduction à Castoriadis
- Introduction à Ivan Illich
- Introduction à John Dewey
- Introduction à Keynes
- Introduction à Michel Foucault

Collection

SOCIOLOGIE

R E P È R E S

Plus de 600 synthèses à jour, rédigées par des spécialistes reconnus en économie, sociologie, histoire, gestion, etc.

Pour en savoir plus :

www.collectionreperes.com



ISBN 978-2-7071-8950-9



9 782707 189509