

**DU MÊME AUTEUR
À LA MÊME LIBRAIRIE**

Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui?,
« Problèmes & Controverses », 176 pages, 2000.

L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie, « Bibliothèque
d'Histoire de la Philosophie », 288 pages, 1992.

Wittgenstein. Les sens de l'usage, « Moments Philosophiques », 360 pages,
2009.

Collectifs

Carnap et la construction logique du monde, « Problèmes & Controverses »,
320 pages, 2002.

Langage ordinaire et métaphysique – Strawson, en collaboration avec
J. Benoist, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie – Poche »,
256 pages, 2005.

Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein, en collaboration avec
Ch. Chauviré, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie – Poche »,
256 pages, 2006, 2^e éd. 2009.

Philosophie des sciences, 2 volumes, en collaboration avec P. Wagner, « Textes
Clés », 368 et 432 pages, 2004.

Philosophie du langage, volume 1, *Signification, vérité et réalité*, en
collaboration avec B. Ambroise, « Textes Clés », 384 pages, 2009.

Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie, en
collaboration avec Ch. Chauviré et J.-J. Rosat, « Problèmes &
Controverses », 376 pages, 2002.

Traductions

AUSTIN J.-L., *Le langage de la perception*, « Bibliothèque des Textes
Philosophiques – Poche », 240 pages, 2007.

QUINE W.V., *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*,
« Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche », 256 pages, 2004.

WITTGENSTEIN

LE MYTHE DE L'INEXPRESSIVITÉ

par

Sandra LAUGIER

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6 place de la Sorbonne, V^e

2010

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Wittgenstein

- BB, BrB *The Blue and Brown Books*, R. Rhees (ed.), Oxford, Blackwell, 1958, 2^e éd. 1969; *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996.
- BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright and R. Rhees (eds.), *Schriften* Band 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1954.
- DE/IE *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, I et II, G.H. von Wright and H. Nyman (eds.), Oxford, Blackwell, 1992; *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie, L'Intérieur et l'extérieur*, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, TER, 2000.
- LC *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barrett (ed.), Oxford, Blackwell, 1966.
- PB *Philosophische Bemerkungen/Philosophical Remarks*, Oxford, Blackwell, 1964; *Remarques philosophiques*, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.
- PG *Philosophische Grammatik*, R. Rhees (ed.), Oxford, Blackwell, 1969; *Grammaire philosophique*, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
- RP *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, trad. angl. G.E.M. Anscombe (ed.), Oxford, Blackwell, 1953; *Recherches Philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et E. Rigal, Paris, Gallimard, 2005.
- RPP *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I und II, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), Oxford, Blackwell, 1980; *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I et II, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, 1994.
- TLP *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922; trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2010
Imprimé en France

ISSN 0249-7875
ISBN 978-2-7116-2276-4

www.vrin.fr

CHAPITRE 7

LE NON-SENS DE LA MÉTAPHYSIQUE ET LE NON-SENS DE L'ÉTHIQUE

Suivons ce fil du scepticisme, en reprenant la question du non-sens. Pour Wittgenstein, au moins dans le *Tractatus*, l'éthique relève d'un non-sens radical. On peut alors tenter ici de définir, à partir de l'éthique de Wittgenstein, une approche du non-sens et de la compréhension. Il faudra pour cela s'intéresser à la conception du non-sens suggérée dans le *Tractatus* et, dans un second temps (chap. 8) à la forme de particularisme moral suggérée dans la seconde philosophie. Cela nous conduira à présenter le projet d'une éthique « sans ontologie », déplacée vers l'exploration des pratiques et l'immanence de la vie ordinaire. On comprendra que cette exploration ne suffit pas en tant que telle, et s'accomplit par la mise en œuvre, voire la formation, d'une compétence éthique : la capacité à saisir le sens de l'action et de la situation, la perception de ce qui est important. Cette perception morale, définie par le risque toujours ouvert de « passer à côté », par inattention ou négligence, est évidemment fragile, traversée par le scepticisme.

Il a été souvent remarqué que, pour l'auteur du *Tractatus*, le non-sens de la logique ou plus exactement des propositions de la logique (qui sont *sinnlos* : c'est LA thèse du *Tractatus*, qui est, au départ, une élucidation de la nature de ces extraordinaires propositions) n'était pas de même nature que celui des productions qui relèvent de la métaphysique (*unsinnig*) ou de l'éthique. En examinant dans un troisième temps la possibilité (ou non) de la compréhension du non-sens dans ces situations, nous allons tenter de mettre en évidence un certain usage éthique du non-sens, qui ne soit ni l'exclusion auto-légitimante d'un domaine mythologiquement mis hors du monde, ni la mythologie alternative d'un règne d'attitudes et d'affects que nous aurions envers le monde.

S'« il n'y a pas de propositions éthiques », ce n'est pas que l'éthique est hors du langage et du connaissable, mais (petite différence d'accent dans la lecture) qu'il n'y a pas de domaine et de langage propres de l'éthique, que l'éthique n'a pas de propositions, qu'elle est partout dans le langage.

USAGES DU NON-SENS : WITTGENSTEIN ET CARNAP

On peut distinguer, comme le fait Diamond dans *L'esprit réaliste*, deux conceptions du non-sens. Elles se définissent, superficiellement, par ce à quoi l'on oppose le non-sens : au « bon sens », ou au « sens » sémantique. Le mot anglais *sense* a précisément ces deux usages, et est l'exact contraire de *nonsense*, qui réunit sous un seul mot deux conceptions du non-sens, le déraisonnable et l'absence de signification. Il y aurait donc un usage « naturel » et un usage plus philosophique, ou linguistico-logique, du non-sens. On les trouve chez Hobbes qui, dans le *Léviathan*, identifie absurdité et non-sens (l'homme a ainsi le privilège du non-sens sur les animaux, parce qu'il peut raisonner), mais développe aussi une théorie linguistique du non-sens, en distinguant deux types de non-sens et en évoquant la possibilité du non-sens radical, *senseless and insignificant word*.

L'article d'Annette Baier « Nonsense » (*Encyclopedia of Philosophy*¹) présente six catégories de non-sens, allant de ce qui est évidemment faux (*obviously false*), aux suites de mots constituées de termes familiers, mais qui ont une structure syntaxique qui n'a rien à voir avec la structure familière (par exemple l'expression citée par Carnap dans sa classification des non-sens dans son essai « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse du langage » : « César est et ») et enfin aux phrases qui sont « mere gibberish » : du « galimatias » asyntaxique.

Les discussions sur le non-sens du *Tractatus* vont porter sur la possibilité d'une distinction entre ces deux dernières sortes de non-sens – entre un non-sens radical et un non-sens syntaxique ou catégorique, qui consiste à assembler des mots qui ne vont pas ensemble. On pourrait en effet ramener la question du non-sens à celle de règles du langage, qui détermineraient les limites du sens, de ce qui *peut* légitimement être dit. Beaucoup d'interprètes croient trouver une telle idée dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Mais il s'agit plutôt d'une conception postérieure.

1. A. Baier, « Nonsense », dans P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-Londres, MacMillan, 1967, vol. 5.

Carnap, dans son essai sur « Le dépassement de la métaphysique »¹, distingue ainsi deux sortes de pseudo-propositions (*Scheinsätze*) qui sont *unsinnig* :

- a) celles qui contiennent un ou des mots dépourvus de signification;
- b) celles qui ne contiennent que des mots pourvus de signification, mais agencés de façon telle qu'il n'en résulte aucun sens.

La critique de la métaphysique porte sur le non-sens de type (b). Le type (a) est du pur non-sens; il est littéralement inintelligible. Le non-sens de type (b) est du non-sens *substantiel* : nous savons ce que veut dire chaque partie de la proposition – le problème, c'est le *composé* qu'elles forment.

En disant que les prétendues assertions [*Sätze*] de la métaphysique sont *dépourvues de sens* [*unsinnig*] nous entendons cette expression dans son sens le plus strict... Au sens strict, une suite de mots [*Wortreihe*] est *dépourvue de sens* si elle ne constitue pas, dans un langage spécifié, une assertion. Il peut se faire qu'une suite de mots de ce genre ait l'air d'une assertion [*Satz*] à première vue; dans ce cas nous disons qu'il s'agit d'une *pseudo-assertion* [*Scheinsatz*]².

Il revient à la syntaxe logique, pour Carnap, de spécifier quelles combinaisons de mots sont recevables et quelles ne le sont pas. La syntaxe du langage naturel autorise la formation de non-sens (b), où il y a « violation de la syntaxe *logique* ». Le non-sens n'est pas dû à l'absence de signification d'un mot ou d'un autre, mais aux significations mêmes que ces mots possèdent et qui échouent à s'ajuster pour « faire sens ». Les règles du langage ordinaire sont différentes de celles de la syntaxe logique ou philosophique, et permettent la production du non-sens.

Il faut passer par cette conception philosophique ou « substantielle » du non-sens, prétendument inspirée de Wittgenstein et de son idée (exprimée dans la préface du *Tractatus*) des « limites du sens », pour mieux comprendre sa conception du non-sens, ET du sens – laquelle est, comme celle de Frege dont il s'inspire, plus proche de la conception naturelle. Wittgenstein et Frege ne conçoivent qu'une sorte de non-sens : il n'y a pas d'intermédiaire, pour ainsi dire, entre la pensée et le galimatias. C'est ce qu'on appelle de façon légèrement démagogique la conception austère du non-sens : il n'y a qu'une sorte de non-sens. La question du sens n'est plus normative : il ne s'agit pas de suivre des règles de bonne formation des

1. R. Carnap, *Die Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, *Erkenntnis*, 1931 ; trad. fr. dans A. Soulez (dir.), *Le Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, rééd. Paris, Vrin, 2010.

2. *Ibid.*, p. 163.

énoncés pour produire du sens, ni de séparer les énoncés « douteux » (« faux » au sens d'une imitation, *Scheinsätze*) des bons, mais de délimiter, en suivant le tracé d'une frontière interne, ce qui se dit, « se laisse dire ».

Cora Diamond (cf. chap. 1) repart de Frege, qui identifie sens et pensée (*Gedanke*), une pensée étant une espèce particulière de sens, un sens propositionnel. Le point important pour Frege est de ne pas confondre la distinction sens/non-sens avec la distinction Vrai/Faux. Une phrase est vraie quand elle exprime une pensée vraie ; une phrase est fausse quand elle exprime une pensée fausse. Mais il n'y a pas de pensée dénuée de sens, ni de phrase dénuée de sens parce qu'elle exprimerait une pensée qui n'a pas de sens (de la même façon qu'une phrase est fausse quand elle exprime une pensée fausse). Pour Frege, il n'y a pas de pensées logiquement fautives : ce ne sont pas des pensées du tout.

Rappelons que le *Tractatus* a pour but de tracer les limites du langage par les limites du non-sens. Les propositions de la science sont seules à être pourvues de sens (*sinnvoll*). Les tautologies et les contradictions sont dépourvues de sens, *sinnlos*, car elles ne représentent pas un état de choses donné, mais elles ne sont pas du *Unsinn* (du non-sens) – elles appartiennent au langage.

Tautologie und Kontradiktion sind sinnlos (vides de sens). (TLP, 4.461)
Tautologie und Kontradiktion sind aber nicht unsinnig (des non-sens).
 (TLP, 4.4611)

Les propositions de la métaphysique sont radicalement du non-sens – *unsinnig* :

Les plupart des phrases et questions qui sont écrites sur les choses philosophiques, ne sont pas fausses, mais dépourvues de sens [*nicht falsch, sondern unsinnig*]. Nous ne pouvons donc pas du tout répondre à des questions de cette sorte, mais simplement établir leur absence de sens [*Unsinnigkeit*]. (TLP, 4.0003)

Comme le dit le passage énigmatique qui conclut (presque) le *Tractatus*, il est capital de voir que ces propositions sont des non-sens, ce qui ne veut pas dire les comprendre : justement, elles ne peuvent l'être, radicalement. « Mes propositions ne sont elucidantes que dans la mesure où celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens. Il doit surmonter (*überwinden*) ces propositions » (TLP, 6.54).

Surmonter ces propositions veut dire reconnaître ces propositions comme métaphysiques, et comme dépourvues de sens. D'où la tentation qui a longtemps guidé les lectures de Wittgenstein : il y aurait une sorte de compréhension du non-sens, lequel se montrerait fautive de se dire, et c'est

dans ce « montrer » ineffable que la métaphysique aurait sa place paradoxale ou essaierait de revendiquer un territoire illégitime. L'intérêt des nouvelles lectures de Cora Diamond et James Conant est de mettre en évidence, à partir de l'idée que le non-sens est toujours du non-sens radical – que ce qui ne peut être pensé ne peut d'aucune façon être pensé – le point central du *Tractatus* : la nature des contraintes qui s'exercent, ou plutôt que nous exerçons sur notre pensée.

Il faut alors revenir, pour comprendre les enjeux d'un tel débat qui peut paraître scolastique, à ce qu'il y a de délibérément kantien dans le projet du *Tractatus*. Il s'agit pour Wittgenstein de fixer une limite (*Grenze*) à la pensée, dans un projet similaire à celui d'une critique de la raison pure ; ce qui ressemble à une reprise du projet kantien (tracer une limite entre science et non-science), exprimé ici en termes de non-sens : tracer les limites du sens (on peut penser au titre du livre de Strawson sur la première *Critique*, *The Bounds of Sense*) en délimitant le domaine de ce qui peut être dit/pensé. Mais une telle approche « critique » (tracer une limite de ce qui peut légitimement être dit) reste en-deçà du projet de Wittgenstein et de sa conception du non-sens, comme le montre la préface :

Le but du livre est bien plutôt [fixer des limites] non au penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une limite autour du penser, il faudrait que nous puissions penser des deux côtés de cette limite (il nous faudrait donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage, et ce qu'il y a au-delà de la limite sera simplement non-sens [*Unsinn*].

On ne peut tracer une limite de la pensée, car pour cela, il faudrait spécifier ce qui ne peut être pensé, le non-sens, et donc le saisir de quelque façon en pensée. Mais sur ce dont on ne peut parler, il ne peut y avoir de phrases, même des phrases dénuées de sens qui pourraient vouloir dire cela si elles avaient du sens. Donc on tracera la limite « dans » le langage (c'est ce que le livre va montrer qu'on peut faire). Une fois cette limite tracée, ce qui reste au-delà des phrases directement intelligibles (les propositions de la science) sera du pur non-sens. Wittgenstein exclut précisément l'idée que certaines phrases seraient du non-sens, mais pourraient quand même indiquer quelque chose de ce qui ne peut être dit : voilà la conception « austère » du non-sens.

Quelle est la source du non-sens ? Wittgenstein met en garde (TLP, 3.324) contre « les confusions dont est pleine la philosophie ». Le philosophe se laisse souvent hypnotiser par l'existence, pour deux objets, d'un même signe. Or, la communauté de signe ne saurait être tenue pour caractéristique des objets eux-mêmes (TLP, 3.322). L'important, ce n'est pas le

signe lui-même, mais ce dont il est la face perceptible (TLP, 3.32), à savoir le « symbole » (*Symbol*), qui détermine le sens de la proposition (TLP, 3.31). Comment, dès lors, concevoir la possibilité d'un accès au symbole ? La réponse de Wittgenstein est très importante, et constitue le lien entre sa première philosophie et la seconde : « Pour reconnaître le symbole sur [am] le signe, il faut considérer l'usage pourvu de sens [*sinnvoller Gebrauch*] » (TLP, 3.326).

C'est « l'usage pourvu de sens » qui constitue la seule donnée que nous ayons du sens. Ainsi, dès le *Tractatus*, la limite du sens et du non-sens n'est ni déterminée par le « contenu empirique » du positivisme logique, ni par une sorte d'instance transcendante qui tracerait la limite de la pensée, et au langage, ni par des règles de constitution des énoncés : elle est déterminée par l'usage. On a raison de remarquer que la conception de l'usage qui caractérise toute la seconde philosophie est déjà présente dans la théorie du non-sens du *Tractatus*. Une expression dénuée de sens est une expression à laquelle moi je ne donne pas de sens. Bien sûr, restent les questions : quel est ce moi, et comment donné-je le sens, sur lesquelles nous reviendrons (ce sont celles précisément de l'éthique).

Cf. TLP, 6.53, où Wittgenstein précise « la méthode correcte en philosophie » :

La méthode correcte de la philosophie serait à proprement parler la suivante : ne rien dire que ce qui se laisse dire, donc des propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie –, puis toujours, lorsqu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui montrer que, dans ses propositions, il n'a pas donné de sens à certains signes.

Une phrase dénuée de sens n'est pas une espèce particulière de phrase : c'est un symbole qui a la forme générale d'une proposition et qui n'a pas de sens parce que nous ne lui en avons pas donné. Cela réduit la distinction, pourtant souvent vue comme centrale, *sinnlos/bedeutungslos/unsinnig*. « Si un signe n'est pas utilisé, il est sans signification [*bedeutungslos*]. C'est le sens de la devise d'Occam » (TLP, 3.328). Nous donnons le sens aux signes en les signifiant. Le titre de Cavell fera écho à cette conception : *Dire et vouloir dire* (*Must We Mean What We Say?*). Cavell, profond commentateur de la seconde philosophie, pratique, de Wittgenstein, a bien perçu ce qui était le centre ou l'axe de sa pensée : le sens, *Meaning*, est intimement lié au faire sens, au vouloir dire. Ce qui ne signifie pas que le sens soit subjectif ou psychologiquement déterminé. *Dire et vouloir dire* pose ainsi la question de la détermination des limites du dire par notre volonté ou capacité de vouloir dire ce que nous disons, et lit alors la question de la

détermination du sens ou non-sens de nos énoncés dans les termes de leur justesse par rapport à nous-mêmes. Le problème n'est pas ce que signifient les propositions en tant que telles, ni de déterminer si elles ont ou non un sens, ni même ce qu'elles font, mais de signifier ce qu'on dit – et de pouvoir déterminer si c'est le cas en termes « non psychologiques », ceux de ma capacité à faire sens. Wittgenstein dit bien dans le *Tractatus* qu'il veut parler du moi « de manière non-psychologique » (5.641). Ne rien dire ce n'est pas dire un énoncé qui serait un non-sens (car précisément ce ne peut être dit), ni utiliser un énoncé d'une façon telle qu'il n'a pas de sens (conception erronée de l'usage), c'est ne rien vouloir dire.

Le fait de « ne rien dire » est l'un des modes sur lesquels les philosophes ne savent pas ce qu'ils veulent dire. Ce n'est pas qu'ils veulent dire, en ce cas précis, autre chose que ce qu'ils disent, mais c'est qu'ils ne voient pas qu'ils ne veulent rien dire (qu'eux, ils ne veulent rien dire, et non pas que leurs énoncés ne signifient rien, sont des non-sens). Étonnant à quel point ceci est vrai, ou le paraît. (VR, p. 315)

On en vient parfois à définir l'usage pourvu de sens par des règles d'usage – d'usage du sens, pour ainsi dire – qu'il faudrait suivre pour vouloir dire quelque chose. Mais l'usage n'est prescrit par rien d'autre que par l'usage lui-même, et pas par des règles. En un sens, « nous ne pouvons donner à un signe le mauvais sens » (TLP, 5.4732). Jacques Bouveresse a particulièrement bien exposé ce point dans *Dire et ne rien dire* :

Lorsqu'un mot n'a pas de signification, cela veut dire qu'on ne lui en a pas donné une, et non qu'il ne peut en avoir une. Dans le cas des énoncés philosophiques, la question est moins de savoir s'ils n'ont pas de sens en eux-mêmes que de savoir si nous avons réussi ou même simplement cherché à en donner un. (*Dire et ne rien dire*, p. 119)

Ici encore, on voit la continuité entre le premier et le second Wittgenstein. Aucun sens ne peut être illégitime (*unrecht*) à partir du moment où il est donné, c'est-à-dire où nous le donnons. Reste à savoir quel est ce nous (et ce sera l'affaire du second Wittgenstein en effet). La question, dans le cadre du *Tractatus*, est plutôt de savoir ce qui donne, et comment c'est donné : ce qu'Eli Friedlander suggère, dans *Signs of Sense*¹, de connecter à la question du donné (et à l'expression « es gibt »). Que le sens soit ainsi donné par ce que nous faisons, par l'usage, est un élément fort de continuité du premier au second Wittgenstein, qui déplace le non-sens

1. E. Friedlander, *Signs of Sense, Reading Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2001.

hors de la phrase, dans l'usage, sans pour autant (c'est important) le faire dépendre de l'usage et du « contexte ». Les principes du sens et du non-sens ne sont à chercher nulle part ailleurs que dans la réalité des usages linguistiques, de leur régularité et de leur indétermination : ce qui veut dire aussi, comme le dit Jocelyn Benoist, « qu'il n'y a pas de sphère autonome – c'est-à-dire autonome par rapport à la réalité linguistique – du sens sur laquelle la philosophie pourrait se donner une vue et une connaissance *a priori*, indépendante du répertoire de ces usages précisément »¹. Mais cela signifie aussi (et là se trouve la vraie rupture avec Kant) que le non-sens n'est pas affaire de bon ou mauvais usage d'un sens ou d'un contenu neutralisé.

Quand une phrase est dite dénuée de sens [*sinnlos*], ce n'est pas [en quelque sorte] « son sens qui est dénué de sens » [*so is nicht sein Sinn sinnlos*], mais c'est une combinaison de mots qui est exclue du langage, mise hors circulation. (RP, § 500)

Elle est retirée du langage par le langage lui-même, par l'usage, sans pour autant se mettre à exister « ailleurs » que dans ce langage dont elle a été retirée, pas plus qu'elle n'aurait existé « avant ». Bref, il est impossible de dire ce qui a été exclu, et c'est cela qui définit le non-sens. Ici on comprend, entre autres, l'important malentendu autour de la proposition 6.42 selon laquelle il n'y aurait pas de propositions éthiques (en réalité, Wittgenstein dit qu'il n'y a pas de propositions *de l'éthique*) : comme s'il y avait des propositions éthiques, candidates au sens, et qui auraient été rejetées dans le non-sens ou devraient l'être, alors que ce qui est ici en question pour Wittgenstein, c'est que l'éthique n'a pas de propositions, ne se dit pas (TLP, 6.421) dans des propositions (pourvues de sens, ou non).

Le propre des impossibilités grammaticales est que ce qu'elles excluent est une chose que non seulement on ne peut pas représenter, mais qu'également on ne peut pas essayer de se représenter. Il résulte de cela qu'il est impossible de se faire une idée précise et même une idée quelconque de ce qui a été exclu et de le décrire, donc de dire réellement ce qui, en l'occurrence, a été exclu au juste².

Cette connexion entre le premier et le second Wittgenstein, et la manière dont Wittgenstein entend sa démarche philosophique comme

1. J. Benoist, « Le sens, le non-sens et les limites de la philosophie », *Critique*, n° 606, 1997. Voir aussi du même auteur, « Sur quelques sens d'une formule de Wittgenstein », dans S. Laugier (éd.), *Wittgenstein. Métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001.

2. J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire*, Nîmes, J. Chambon, 1997, p. 131-132.

« héritant légitimement » de la philosophie en général, apparaît dans la remarque entre parenthèses que l'on trouve au paragraphe 108 des *Recherches Philosophiques*. Wittgenstein évoque la conception de la logique exprimée dans le *Tractatus*, une conception, note Diamond, « qu'il a voulue entièrement purifiée de tout ce qui dépendrait des modes particuliers de pensée ou de langues particulières, purifiée de tout ce qui ne concernerait pas l'essentiel ». Wittgenstein ajoute qu'on ne peut se défaire de ce préjugé de la pureté qu'en opérant un retournement de toute notre perspective, et il précise : « On pourrait dire : il faut opérer une rotation de la perspective, mais autour du point fixe de notre besoin véritable ».

Quel est ce point fixe ? Il faut conjuguer l'exigence philosophique (celle du sens, du donner sens) et ce changement de perspective, qui nous donnera la capacité de voir ce qui était depuis toujours sous nos yeux, « mais que la force apparente de la demande philosophique – l'exigence de trouver une forme de réponse qui ne dépende en rien des contingences de nos vies – nous a retenus de voir ». On ne prend pas assez au sérieux, même si on le mentionne souvent avec perplexité et comme s'il s'agissait d'une sorte de remords, le passage vers la fin du *Tractatus* où Wittgenstein dit que « Toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait, telles qu'elles sont, en parfait ordre logique » (5.5563). Si l'on revient au non-sens métaphysique : quand le signe cesse d'être employé conformément à son usage usuel, on n'a pas défini de nouvel emploi pour ce qu'on dit. C'est dans cette absence de définition, non pas au sens d'une absence de définition formelle, mais au sens d'une absence de fait de donation de sens, que surgit le non-sens. Cf. encore la fin : « Lorsque quelqu'un veut dire quelque chose de métaphysique, lui montrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes de la proposition ». Il s'agit de montrer, très concrètement au sens de faire voir (placer sous les yeux). « Nos problèmes ne sont pas abstraits, mais peut-être les plus concrets qui soient » (TLP, 5.5563).

LA CRITIQUE ET L'ÉLUCIDATION

Dans la lecture « austère » de Diamond et Conant, le non-sens comme tel produit alors une élucidation (montre quelque chose) : celui qui comprend l'auteur du *Tractatus* comprend que ses propositions sont des non-sens, et c'est en comprenant *cela* qu'il est éclairé. Mais ce n'est pas aux propositions du *Tractatus* qu'il est alors donné un sens. Diamond et Conant distinguent curieusement, à propos de cette fin, entre comprendre un

énoncé et comprendre celui qui le dit. La compréhension qui est alors apportée est non pas métaphysique, mais pratique.

Il faut noter aussi que le montrer et le voir qui sont évoqués ici, s'ils ne sont pas de l'ordre de la connaissance (scientifique), n'ont rien à voir avec une révélation ou une intuition, malgré la séduction des discours sur le Mystique qui émergent par endroits dans le texte. Il s'agit d'éveiller une capacité à voir ce qui est sous nos yeux, pas hors du monde : les limites de mon langage sont les limites du monde.

Ce changement de perspective ne nous conduira pas à des faits nouveaux, mais nous donnera la capacité de voir ce qui était depuis toujours sous nos yeux, et de le voir d'une façon qui nous offrira la possibilité de le connecter aux sources réelles de nos problèmes philosophiques. On voit très clairement ici, je crois, comment Wittgenstein entend que sa pratique de la philosophie hérite légitimement du titre de philosophie, dans sa façon de prendre entièrement au sérieux la profondeur des problèmes philosophiques. (ER, préface)

Cette façon de reconnaître la profondeur et la réalité des problèmes philosophiques est propre aussi à la « critique » de la métaphysique. Le sens a toujours un sens si on le veut dire – mais le vouloir-dire est bien le problème : on ne peut vouloir-dire n'importe quoi, non qu'il y ait un domaine du n'importe quoi, mais ce n'importe quoi est défini en chaque cas, chaque application, par mes propres capacités et usages, pas en termes de domaine. Ici bien sûr il faut comprendre la particularité de la conception de la limite qui est celle du *Tractatus* (qu'on s'obstine à lire à travers des images kantienne, certes difficiles à éliminer). Il est clair qu'on ne saurait attribuer à Wittgenstein le même type de critique de la métaphysique que celle que l'on trouve (même si elle est bien plus nuancée que l'image caricaturale qu'on se plaît souvent à en donner) dans l'empirisme logique. Il est clair aussi que la philosophie de Wittgenstein est une philosophie critique (et pas seulement thérapeutique), mais elle donne un nouveau sens à la critique.

Pour dire que la métaphysique est du non-sens, et à surmonter, il faut encore définir ce que c'est que le non-sens, et savoir exactement ce qui doit être « surmonté » (*Überwindung* est le terme choisi par Wittgenstein puis Carnap). Si le refus de la métaphysique était motivé, chez les pères fondateurs de la philosophie analytique, par la nécessité de l'obéissance à des règles de syntaxe ou d'usage du langage qu'il faudrait suivre pour faire sens, il suffirait que ces règles soient mises en question ou « surmontées » à leur tour, d'une façon ou d'une autre, pour qu'on puisse revenir à la métaphysique. Mais l'examen de la critique de la métaphysique que l'on

trouve chez Wittgenstein (en contrepoint de celle qu'opère ensuite Carnap) permet peut-être de comprendre qu'une telle critique ne vise pas tant la métaphysique en tant que telle, qu'un type d'exigence propre à la philosophie logique, une tentation métaphysique de la philosophie analytique elle-même.

On a remarqué (là encore, Bouveresse dans *La rime et la raison* fut un pionnier¹) la complexité du rapport de Wittgenstein à la métaphysique. Avec Wittgenstein, on est loin du combat antimétaphysique ouvert au moins aux premières heures du Cercle de Vienne. Cela a pu donner l'impression que Wittgenstein était d'une plus grande tolérance par rapport à la métaphysique que les viennois. De fait, l'allure extérieure du *Tractatus* est celle d'un traité de métaphysique, qui chercherait à mettre en évidence le rapport du langage au monde. Mais il ne faut pas séparer le *Tractatus* et ce qui en constitue le *cadre*, formulé dans la préface et la fin, qui explicite une critique radicale de la métaphysique, comme de toute doctrine ou thèse philosophique (Wittgenstein affirme que son livre est *kein Lehrbuch*), et notamment par la phrase quasi-conclusive « Il doit surmonter ces propositions » (TLP, 6.54).

Surmonter ces propositions veut dire reconnaître ces propositions comme métaphysiques, et comme dépourvues de sens. On aurait chez Wittgenstein un propos autodestructeur ou ironique de la sorte de celui qui clôt l'*Enquête sur l'entendement humain* de Hume : tout mon propos est dénué de sens, car il est interdit de dire ce que je dis ; et comprendre cela, c'est comprendre le sens profond (et métaphysique) de mon œuvre, les limites du langage. C'est là une lecture aussi classique qu'excitante. Je cite la présentation de Granger, caractéristique : « *Le Tractatus* a pour but de dire ce qu'est la réalité du monde, mais de délimiter ce qui en est pensable, c'est-à-dire exprimable dans un langage. Le discours du philosophe ne peut que rendre manifeste le fonctionnement correct du langage et montrer le caractère illusoire de son usage lorsqu'il prétend aller au delà d'une description des faits » (TLP, préambule, p. 10). Il est clair désormais qu'une telle présentation « normativiste » du *Tractatus* est fourvoyante. Sans doute son maintien comme lecture officielle est-il un symptôme de la difficulté, chez les wittgensteiniens orthodoxes et *a fortiori* chez les philosophes analytiques, à accepter une critique « résolue » (pour reprendre l'expression de Conant) de la métaphysique, qui donne sa place à la conception du langage et de la philosophie qui soit, d'un bout à l'autre, celle de Wittgenstein.

1. J. Bouveresse, *La rime et la raison*, op. cit.

Les interprétations orthodoxes de Wittgenstein font comme si, pour délimiter le sens, il fallait avoir en quelque sorte un pied dans le non-sens – comme s'il existait des énoncés qui n'ont pas de sens, mais qui voudraient dire quelque chose s'ils en avaient un. Diamond et Conant attirent donc notre attention sur le début du *Tractatus* :

Le but du livre est bien plutôt [fixer des limites] non au penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une limite autour du penser, il faudrait que nous puissions penser des deux côtés de cette limite (il nous faudrait donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser).

Il y a pour Wittgenstein, comme il le dit juste avant, deux sortes de choses, les choses qui peuvent être pensées et celles qui ne le peuvent pas. On a alors l'impression que Wittgenstein va tracer la limite entre les deux – entre ce qui peut être pensé et atteint par le langage, et ce qui ne le peut (et sur quoi il faut faire silence). Mais le passage n'est pas une spécification, c'est une correction de ce point de vue, par laquelle Wittgenstein demande si cette idée même n'est pas confuse : on ne peut tracer une limite de la pensée, « délimiter le pensable » (l'expression de la présentation de Granger) car pour cela, il faudrait spécifier ce qui ne peut être pensé, et donc le saisir de quelque façon en pensée. Dans la lecture que propose Diamond, Wittgenstein exclut précisément l'idée que certaines phrases seraient du non-sens, mais pourraient quand même indiquer quelque chose de ce qui ne peut être dit, et ainsi nous (ré)éduquer en nous montrant que cela précisément ne peut être dit.

Une telle conception positive du non-sens – dite « substantielle » – se fonde sur l'idée, énoncée dans le *Tractatus*, de ce qui se montre dans le langage, mais ne peut être représenté dans le langage (4.121, 4.1212) : à savoir, la logique de notre langage. Le problème est bien autour du statut de ce qui se montre, ou du montrer. Les interprétations orthodoxes de Wittgenstein suggèrent que certaines propositions métaphysiques, en essayant de dire cette logique, et d'exprimer dans le langage ce qui ne peut qu'être montré, produisent certes du non-sens, mais un non-sens intéressant ou utile. Ce serait une explication de la pénultième proposition : celui qui comprend le *Tractatus* comprend que les propositions qui composent l'ouvrage sont dénuées de sens, et c'est en comprenant cela qu'il est éclairé et peut prendre plaisir (comme le suggère Wittgenstein lui-même dans la préface) à la lecture.

Comme le remarque Eli Friedlander, il y a dans une telle lecture une séparation curieuse entre le contenu du *Tractatus*, ce qui y est dit, et ce qu'il y a à en retirer, éducation ou plaisir : une séparation entre le logico-linguistique, l'éthique, et l'esthétique qui semble peu conforme à l'ensei-

gnement de Wittgenstein et plus proche de ses prolongements non-cognitivistes (Ogden et Richards et leur distinction du cognitif et de l'émotif, dont se gaussait Wittgenstein). Le commentaire d'Anscombe est assez caractéristique d'une telle lecture, quand elle précise que les énoncés de Wittgenstein sont au fond assez simples lorsqu'on les a décompressés et qu'il faut le lire d'abord pour les idées principales, ensuite pour le plaisir. La lecture orthodoxe, est-on tenté de dire, applique au texte même de Wittgenstein les principes issus de sa mésinterprétation (la séparation du dire et de l'affect). (On pourrait étendre la remarque à bien des lectures de la seconde philosophie.)

L'élucidation apportée par la lecture du *Tractatus* ne se fait pas par un rapport affectif (ou mystique, ou intuitif) à un contenu. De quel type d'élucidation s'agit-il dans le *Tractatus* ? Il est clair que cette élucidation ne se fait pas par un ensemble de thèses. L'activité élucidante de la philosophie ne peut être un ensemble de théories, ni de thèses philosophiques. Ce qui est dit dans le *Tractatus* n'est pas un ensemble de thèses métaphysiques énoncées par un philosophe pour établir le rapport du langage et du monde (de façon, comme on dirait maintenant, « réaliste »). C'est un ensemble de non-sens, et comprendre qu'ils sont des non-sens permet de trouver un bon point de vue sur eux et sur leur production. Mais pour admettre ce point de vue, il faut renoncer à l'idée d'un point de vue supérieur ou extérieur (transcendant) sur le langage, et même, ce qui est plus difficile, à l'idée d'un point de vue (transcendantal, ou « de côté », *from sideways on* dit McDowell) qui permettrait de dire que ce point de vue extérieur est quelque chose d'impossible. La préface pourrait donner l'impression que Wittgenstein veut, dans ce qui suit, tracer une démarcation (ici on pourrait recourir au vocabulaire poppérien) entre ce qui peut être dit et ne peut l'être. L'activité philosophique du *Tractatus* et son traitement des « problèmes philosophiques » semble consister en une *délimitation* de l'expression de pensée. Mais c'est à une limitation interne que veut nous éduquer Wittgenstein et qui constitue la thérapeutique du *Tractatus*.

La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage, et ce qu'il y a au-delà de la limite, sera simplement du non-sens.

Dans un premier temps, c'est ainsi qu'on peut définir la critique de la métaphysique chez Wittgenstein : en renonçant à tout point de vue extérieur sur le langage, on abandonne en effet tout projet métaphysique, y compris « réaliste », de mise en correspondance du langage et du monde. Les propositions de la métaphysique sont dénoncées comme des non-sens, et la tâche, proprement critique, de la philosophie semblerait être de les débusquer. Mais en quel sens sont-elles des non-sens ? Est-ce au même sens

que la logique ? Non, clairement. (Il y a des propositions de la logique, mais pas de la métaphysique.) Est-ce au même sens que l'éthique ? C'est le problème qui va nous intéresser dans ce qui suit.

L'erreur de la philosophie est, en se laissant prendre au jeu de signes, de croire que là où il y a un même signe il y a un même symbole, négligeant ainsi des distinctions essentielles qui sont inscrites dans l'*usage* du langage.

Dans le langage courant, il arrive d'une façon incroyablement fréquente que le même mot désigne de façon différenciée – et relève donc de symboles différents –, ou bien que deux mots qui désignent de façon différenciée, soient extérieurement appliqués de la même façon dans la proposition.

Ainsi le mot « est » apparaît comme copule, comme signe d'égalité et comme expression de l'existence; « exister » comme verbe intransitif comme « aller »; « identique » comme adjectif qualificatif; nous parlons de quelque chose, mais aussi du fait que quelque chose arrive.

Dans la proposition : « Vert est vert » – où le premier mot est un nom de personne, le dernier un qualificatif – ces mots n'ont pas simplement une signification différente, ce sont des symboles différents. (TLP, 3.323)

Ce serait dans la négligence par rapport à de telles distinctions que se situerait la raison des erreurs métaphysiques : dans l'ignorance de l'usage du langage et de ses possibilités. D'où l'idée du *Tractatus* que toute la science du monde ne nous donnera pas un début de réponse à nos questions philosophiques : non parce que la réponse est quelque part, hors du monde (illusion que l'ensemble du *Tractatus* récuse et évacue : il n'y a pas de point de vue angélique), mais parce qu'elle est *dans* notre langage, et qu'il n'y a pas à chercher ailleurs. Ce principe d'immanence va guider l'usage du non-sens dans le *Tractatus*.

C'est à l'intérieur du langage (sur une frontière intérieure, en quelque sorte) que doit être tracée la limite. On peut penser à ce sujet à l'interprétation de Kant par Strawson. Les dernières lignes de *The Bounds of Sense* sont très explicites : *We lack words to say what it is to be without them*. Là apparaît clairement la lecture transcendantale qui a aussi fait la fortune ultérieure du *Tractatus* : l'ouvrage expliciterait l'impossibilité de penser hors d'un cadre conceptuel, le pensable définissant alors ce qu'est le monde pour nous. La question de Strawson est celle d'une *logique transcendantale* wittgensteinienne, d'une logique traçant de l'intérieur du langage les limites du monde telles que semblent le suggérer les propositions :

5.6. Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde.

5.61. La logique remplit le monde : les limites du monde sont aussi ses propres limites.

Et c'est ce qui fonderait la critique de la métaphysique, cf. 6.53 : « Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – il n'aurait pas le sentiment que nous lui eussions appris de la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte ». On aurait affaire avec le *Tractatus* à une critique kantienne linguicisée. Mais alors la radicalité antimétaphysique de Wittgenstein n'irait pas plus loin que celle de Kant. Or, ce qui est remarquable dans le *Tractatus* puis dans la seconde philosophie, c'est que Wittgenstein va au-delà de la critique, en interrogeant la possibilité même de tracer et de voir les limites du langage.

Il est important de comprendre que *Wittgenstein ne veut pas tracer les limites du sens*. Il ne veut pas *démarquer* (pour reprendre le vocabulaire poppérien) cette limite en spécifiant un genre de phrase qui serait dénuée de sens en tant que telle. Une phrase dénuée de sens n'est pas une espèce particulière de phrase.

Wittgenstein n'a pas pour but, donc, de corriger le non-sens de la philosophie. Quel serait en effet l'outil de ce travail correctif ? Une syntaxe, au sens ordinaire du mot syntaxe (théorie et/ou régulation de la liaison des termes), qui exclue les combinaisons déviantes, maintienne la composition dans les limites du sens. On aurait dans cette lecture une continuité entre le *Tractatus* (qui donne les règles de la syntaxe logique) et la seconde philosophie du langage de Wittgenstein (qui donne des règles grammaticales). C'est la possibilité que Carnap déploiera dans son « Dépassement de la métaphysique »¹.

D'où la série des conflits d'interprétations, où chaque passage peut être lu de façon soit normativiste soit descriptiviste. La proposition « Si un signe n'est pas utilisé, il est sans signification » (TLP, 3.328) peut être lue au sens d'une syntaxe logique normative. Mais c'est oublier le mot « utiliser » et la phrase précédente, « l'usage pourvu de sens » (TLP, 3.326).

Quand le signe cesse d'être employé conformément à son usage habituel, ce n'est pas qu'une règle soit violée. Il faut bien plutôt dire qu'on croit continuer à parler en un certain sens alors qu'on ne le fait plus, et qu'on n'a pas défini de nouvel emploi pour ce qu'on dit, dans ce nouveau contexte. Le mot n'emporte pas avec lui sa « vieille » signification.

Frege dit : il faut que toute proposition légitimement formée ait un sens ; et je dis : toute proposition possible est légitimement formée, et si elle n'a pas

1. Nous renvoyons aux analyses de J. Benoist, dans S. Laugier (éd.), *Wittgenstein. Métaphysique et jeu de langage*, op. cit.

de sens, cela ne peut tenir qu'à ce que nous n'avons pas donné de signification à certains de ses constituants. (Cela même si nous croyons l'avoir fait.) (TLP, 5.4733)

C'est donc dans l'usage usuel même, et non dans l'obéissance à des règles, ni dans quelque autre instance légitimante ou excluante, que se trouvera la critique de la métaphysique. Rien d'étonnant puisque la métaphysique exploite, en faisant mine de la rejeter, la grammaire du langage ordinaire, qu'elle sollicite en dehors de ses conditions d'application sans s'en expliquer ni même délibérément. Le métaphysicien est ainsi quelqu'un qui n'assume pas ce qu'il fait du langage.

Et le non-sens métaphysique du *Tractatus*? Reste à comprendre que c'est un non-sens *assumé* comme tel, *résolu* – non qu'il « indique » quoi que ce soit, mais parce que comprendre que c'est un non-sens veut dire, non le comprendre, mais comprendre ce que son auteur veut dire / veut faire (de lui-même et de vous) en l'énonçant.

CARNAP, WITTGENSTEIN, HEIDEGGER

On comprendra un peu mieux l'enjeu d'une telle définition austère du non-sens si on compare les positions respectives de Carnap et Wittgenstein¹, d'autant qu'on a certainement eu trop tendance à lire Wittgenstein avec des lunettes carnapiennes, et à voir dans sa critique de la métaphysique une première forme du dépassement prôné par Carnap. Wittgenstein, dans cette lecture pseudo-carnapienne, cherche à montrer que les propos des métaphysiciens sont du non-sens en les dévoilant comme logiquement (ou conceptuellement) *défectueux*, là où il est possible de ramener ces défauts à des *infractions* aux conditions du discours pourvu de sens. Cela vaut d'ailleurs pour les lectures orthodoxes de l'œuvre du premier comme du second Wittgenstein – pour le premier, on dira que ces infractions se produisent à la faveur de violations des « principes de la syntaxe logique »; si c'est l'œuvre tardive on dira qu'il s'agit de violations des « règles de grammaire ». Il s'agit toujours, dans ces lectures, de montrer que Wittgenstein est à la recherche d'une méthode qui lui donnerait les

1. Voir les analyses de Conant dans « L'Überwindung der Metaphysik: Carnap et le premier Wittgenstein », trad. fr. J.-Ph. Narboux dans *Carnap et la construction logique du monde*, S. Laugier (éd.), Paris, Vrin, 2001.

moyens 1) d'exposer les propositions métaphysiques comme intrinsèquement dépourvues de sens, et 2) de *démarquer* le discours pourvu de sens.

Une manière de formuler la différence Wittgenstein/Carnap est ainsi de dire que la méthode carnapienne de l'analyse philosophique présuppose la conception substantielle du non-sens, et que la méthode de Wittgenstein dans le *Tractatus* ne peut être comprise qu'à la lumière de la conception austère du non-sens. Carnap affirme que sa compréhension de la nature de la métaphysique est largement tributaire du *Tractatus*. L'article « Le dépassement de la métaphysique »¹ s'inscrit ainsi assez logiquement dans le prolongement de 6.54.

Carnap, on l'a noté plus haut, distingue deux sortes de pseudo-propositions *unsinnig* :

- a) Celles qui contiennent un ou des mots dépourvus de sens;
- b) Celles qui ne contiennent que des mots pourvus de sens, mais agencés de façon telle qu'il n'en résulte aucun sens.

Le non-sens métaphysique peut occasionnellement être ramené au type de non-sens (a), par exemple, le discours métaphysique sur Dieu lorsqu'il procède du simple échec à s'en tenir à une quelconque signification pour le terme « Dieu ». Dans des cas de ce genre, le métaphysicien ne sait tout simplement pas ce qu'il veut dire par « Dieu » (mais il utilise ce terme comme s'il avait un sens, sans lui en donner réellement). La syntaxe logique ne joue dans ce cas qu'un rôle mineur. Tout ce qui est requis pour « surmonter la métaphysique » c'est d'amener le locuteur à voir qu'il ne peut préciser le sens du mot.

Mais le plus souvent, selon Carnap, un métaphysicien sait bien ce qu'il entend par chacun de ses mots, et la critique de la métaphysique porte sur le non-sens de type (b), le non-sens *substantiel* : nous savons ce que veut dire chaque partie de la proposition – le problème, c'est le *composé* qu'elles forment.

On voit ici que le fondement de la critique de la métaphysique par Carnap est la distinction même que récuse Wittgenstein, entre non-sens total et non-sens plus ou moins intelligible. Paradoxalement, cela conduit Carnap à une critique de la métaphysique certes plus épaisse, mais moins radicale que celle de Wittgenstein. Cela montre aussi à quel point il est difficile de se montrer résolu sur cette question, et à quel point la tentation

1. R. Carnap, *Die Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, op. cit., trad. fr. *Le Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, op. cit. A été traduit en anglais par A. Pap, « The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language », dans *Logical Positivism*, A. Ayer (ed.), Cambridge, Cambridge UP, 1959.

de normer le langage est forte. La syntaxe logique, pour Carnap, spécifie quelles combinaisons de mots sont recevables et quelles ne le sont pas. Carnap introduit un exemple.

Prenons pour exemples les suites de mots suivantes :

1. « César nous et »

2. « César est un nombre premier »

La suite de mots (1) a une forme qui va à l'encontre de la syntaxe ; les règles de la syntaxe requièrent que la troisième position soit occupée, non par une conjonction, mais par un prédicat, et donc par un nom (avec un article) ou par un adjectif. La suite « César est un général », par exemple, est formée conformément aux règles de la syntaxe. La suite (2) est de même syntaxiquement correcte, parce qu'elle possède la même forme grammaticale que l'énoncé (1). Néanmoins (2) est dépourvu de signification. « Nombre premier » est un prédicat de nombre ; on ne peut ni l'affirmer ni le nier d'une personne. Dans la mesure où (2) a l'air d'une assertion sans en être une, où elle n'asserte rien, nous pouvons désigner cette séquence comme une « pseudo-assertion » [...]. Cet exemple a été retenu de manière à rendre le non-sens aisé à détecter. Mais il n'est pas si facile de reconnaître nombre de prétendues assertions de la métaphysique comme des pseudo-assertions. Le fait que les langues naturelles autorisent la formation de suites de mots dépourvues de signification sans violation des règles de la grammaire, indique que la syntaxe grammaticale est, d'un point de vue logique, inadéquate.

La première suite n'est pas même bien formée au regard de la syntaxe du langage naturel ; la seconde est bien formée au regard de cette syntaxe, mais enveloppe une violation des principes (plus contraignants) de la syntaxe logique. Le non-sens obtenu n'est pas dû à l'absence de sens d'un mot, mais aux significations que ces mots possèdent et qui échouent à s'ajuster pour *faire sens*. Le non-sens n'est pas du pur non-sens : c'est une *variété* de non-sens, par où l'on tente quelque chose de logiquement impossible. Carnap élabore un genre de non-sens qui essaie de dire quelque chose tout en ne disant rien. Prenons l'exemple que donne Carnap de non-sens métaphysique : le texte de Heidegger, extrait de « Qu'est-ce que la métaphysique ? », pour lui un cas particulièrement clair de non-sens de type (b). Voici le passage tel que Carnap le découpe¹ :

1. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Francfort, Klostermann, 1969, trad. fr. H. Corbin dans *Questions I & II*, Paris, Gallimard, 1990. Nous reprenons ici la traduction de Heidegger modifiée que propose Jean-Philippe Narboux dans sa traduction du commentaire de Conant dans *Carnap et la construction logique du monde*, op. cit.

Ce qui doit être recherché est l'étant [*das Seiende*] seulement et – rien d'autre ; l'étant tout seul et puis – rien ; l'étant uniquement et au delà de l'étant rien [*und sonst – nichts ; das Seiende allein und weiter – nichts ; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts*] [...] Où cherchons-nous le Rien [*das Nichts*] ? Comment trouvons-nous le Rien ? Nous connaissons le Rien... L'angoisse révèle le Rien [*die Angst offenbart das Nichts*]... Ce pour quoi et par quoi nous étions angoissés, était « réellement » – rien. Donc, le Rien lui-même – comme tel – était présent [*Das Nichts selbst – als solches – war da*]... Qu'en est-il de ce Rien ? – le Rien lui-même fait rien [*das Nichts selbst nichtet*]¹.

Sur quoi Carnap se fonde-t-il pour qualifier non-sens ces propositions de Heidegger ? Pour lui, ces phrases sont des « pseudo-énoncés métaphysiques » (*Scheinsätze*) où « la violation de la syntaxe logique est patente, quoiqu'elles soient en accord avec la syntaxe historico-grammaticale ». D'emblée, on peut être perplexe car on ne voit pas en quoi ces énoncés respecteraient mieux l'usage ordinaire que la syntaxe logique. Ensuite, comme le remarque Conant, on a du mal à concevoir que le texte de Heidegger soit censé illustrer la doctrine de Carnap.

C'est donc *ça* qui est censé être un exemple de la manière dont le non-sens métaphysique reste *indéfecté* jusqu'à ce qu'on le révèle par l'application des principes de la syntaxe logique ? L'analyse élaborée que donne Carnap des divers contextes dans lesquels le terme « rien » peut apparaître dans le langage ordinaire est difficilement crédible comme compte rendu de la manière dont Heidegger est induit à utiliser le mot « rien » comme il le fait ici².

Le passage de Heidegger est caractérisé par une certaine « virtuosité » dans l'usage ordinaire du langage, qui le rend assez impropre à jouer le rôle que lui donne Carnap : il n'est pas un mésusage subreptice du langage ordinaire, mais une tentative délibérée de le forcer. Ce qui rend le texte difficile à lire (même sans les coupes qu'y introduit Carnap et qui le rendent inintelligible), c'est sa grammaire « ordinaire ». Heidegger s'exprime de manière inhabituelle pour de la philosophie : il force ouvertement son lecteur à réfléchir sur la manière dont ses mots sont entendus.

1. Il est difficile de citer telle quelle la traduction française (de Carnap comme de Heidegger) qui utilise ici « Néant », invalidant les commentaires de Carnap sur l'usage ordinaire du mot. Mais les discussions en anglais sont aussi problématiques, par l'absence de distinction être/étant.

2. J. Conant, « L'Überwindung der Metaphysik... », art. cit.

Carnap reproche à Heidegger, non pas d'inventer un nouveau sens de «rien», mais d'utiliser son sens ordinaire de façon incohérente : son argument est fondé sur la *première* phrase (découpée par Carnap) où Carnap considère que l'auteur montre bien qu'il utilise le mot «rien» au sens ordinaire.

Ce qui doit être recherché est l'Étant seulement et en dehors de cela – *Rien* ; l'Étant tout seul et outre cela – *rien* ; l'Étant uniquement et au delà – *rien*.

L'emploi du mot «nichts» dans cette phrase est, selon Carnap, grammaticalement et logiquement correct, et «montre immanquablement» que le mot est employé de façon univoque dans sa signification usuelle tout au long du texte. Mais Wittgenstein objecterait, non seulement que ces phrases sont des non-sens purs, mais surtout qu'il n'y a aucune raison que le mot «rien» conserve sa signification usuelle – soit le même symbole – dans toutes ses occurrences ultérieures. Sauf si l'on fait appel à l'*intention* de Heidegger d'employer le signe de la même façon que dans le premier contexte original. C'est ce que semble faire Carnap (tombant dans une sorte d'émotivisme sinon de psychologisme) lorsqu'il prétend savoir ce que Heidegger doit *vouloir dire*. Conant explicite alors le lien de cette approche «carnapienne» avec la conception substantielle du non-sens. Carnap considère que, bien que les pseudo-propositions métaphysiques soient dépourvues de «contenu théorique», elles ont un «contenu psychologique» en tant qu'*expressions* (de sentiments ou d'attitudes) ; ce qu'elles ne parviennent pas à dire, d'autres modes d'expression (musical par exemple) pourraient le montrer ou l'exprimer. Carnap se lance alors dans un éloge de Nietzsche, qui pour donner expression à son «attitude générale à l'égard de la vie», abandonnerait le mode théorique du discours et recourt à l'art. Se révèle ici le non-cognitivism qui est sous jacent à la conception substantielle.

Dans une conversation avec des membres du cercle de Vienne, Wittgenstein remarquait : «Sûrement, je peux imaginer ce que Heidegger veut dire par "être" [*Sein*] et angoisse [*Angst*]»¹. La réponse de Wittgenstein à Heidegger consisterait alors, à l'inverse exact de Carnap, à essayer d'*imaginer* ce que Heidegger pourrait vouloir dire par ses mots, une situation où il pourrait donner un sens à ce propos.

1. F. Waismann (ed.), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford, Blackwell, 1979, trad. fr. dans *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, op. cit., p. 68.

COMPRENDRE CELUI QUI DIT LE NON-SENS

Le pouvoir d'attraction du non-sens s'efface-t-il avec la mise en évidence de son non-sens ? La question n'est plus celle de la démarcation et de la limite, mais celle, positive, du *sens*. Le non-sens est dû au fait que nous avons échoué à donner un sens. Du point de vue du *Tractatus*, si «César est un nombre premier» n'a pas de sens, «ce ne peut être que parce qu'on n'a pas donné de *signification* à certains de ses éléments» (5.4733). Il n'y a rien à exclure (éliminer, corriger, etc. pour reprendre tout l'attirail de base du bon ou plutôt moyen philosophe analytique). Les théories de la logique qui cherchent à proscrire certaines combinaisons de symboles cherchent à prendre soin de ce qui «*doit se comprendre de soi-même*» (3.334) («La logique doit prendre soin d'elle-même» 5.473).

Mettre en évidence le non-sens revient, non à l'éliminer, mais à le mettre sous les yeux de celui qui le dit : ce que Wittgenstein entend par «*élucidation*» (4.112)¹. Il ne s'agit pas d'introduire de la clarté dans les propositions qui, avant l'*élucidation*, manquent de clarté. Le passage des phrases du confus au clair (*Klarwerden*) est une transformation dans la vision que nous avons de leur caractère logique déjà présent. Le but de l'*élucidation* est non pas de «clarifier» au sens de rendre plus clair, mais de rendre ce qui est dit ou pensé clair *pour nous*. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre 5.5563 sur les propositions du langage ordinaire. Dans les remarques qui explicitent les amendements qu'il a apportés à la tentative d'Ogden pour traduire 5.5563, Wittgenstein s'explique :

Par là, je veux dire que les propositions de notre langage ordinaire ne sont en aucune façon logiquement *moins correctes* ou moins exactes ou *plus confuses* que les propositions écrites, mettons, dans le symbolisme de Russell ou dans quelque autre *Begriffsschrift*. (Seulement il nous est plus facile de saisir leur forme logique lorsqu'elle sont exprimées dans un symbolisme approprié).

Le non-sens doit être imputé non pas à la structure logique de la phrase, mais à *notre* échec à signifier quelque chose par son moyen, notre relation à l'énoncé. Le problème, ce n'est pas nos mots, c'est nous – *notre relation* à nos mots. Le Wittgenstein du *Tractatus*, confronté aux assertions de Heidegger, ne nous conduirait pas à conclure qu'on a donné à un signe un usage incorrect. Confronté à un interlocuteur, le *Tractatus* a pour tâche, *non*

1. Voir J. Conant, «Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein», dans *The New Wittgenstein*, op. cit.

de démontrer au locuteur que « la proposition est dénuée de sens parce que le symbole est illégitime en soi » (5.473), mais « de lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes de sa proposition » (6.53), que la « proposition » n'est pas un non-sens substantiel, mais un pur non-sens. Mais selon Conant, l'élucidation est achevée seulement quand l'interlocuteur arrive au point où il peut reconnaître cela lui-même, reconnaît ses propositions comme *Unsinn*.

La question est celle de la nature d'une thérapeutique philosophique. La différence fondamentale entre les approches de Carnap et de Wittgenstein serait la suivante : Carnap cherche une méthode qui donnera le critère permettant à quelqu'un d'établir que quelqu'un d'autre dit des non-sens, tandis que Wittgenstein (aussi bien le premier que le second) cherche une méthode qui ne peut être pratiquée que *sur soi*, comme dans la belle lecture proposée par Pierre Hadot¹ et Arnold Davidson. Cela nous ramène à la conclusion du *Tractatus* – 6.54 :

Mes propositions ne sont elucidantes que dans la mesure où celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens. Il doit surmonter [*überwinden*] ces propositions.

Diamond a été la première² à attirer l'attention sur une bizarrerie d'expression de Wittgenstein ici, qu'on ne remarque pas car on croit toujours se souvenir de cette conclusion comme l'affirmation que *celui qui comprend ses phrases comprend que ce sont des non-sens*. Il est intéressant qu'on croie toujours se rappeler la conclusion en ces termes : il y a là quelque chose de délibéré chez Wittgenstein, lequel écrit, comme une esquivé de dernière minute, non « celui qui les comprend », mais « celui qui *me* comprend », et choisit d'attirer l'attention sur la différence entre comprendre quelqu'un et comprendre ce qu'il dit.

Il s'agit de « repousser l'échelle »³, c'est-à-dire non seulement comprendre que les propositions de Wittgenstein sont du non-sens (le dernier échelon), mais de renoncer à l'idée de les comprendre d'une certaine façon *en tant que non-sens*. C'est le vrai renoncement à la métaphysique, mais il s'accompagne d'une reconnaissance inattendue, qui n'est pas celle d'un accès au métaphysique comme ineffable. L'élucidation apportée par les propositions dénuées de sens est la compréhension de leur auteur – Wittgenstein. Wittgenstein qui, juste avant, en 6.53, dit que la

1. P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2003.

2. C. Diamond, « Ethics, imagination and the method of the *Tractatus* », dans *The New Wittgenstein*, op. cit.

3. C. Diamond, « Rejeter l'échelle », dans *L'Esprit réaliste*, op. cit.

seule méthode correcte en philosophie serait de s'en tenir aux propositions des sciences de la nature, ce qu'il ne fait pas, c'est clair, dans le *Tractatus*. Le point central de l'interprétation « Nouveau Wittgenstein » proposée par Diamond et Conant est cette différenciation entre comprendre un énoncé et comprendre son auteur. Pour eux, Wittgenstein demande donc à son lecteur (d'un livre de propositions dénuées de sens) d'en comprendre l'auteur, et non les propositions. Et ainsi, il se propose de résoudre la question de la préface du *Tractatus* – de répondre au non-sens des philosophes par la compréhension, non de ce qu'ils disent, mais d'eux-mêmes. Ce qui ouvre la voie à une interprétation perfectionniste du *Tractatus*, et donc serait son fameux « point moral » (on pense encore à la lecture de Hadot, fortement basée sur la lettre à Ludwig von Ficker).

On pourrait regretter que cette différence entre comprendre les mots et comprendre le locuteur, si séduisante et importante qu'elle soit, soit un peu sophistiquée : après tout, dans le langage ordinaire, on ne différencie guère « tu ne me comprends pas » et « tu ne comprends pas ce que je dis », sauf dans certaines situations, si on donne à la première phrase une portée emphatique (ou geignarde).

Peut-être le point important est-il l'intervention finale de l'auteur, et l'apparition du sujet/auteur Wittgenstein : la question de comprendre est bien la question de SE comprendre, tout comme la question de dire est aussi celle de vouloir dire. Une critique que l'on pourrait faire dans cette perspective à Diamond et Conant serait qu'ils ont tendance à séparer alors le texte et son enseignement (sa portée morale, sa force d'élucidation), ce qui les rapproche étrangement des lectures qu'ils critiquent, ou des lectures comme celle de Mounce qui évoque à propos de la fin du *Tractatus* une « attitude par rapport au monde ». Comme le rappellerait Cavell : ce qui est dit (exprimé) dans ces mots fait un tout : il n'y a pas (et c'est ce que ce texte nous apprend entre autres) de séparation entre ce qui est dit, et la façon dont c'est dit ou même les effets qu'il induit en nous.

Revenons au statut de l'éthique. L'éthique n'a pas de propositions, non parce qu'elle est hors du monde, mais parce que, comme la logique, elle est partout (partout dans notre langage). Mais à la différence de la logique, elle n'a pas de propositions (même pas de « propositions » dénuées de sens, comme la métaphysique, ou le *Tractatus*). Alors où est-elle à trouver ? Pas dans une attitude par rapport au monde (qui nous le ferait heureux ou malheureux). Lorsque Cavell et Diamond critiquent le non-cognitivism, c'est sur ce point précis : l'idée que la dimension éthique pourrait être évacuée, ou du moins contenue, dans cette dimension émotive. C'est dans le langage (dans ce que nous disons, dans les mots de nos vies) que se joue l'éthique, mais pas dans des jugements. En ce sens, l'éthique se montre

comme la logique (ce serait la réponse à une question soulevée par Geach sur la différence entre dire et montrer¹). On pense à l'intérêt de ces auteurs pour la littérature, qui est une façon de reconnaître la difficulté à déterminer les lieux et modalités d'expression de l'éthique². Aujourd'hui ce serait plutôt dans le cinéma que l'on pourrait chercher un des lieux de l'éthique.

ÉTHIQUE, NON-SENS ET IMAGINATION

Wittgenstein, en soutenant dans le *Tractatus*, qu'il n'y a pas de propositions éthiques, prend position contre l'existence même d'une chose telle que la philosophie morale. La philosophie elle-même n'est pas un corps de doctrine, mais une activité : l'activité qui consiste à rendre claires nos pensées (TLP, 4.112). De cette description de la tâche de la philosophie, il s'ensuit qu'il ne peut exister une chose telle que « la philosophie morale » que s'il existe un corpus de propositions qu'il revient à la philosophie morale de clarifier. Ce qu'il n'y a pas (même comme paquet de non-sens).

Alors pourquoi Wittgenstein décrit-il son livre comme étant pourvu d'une visée éthique ? Pour indiquer quelque chose de l'éthique (d'où elle se trouve). Cela c'est pas pour signaler que ce livre contient des jugements moraux, ou de la philosophie morale. Sa position est qu'un ouvrage, par exemple un roman ou une nouvelle, peut avoir une portée morale en dépit de l'absence de tout enseignement, jugement ou théorisation morale. Tel devait être l'effet du *Tractatus* (sa valeur, *Wert* : il n'y a pas de valeur dans le monde et si il y en avait elle n'autait pas de valeur). Bien qu'il y ait dans le *Tractatus* des remarques qui pourraient se lire comme de la « philosophie morale », dans le cadre du *Tractatus* (qui met explicitement en garde ses lecteurs contre toute tentative de le lire comme un ensemble de thèses philosophiques) ces remarques relèvent plutôt de la dissolution systématique par l'auteur de l'attachement qu'éprouve le lecteur pour la théorisation philosophique, y compris la théorisation en morale. Il n'y a pas de propositions éthiques mais le propos éthique du *Tractatus* est dans cette compréhension même, qui est celle de la nature de l'éthique.

1. Voir J. Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre "ce qui se dit" et "ce qui se voit" dans le *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein » (1981), dans Ch. Chauviré (éd.) *Lire le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Vrin, 2009.

2. Voir S. Laugier (éd.), *Éthique, littérature, vie humaine, op. cit.*, et dans ce volume, chap. 8.

On peut néanmoins relever une certaine tension entre cette lecture du *Tractatus* et la conception large de l'éthique que l'on trouvera chez Diamond. Pourquoi ne pas faire un pas de plus, et chercher l'éthique partout, y compris dans le *Tractatus* ? Si l'on entend l'affirmation qu'il n'y a pas de propositions logiques (éthiques) par la reconnaissance du fait que la logique (l'éthique) n'est pas un domaine séparé, mais quelque chose qui se trouve dans tout ce que nous disons, pensons et sentons, il est problématique de maintenir l'idée de ce corpus de non-sens (dont nous devons comprendre que c'est radicalement du non-sens pour être éclairés, etc.). Diamond définit l'éthique, dans son essai sur l'éthique et l'imagination, en différenciant l'approche analytique, qui considère qu'il y a une branche éthique de la philosophie, et la sienne, qui considère que l'éthique n'a pas de sujet particulier.

Nous pouvons alors penser qu'il y a une pensée et un discours ayant pour sujet ce que la vie bonne est pour les êtres humains, ou quels principes d'action nous devons accepter, et l'éthique philosophique sera alors la philosophie de ce domaine de pensée et de discours. Mais vous n'êtes pas obligé de penser cela : et Wittgenstein rejette cette conception de l'éthique. Tout comme la logique n'est pas, pour Wittgenstein, un sujet particulier, avec son propre corps de vérités, mais pénètre toute pensée, l'éthique n'a pas de sujet particulier ; plutôt, un esprit éthique, une attitude envers le monde et la vie, peut pénétrer n'importe quelle pensée ou discours¹.

Mais comme le remarque Eli Friedlander, si l'éthique pénètre tout le langage, c'est bien TOUT le langage dont il faut rendre compte. L'idée alors d'une attitude envers le monde ne suffit pas pour définir l'éthique, et ce dans la perspective même ouverte par Diamond.

Là encore, il n'y a rien d'affectif ou d'émotif, comme le dit Wittgenstein dans un passage intéressant des *Leçons sur la croyance religieuse* : le non-sens ne passe pas par l'expression d'un sentiment. Tout est dans ce qui est dit.

Pour reprendre Wittgenstein : cela dit ce que cela dit. Le dire et le vouloir dire sont un.

Imaginez quelqu'un qui, avant d'aller en Chine, risquant de ne plus jamais me revoir, me dise « Il se pourrait que nous nous voyions une fois morts » – dirais-je nécessairement que je ne le comprends pas ? Je dirais peut-être (j'en aurais le désir) « Oui, je le comprends tout à fait ». Lewy : dans ce cas,

1. C. Diamond, « Ethics, imagination and the method of the *Tractatus* », dans *The New Wittgenstein, op. cit.* p. 153 ; trad. fr. É. Halais dans C. Diamond, *L'importance d'être humain, op. cit.*

vous pourriez penser simplement qu'il a exprimé une certaine attitude. Je dirais « Non, ce n'est pas la même chose que de dire "J'ai beaucoup d'affection pour vous", et il se peut que ce ne soit pas la même chose que de dire quoi que ce soit d'autre ». Cela dit ce que cela dit¹.

Finalement, qu'est-ce que comprendre celui/celle qui dit le non-sens? On a vu qu'il est impossible de comprendre un non-sens (comprendre, c'est comprendre le sens). Cora Diamond explique :

Pour voir comment Wittgenstein conçoit sa propre méthode, vous devez voir 6.53 avec 6.54, et avec la description explicite ici de ce que Wittgenstein demande de vous en tant que lecteur du *Tractatus*, le lecteur d'un livre de propositions dénuées de sens. Vous devez comprendre non les propositions, mais l'auteur. Appliquez-vous cette directive à vous lecteur, gardez-la en tête lorsque vous lisez 6.53, la référence à la méthode du *Tractatus*. Vous devez lire ses propositions dénuées de sens et essayer de comprendre non pas elles mais leur auteur; c'est précisément ainsi qu'il estime devoir répondre aux non-sens des philosophes : en comprenant non leurs propositions mais eux-mêmes².

Cela définit le statut de l'éthique dans le *Tractatus* et par là la méthode de Wittgenstein (qui est bien de part en part éthique). « Nous ne pouvons pas voir comment lire les remarques sur l'éthique dans le *Tractatus* sans voir comment Wittgenstein concevait sa méthode philosophique, et ce qui est crucial ici est sa conception de ce que c'est que comprendre une personne qui énonce du non-sens ». Cela passe aussi par la question de savoir ce que c'est que comprendre quelqu'un en général, quelqu'un qui parle de façon sensée. Ou plutôt : la compréhension d'autrui, toute compréhension, se fait sur le modèle de la compréhension de celui qui dit le non-sens. Nous savons ce que c'est que comprendre quelqu'un (et souvent, ce n'est pas différent de comprendre ce qu'il dit). Mais ce n'est pas saisir un contenu. (Toute la philosophie de l'esprit de Wittgenstein se trouve là³.)

Quand vous comprenez quelqu'un qui prononce du non-sens, vous ne vous tenez pas, d'un côté, pour ainsi dire en dehors de sa pensée afin de décrire ce qui se passe du point de vue de la psychologie empirique. Mais d'un autre côté vous n'êtes pas à l'intérieur de sa pensée comme vous l'êtes quand il fait sens et que vous comprenez ce qu'il dit, parce qu'une telle compréhension interne n'existe pas, il n'y a pas de pensée sur telle ou telle

1. *Leçons sur la croyance religieuse*, dans *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1971, rééd. Paris, Folio, 2002, p. 70-71.

2. « Ethics, imagination and the method of the *Tractatus* », dans *The New Wittgenstein*, op. cit., p. 156; trad. fr. É. Halais dans C. Diamond, *L'importance d'être humain*, op. cit.

3. Voir Wittgenstein : *les mots de l'esprit*, op. cit.

chose à comprendre. Vous n'êtes pas à l'intérieur, parce qu'il n'y a pour ainsi dire pas d'intérieur; vous ne pouvez rester à l'extérieur, parce que de l'extérieur tout ce que vous pouvez voir est quelqu'un qui est enclin à assembler des mots, à les sortir en certaines circonstances, à leur associer des images, sentiments, etc.¹.

L'idée que nous devons « donner un sens » aux expressions est elle aussi, de part en part éthique, en ce sens particulier de l'éthique. Il faut comprendre celui/celle qui prononce du non-sens, en « allant aussi loin que possible avec l'idée qu'il y en a un ». C'est ce que nous apprend le rapport à la littérature, à aller le plus loin possible. Ici apparaît la différence entre éthique et métaphysique : en allant le plus loin possible pour donner sens au non-sens, on fait disparaître, en quelque sorte, le charme du non-sens métaphysique (l'idée, par exemple, d'un point de vue sur le monde comme un tout), mais celui de l'éthique, qui n'est pas dans des phrases éthiques, lui, ne disparaîtra pas. Au contraire, l'attrait spécifique que présente, par l'imagination, le non-sens moral fait partie de la compréhension de soi.

Réciproquement, on peut inscrire dans l'éthique tout un usage du langage, fondé sur la compréhension d'autrui et le non-sens. On notera le lien que fait Bouveresse à la fin de *Dire et ne rien dire* entre la capacité à donner sens au non-sens et le mot d'esprit tel qu'il est analysé par Freud, mais aussi présenté par Wittgenstein, comme dans son exemple de quelqu'un qui remplirait l'en-tête d'un papier officiel ainsi : « Lieu : ici. Date : maintenant ». Le *Witz*, note Freud, « ne crée pas de compromis comme le rêve, il consiste au contraire à conserver sans changement le jeu avec le mot ou le non-sens », en le présentant comme pourvu de sens : c'est « le sens dans le non-sens [*Sinn im Unsinn*] »². Le travail du *Witz* est précisément d'arriver à trouver le sens dans le non-sens, à donner un sens, pas à le découvrir – par un partage ou contact des sensibilités qui relève bien de l'éthique.

Le rapport au non-sens émerge de façon frappante dans des expressions morales qui apparaissent comme du non-sens, et ne peuvent susciter de compréhension que par l'exercice d'une capacité morale spécifique, la capacité imaginative à prendre le non-sens pour du sens : la compréhension de l'humour et des blagues, la coordination dans la communication et la conversation. Cette capacité à donner sens à la parole et à l'activité d'autrui, à montrer que nous leur donnons sens, définit, pour Erving Goffman la

1. C. Diamond, « Ethics, imagination and the method of the *Tractatus* », dans *The New Wittgenstein*, op. cit.

2. Cf. *Dire et ne rien dire*, op. cit., p. 254-255.

« condition de félicité » de l'échange. Il s'agit de donner sens à ce que dit autrui, c'est-à-dire minimalement de le comprendre (prouver qu'on le comprend) de façon qu'il apparaisse comme sain d'esprit.

Ce qui est nouveau (par opposition à *donné*), c'est qu'il convient désormais de considérer les analyses syntaxiques et pragmatiques comme décrivant empiriquement et en détail la façon dont nous sommes obligés de manifester notre santé mentale pendant les interactions verbales, que ce soit par la gestion de nos propres paroles ou par les preuves que nous donnons de notre compréhension de celles d'autrui¹.

La capacité à faire sens, qui s'étend ici au comportement coordonné, est donc la condition de toute interaction. On comprend mieux, avec ces exemples, la spécificité de la conception que propose Wittgenstein du non-sens. La différence entre la méthode de Wittgenstein et la ou les méthode-s critique-s, de Kant à Carnap, serait dans cet usage du non-sens, et dans la question : qu'est-ce que comprendre celui qui dit le non-sens ? Laquelle a la même réponse que la question de comprendre quoi que ce soit, de sensé ou non : on comprend en donnant un sens à ce que dit l'autre, ce qui suppose, dit Diamond, « une sorte d'activité imaginative, un exercice de la capacité à prendre le non-sens pour du sens ». Quand on dit qu'une proposition n'a pas de sens, rappelle Bouveresse, « c'est qu'il n'y a pas de sens, parmi tous ceux qui pourraient être envisagés, que l'on soit prêt à lui donner ou que l'on *veuille* lui donner »². C'est ce pouvoir et ce désir de donner le sens, indissociables de notre capacité à vouloir dire ce que nous disons, qui définissent l'éthique.

On serait tenté, néanmoins, d'aller plus loin – en interrogeant dans la conception « austère » l'impossibilité de donner sens à tout le langage³, y compris aux énoncés du *Tractatus* eux-mêmes, à la manière dont Cavell le propose pour les énoncés du sceptique dans les *Voix de la Raison*. Dans cette même ligne de pensée, et toujours à partir de Cavell, on peut penser que l'idée substantielle d'un sens et d'un non-sens (appartenant aux expressions en tant que telles, indépendamment de leur usage) mais aussi l'idée d'un usage correct (ou non) du sens, de normes d'usage du sens, sont parmi les plus difficiles à abandonner pour la philosophie.

le « non-sens », terme que la philosophie récente emploie en un sens critique, qualifie les « expressions elles-mêmes », indépendamment de leur

1. E. Goffman, « La condition de félicité », dans *Façons de parler*, op. cit., p. 266.

2. *Dire et ne rien dire*, op. cit., p. 147.

3. Voir sur ce point encore E. Friedlander, *Signs of Sense*, op. cit., p. 208.

usage humain ; or il me semble que la tradition dans son ensemble a été subtilement tentée par cet usage. (VR, p. 336-337)

Un tel usage normatif du non-sens, et de l'usage même, relève non seulement de tendances et idéaux de la philosophie du langage, mais finalement, de toute la tradition philosophique, oublieuse de « l'usage humain » des expressions. Arriver à faire un pas de plus hors de la tradition, et à dépasser cet usage, serait – pour les wittgensteiniens eux-mêmes – prendre en compte « l'événement wittgensteinien ».

... alors l'effort de prouver de manière intellectuelle que ces propositions n'ont pas de sens est susceptible d'affaiblir notre foi dans l'intellectualité. (VR, p. 225)