

LA COLLECTION « BANC D'ESSAIS »  
EST DIRIGÉE PAR JEAN-JACQUES ROSAT

Jacques Bouveresse,  
*Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès  
& le déclin*

Jacques Bouveresse,  
*Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*

Oets Kolk Bouwsma,  
*Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*

À PARAÎTRE

Jacques Bouveresse,  
*Essais III. Wittgenstein, la philosophie & le langage*  
*Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*  
*Essais V. Wittgenstein & la nécessité*

James Conant, *Orwell ou le Pouvoir de la vérité*

© Agone, 2002  
BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02  
[www.atheles.org/agone](http://www.atheles.org/agone)

ISBN 2-910846-85-7

Coédition, *Comeau & Nadeau Éditeurs*  
ISBN 2-922494-88-8

WITTGENSTEIN,  
DERNIÈRES PENSÉES

*Sous la direction de Jacques Bouveresse, Sandra Laugier  
& Jean-Jacques Rosat*

*Actes du colloque organisé au Collège de France  
du 14 au 16 mai 2001*



FONDATION HUGOT  
DU  
COLLÈGE DE FRANCE

Ce livre est publié avec le concours  
de la Fondation Hugot du Collège de France.

AGONE

# *Le premier, le second & le dernier Wittgenstein*

JAMES CONANT

UN DÉBAT est aujourd'hui en cours sur la manière dont il faut (et ne faut pas) lire le *Tractatus* de Wittgenstein<sup>1</sup>. Cet essai ne se propose pas de contribuer directement à ce débat, mais plutôt de faire ressortir un aspect de ce qui pourrait en constituer l'enjeu. Il est naturel de penser que ce dernier se réduit à une question assez ésotérique : quelle est la manière correcte d'interpréter l'œuvre de Wittgenstein dans cette seule phase, relativement précoce, de son évolution philosophique. Et il est naturel d'en conclure que, quelles que puissent être les différences qui séparent les parties en débat sur la manière dont il faut lire le *Tractatus*, ces interprètes n'en demeurent pas moins largement d'accord, *au fond*<sup>1</sup>, sur la manière dont il faut lire l'essentiel du reste de son œuvre – ou, du moins, que, quels que puissent être leurs désaccords sur l'œuvre du premier Wittgenstein, ceux-ci peuvent être tranchés indépendamment, sans coût substantiel pour les partis interprétatifs déjà pris sur la manière dont on devrait lire le second.

Je crois que c'est faux. Je pense que l'interprétation de l'œuvre du second Wittgenstein soulève des problèmes parallèles. L'avantage qu'on trouve à restreindre pour un temps le

---

1. En français dans le texte. [ndt]

débat à l'interprétation du *Tractatus* est que cela permet, me semble-t-il, de soulever des problèmes fondamentaux quant à la manière dont il faut lire Wittgenstein sur un mode relativement peu compliqué – simplicité relative qui tient à ce que les problèmes sont soulevés à propos d'un stade relativement précoce, et donc relativement moins nuancé et intriqué, de sa pensée. Dans cet essai, je renonce aux avantages d'une telle restriction afin de faire ressortir certains aspects de ce que je considère comme l'enjeu plus large de ce débat. L'essai portera donc sur les continuités et les discontinuités qui peuvent exister dans la philosophie de Wittgenstein : où la plupart des commentateurs voient-ils des continuités ? Pourrait-on en chercher ailleurs ? Et où ?

Dans la première partie, j'essaierai de mettre à nu quelques uns des principaux présupposés d'interprétation qui sont communs aux lectures orthodoxes de trois textes de Wittgenstein appartenant chacun à une étape différente de sa carrière : le *Tractatus*, les paragraphes des *Recherches philosophiques* sur le langage privé, et *De la certitude*. Cet exercice exige que, pour décrire ces lectures de ces œuvres, je me place à un niveau d'abstraction assez élevé. Je ferai abstraction, autant qu'il est possible, des sujets sur lesquels les lecteurs de la communauté en question sont en désaccord, afin de faire ressortir leurs points d'accord fondamentaux. Je ferai également abstraction, autant qu'il est possible, des différences entre les doctrines qui sont attribuées à Wittgenstein à chacune de ces trois étapes de son évolution, afin de faire ressortir la continuité fondamentale dans sa philosophie telle qu'elle émerge des lectures orthodoxes de son œuvre.

Dans la seconde partie, j'indiquerai pourquoi il y a quelque raison de penser que les présupposés philosophiques qu'on attribue communément à Wittgenstein sont déjà mis en accusation dans le *Tractatus*, et pourquoi il y a également quelque raison de penser que cette accusation est toujours en vigueur dans les *Recherches philosophiques* et dans *De la certitude*. J'espère offrir, chemin faisant, une brève présentation synoptique d'une image alternative de sa philosophie qui montre où l'on pourrait estimer voir sa continuité – une image qui la situe à l'opposé de l'endroit où la plupart des commentateurs de son

œuvre nous ont appris à regarder. (Si l'espace le permettait, j'irais plus loin et j'indiquerais en outre où se situent, selon cette image alternative, les discontinuités réelles dans sa philosophie, et pourquoi celles-ci ne peuvent être identifiées qu'une fois que notre regard s'est accommodé à cette vision alternative de la continuité de sa philosophie.)

Un passage de Gordon Baker et Peter Hacker suffira à donner une brève indication du genre de traitement de la continuité dans la philosophie de Wittgenstein auquel je voudrais m'opposer<sup>11</sup>. Il présente un récit assez orthodoxe de la manière dont l'invocation des règles de la syntaxe logique dans le *Tractatus* cède le pas, chez le second Wittgenstein, à une invocation des règles de grammaire : « Dans le *Tractatus*, Wittgenstein avait vu que l'investigation philosophique ou conceptuelle se meut dans le domaine des règles. La philosophie ne s'occupe pas de ce qui est vrai et de ce qui est faux, mais bien plutôt de ce qui fait sens et de ce qui traverse les frontières du sens : cette idée a constitué un important élément de continuité. [...] Ce qu'il a appelé les "règles de la grammaire" [...] sont les descendants directs des "règles de la syntaxe logique" du *Tractatus*. À l'instar des règles de la syntaxe logique, les règles de la grammaire déterminent les frontières du sens. Elles distinguent le sens du non-sens. [...] La grammaire, au sens où Wittgenstein entendait le mot, est le livre de comptes du langage. Ses règles déterminent les limites du sens et, en les scrutant soigneusement, le philosophe peut déterminer où et quand il a tiré un chèque en blanc sur la Raison, violé les règles de l'usage d'une expression, et, par là même, de manière subtile et difficile à repérer, franchi les frontières du sens.<sup>12</sup> »

Je suis d'accord avec Baker et Hacker<sup>13</sup> sur le fait que la nouvelle conception de la grammaire est l'héritière de la

11. Il convient de noter que Gordon Baker n'est plus en accord avec les conceptions exprimées dans ce passage de « Baker et Hacker ». En fait, il me dit que la lecture de Wittgenstein qui est aujourd'hui la sienne, si elle diffère dans le détail de celle qui est avancée ici, est en large accord avec les critiques que je fais de « Hacker et Baker » dans le présent essai.

12. Autrement dit, avec ce Baker et n'importe quel Hacker.

conception de la syntaxe logique. Je suis également d'accord avec leur suggestion concernant la région générale dans la pensée de Wittgenstein où il faudrait rechercher une continuité significative : à savoir, dans ses conceptions solidaires de la grammaire (ou de la logique) et du non-sens, et dans sa conception concomitante de la méthode philosophique. Mais je veux manifester mon désaccord avec la manière qu'ils ont de caractériser ces conceptions – par exemple, elle s'articule autour de l'aspiration à formuler des règles qui « déterminent les limites du sens » et qui donc « déterminent où et quand » le philosophe a « franchi les frontières du sens », frontières que le philosophe franchit quand il « viole les règles de l'usage d'une expression ». On trouve des caractérisations de ce genre dans la plupart des commentaires sur l'œuvre de Wittgenstein, du premier comme du second. Mais la question est de savoir dans quelle mesure elles sont fidèles à la conception qu'il avait lui-même de ce qu'il essayait d'accomplir en philosophie.

#### I. LE PSEUDO-TRACTARISME

**J**E COMMENCERAI par donner un bref aperçu de la lecture orthodoxe du *Tractatus*. Elle s'articule autour d'une certaine manière de comprendre la distinction entre ce qui peut être dit dans le langage et ce qui peut être seulement montré. La « forme logique », qu'une proposition a en commun avec le morceau de réalité qu'elle dépeint, ne peut pas être elle-même prise pour objet de dépeintion ; mais elle est montrée dans la proposition qui la possède. Selon l'interprétation orthodoxe, la « forme logique » est conçue comme un *quelque chose*, un quelque chose qui entretient une certaine sorte de relation avec une proposition. Si bien que tout se passe comme s'il y avait des faits au sujet de ce que les propositions dépeignent : que telle proposition a telle forme logique, c'est un fait. D'en avoir tant dit, la plupart des adeptes de la lecture orthodoxe vont, dès ce moment initial de leur présentation, se mettre à faire machine arrière à folle allure. Ils diront : eh bien, en réalité, que cette proposition a cette forme logique, ce n'est pas un fait, c'est plutôt un « fait ». Certains d'entre eux pensent qu'il est salutaire d'appeler ce dont il est question ici un

« fait », en mettant le mot « fait » entre guillemets pour marquer la différence entre de tels « faits » et les faits familiers ordinaires. Les faits, c'est ce dont on peut parler, ce qui peut être dépeint par des propositions pourvues de signification. Ce n'est pas de cette sorte de fait qu'il s'agit ici, mais au contraire quelque chose de bien plus profond. Quelque chose ? Eh bien, pas quelque chose. C'est quelque chose de bien plus profond qu'un fait ou une chose. C'est comme un fait, en ceci que nous pouvons, dans la pensée que nous en formons, être dans le vrai ou dans le faux ; mais cela se tient à un niveau trop profond – plus profond que n'importe quel fait ordinaire – pour être un simple fait. Appelons ces choses, sur lesquelles notre pensée veut être dans le vrai quand elle cherche à saisir la structure de ce domaine plus profond, des *quasi-faits*. Notre langage ne peut dépeindre des quasi-faits, nous dit-on, parce que les quasi-faits portent sur ce que le langage lui-même peut, ou ne peut pas, dépeindre. L'impossibilité pour notre langage de dépeindre ces quasi-faits apparaît alors comme une limitation qui s'exerce sur notre langage. On pourrait la tenir pour purement contingente – pour une limitation qu'on pourrait dépasser en s'élevant, disons, au niveau d'un métalangage, comme l'a suggéré Russell dans son introduction au *Tractatus*. D'après la lecture orthodoxe, la réponse du *Tractatus* à cette suggestion de Russell est d'insister sur l'idée que la limitation en question est une limitation nécessaire – sur l'idée que, en tentant de former des propositions sur la « forme logique », nous tentons d'énoncer les présupposés essentiels de tout langage pourvu de signification, quel qu'il soit. Traiter cela comme un fait qui pourrait être représenté dans un autre langage, c'est supposer qu'il pourrait y avoir un langage qui soit conciliable avec la possibilité que ce prétendu fait ne soit pas réalisé ; et un tel langage serait un « langage illogique ». L'objet même du *Tractatus* est, d'après la lecture orthodoxe, d'essayer de démontrer qu'un tel langage est quelque chose qui ne peut exister. Et ce n'est pas simplement quelque chose qui ne peut exister pour une raison contingente. Le caractère non contingent de cette impossibilité nous est rendu manifeste quand nous prenons conscience que, si nous essayons de parler de ce dont nous imaginons que nous pourrions être en mesure de parler dans un tel langage (un langage

dans lequel il soit possible de parler de quasi-faits), nous finissons par dire des non-sens. Nous nous rendons compte que toute tentative pour mettre en mots ce que nous voudrions dire, en tentant de parler des présupposés essentiels de tout langage pourvu de signification, doit nécessairement transgresser les conditions de possibilité de tout discours pourvu de signification.

Si on lit le *Tractatus* ainsi, comme on le fait couramment, il semble alors exposé à une objection dévastatrice : la démarche du livre pris comme un tout, pour autant qu'il s'autorise à parler de la manière dont la forme logique est « montrée », présuppose la possibilité de l'espèce même de langage dont il cherche à démontrer l'impossibilité. À vrai dire, une telle objection est difficile à prévenir sitôt qu'on se concentre sur la difficulté posée par la question suivante : la « pensée » qu'« un langage illogique est impossible » est-elle elle-même une pensée ou non ? Est-ce quelque chose de pensable ? D'après la lecture orthodoxe du *Tractatus*, non seulement Wittgenstein boit à cette coupe amère, mais il ne parvient à en supporter l'amertume qu'en la vidant jusqu'à la lie. Selon la ligne d'interprétation qui a le plus de notoriété, la solution de Wittgenstein à ce problème consiste à le reléguer dans le domaine de l'indicible. Ainsi le livre est-il lu comme une tentative pour faire signe vers ce qu'il ne peut pas dire : qu'il y a un domaine de quasi-vérités simili-factuelles ineffables, comme la quasi-vérité simili-factuelle que le langage et le monde ont en commun une forme logique. Selon cette conception, les propositions du *Tractatus*, quoiqu'elles soient « à strictement parler » du non-sens, servent un dessein utile en dirigeant notre attention sur les traits ineffables de la réalité et du langage qui sont sous-jacents à tout discours pourvu de signification. De cette façon, elles nous permettent de « voir le monde correctement ».

La difficulté, qui touche à ce que nous pensons et disons, est ainsi transformée en une difficulté touchant à la question de savoir si certains contenus ineffables peuvent être « montrés » et « appréhendés ». D'ordinaire, on donne l'impression que cette difficulté a été surmontée en introduisant tel ou tel procédé permettant l'équivoque. Nous avons déjà rencontré un procédé de ce genre : on met des expressions entre guille-

mets (« fait », « vérité », « saisie »), de façon à pouvoir déployer un concept tout en niant simultanément qu'on le déploie, et sans jamais être tenu de dire clairement quel est le concept qu'on déploie de ce fait, sinon celui qui figure entre guillemets. Un autre procédé fréquent est la locution commode : « à strictement parler ». Si les propositions d'élucidation du *Tractatus* sont du non-sens, comment se fait-il alors que nous les comprenions ? Eh bien, elles sont, à strictement parler, du non-sens (puisque, après tout, le *Tractatus* dit qu'elles sont du non-sens) ; mais elles ne sont pas du pur non-sens ; elles sont une forme de non-sens profond par le truchement duquel un aperçu [*insight*] d'un genre bien spécial peut être transmis. Est-ce une pensée qu'une telle proposition transmet ? Eh bien, ce n'est pas, à strictement parler, une pensée. (Le *Tractatus*, après tout, dit que « la pensée est la proposition pourvue de sens » [T 4].) Mais cela ressemble à une pensée en ce sens qu'une personne peut la communiquer à une autre et que nous pouvons saisir ce que l'on veut dire ainsi. En quel sens « saisissons-nous » ce que l'on « veut dire » ? Sommes-nous à même de comprendre ce qu'une telle proposition essaie de dire (quand bien elle échoue à le dire) ? Eh bien, à strictement parler, nous ne la comprenons pas. (Le *Tractatus*, après tout, dit que comprendre une proposition c'est « savoir ce qui est le cas si elle est vraie » [T 4.024].) Mais cela ressemble beaucoup à comprendre une proposition, à ceci près que, dans ce cas, il n'y a rien qui soit le cas et qui soit à comprendre. Le *Tractatus* lui-même distingue-t-il entre le pur non-sens (qui n'a pas de signification) et le non-sens profond (dont nous pouvons saisir la signification visée) ? Eh bien, peut-être pas aussi explicitement. Mais la distinction est requise, nous disent les commentateurs, afin de trouver un sens à ce que le *Tractatus* voudrait effectivement dire, si seulement il le pouvait. Le *Tractatus* distingue-t-il lui-même entre de simples pensées (qui forment le contenu de propositions douées de sens) et des « pensées » profondes (qui outrepassent les limites du langage) ? Eh bien, pas aussi explicitement. Mais la distinction est requise, nous dit-on, afin de trouver un sens à ce que le *Tractatus* voudrait effectivement dire, si seulement il le pouvait. Et ainsi de suite. Et on en arrive ainsi à ce que l'œuvre de Wittgenstein donne l'impression qu'elle a désespérément

besoin du secours de ses commentateurs, rien que pour paraître capable de tenir debout toute seule.

Les lectures du *Tractatus* qui tergiversent de cette façon – tant dans leur traitement des problèmes philosophiques eux-mêmes que dans le degré jusqu'auquel elles sont prêtes à créditer le *Tractatus* d'avoir pensé son propre traitement de ces problèmes jusqu'au bout –, je les appellerai désormais *lectures irrésolues* du *Tractatus*<sup>iv</sup>. Comme je l'ai dit ci-dessus, mon propos n'est pas, dans cet essai, d'argumenter en faveur de ces lectures, ni contre elles. Mon propos est ici simplement de mettre en lumière comment certains choix d'interprétation concernant l'œuvre du second Wittgenstein sont dans le droit fil de ces lectures. Mais puisque je ne pense pas que ces lectures irrésolues rendent justice à l'œuvre du premier Wittgenstein, je me permettrai de dire que les lectures parallèles de l'œuvre du second Wittgenstein lui attribuent des doctrines *pseudo-tractariennes*.

## II. LES LECTURES IRRÉSOLUES DE L'« ARGUMENT DU LANGAGE PRIVÉ »

SELON LA LECTURE orthodoxe de ce qu'on nomme l'« argument du langage privé », le but de Wittgenstein est de montrer (1) que la possibilité de l'usage du langage repose sur certaines conditions, (2) qu'un langage privé ne satisfait pas à ces conditions, et par conséquent (3) qu'un tel langage est impossible. Certes, s'il y a un argument de cette forme à trouver dans le texte, il est enterré sous tout un amas d'interruptions et de digressions. Mais le nombre de commentaires qu'on a consacrés à le déterrer atteste, à lui seul, à quel point c'est devenu un article de foi presque universel, parmi les spécialistes de Wittgenstein, qu'il existe bien, quelque part dans le texte, un argument de cette forme en attente d'exhumation. Quant aux détails de ce prétendu argument, il y a de nombreuses divergences d'interprétation : ce sont des désaccords sur la nature des conditions en question, sur les raisons pour

iv. C'est Thomas Ricketts, je crois, qui le premier a forgé ce terme – ainsi que son complément, *lectures résolues* – dans le cadre des débats contemporains sur la manière dont on doit lire le *Tractatus*.

lesquelles un langage privé échoue à satisfaire ces conditions, et, partant, sur les raisons pour lesquelles un tel langage est impossible. Mais la plupart de ces divergences d'interprétation n'entrent pas en ligne de compte pour ce qui est ici mon propos. Ce que je veux faire ressortir, c'est ce que presque toutes ces interprétations ont en commun. Toutes partent du principe que Wittgenstein essaie de nous montrer qu'il y a quelque chose qui ne peut exister : un langage privé ; et que la raison pour laquelle il ne peut exister s'appuie sur une conception des conditions nécessaires de la possibilité de tout langage et de ce que ce serait que de les transgresser.

Les « préconditions essentielles de notre langage » dont il s'agit désormais (maintenant que nous nous tournons vers l'œuvre du *second* Wittgenstein) prennent le nom de vérités grammaticales. Les propositions grammaticales sont censées être des propositions qui disent quelque chose de vrai ; et les façons courantes d'esquiver ou d'affronter la question de savoir quelle sorte de vérité est la leur nous rappellent inmanquablement les façons courantes de comprendre ou d'esquiver la question : quand une proposition particulière a telle forme logique, et non telle autre, à quelle sorte de quasi-fait pseudo-tractarien a-t-on affaire ? Ainsi de nouveau, mais cette fois dans l'interprétation de la seconde philosophie de Wittgenstein, un malaise surgit quant à la manière dont nous devrions concevoir la nature du *quelque chose* qu'une certaine sorte de proposition, qui n'est pas une proposition factuelle ordinaire, affirme être le cas. Et ici, comme tout à l'heure, il y a beaucoup d'oscillations dans les commentaires au moment d'affronter cette question centrale. Mais, puisque nous savons au moins désormais que nous n'avons plus affaire au Wittgenstein du *Tractatus*, de nouveaux scrupules sur ce qu'il nous est permis de dire à ce propos entrent en lice. (On prend souvent à tort la déférence envers ces scrupules pour un progrès philosophique.) Et de nouveau, dès cette étape, de nombreux partisans de la lecture orthodoxe du second Wittgenstein font machine arrière ; sauf que la plupart d'entre eux, désormais, pensent devoir faire machine arrière dans une direction différente (ou qui, du moins, a l'air de l'être). Il n'est plus question pour eux de se replier de l'assertion de vérités philosophiques à la monstration pseudo-tractarienne de ces vérités.

Cependant, en saisissant qu'il ne peut exister de langage privé, ils veulent encore qu'il y ait quelque chose à saisir. Il s'agit ici, nous dit-on, de « vérités grammaticales » et non de « vérités empiriques » ; mais, nous rassure-t-on aussitôt, de telles « vérités » sont bien moins métaphysiques que les vérités pseudo-tractariennes qui avaient trait à la structure logique du langage et de la réalité. Selon la plupart des lectures, le quasi-fait que notre discours factuel ordinaire ne puisse pas mettre la main sur cette sorte de « vérités » apparaît alors, une nouvelle fois, comme une sorte de limitation qui s'exerce sur notre langage.

Seulement, désormais, on la tient parfois pour une limitation purement contingente : une limitation qu'on pourrait surmonter en passant à un langage différent. Selon ces lecteurs du second Wittgenstein (qui n'ont pas d'équivalents parmi les spécialistes du *Tractatus*), un changement fondamental dans la structure grammaticale de notre langage ou dans notre forme de vie pourrait, en effet, nous fournir les ressources linguistiques (conceptuelles) susceptibles de s'adapter aux sortes de faits que la grammaire présente de notre langage nous interdit de pouvoir admettre. (Ces lecteurs du second Wittgenstein, comme Russell dans son introduction au *Tractatus*, prennent les nécessités logiques et grammaticales contre lesquelles bute Wittgenstein dans son activité philosophique pour des nécessités que nous sommes en mesure de transcender, simplement en enrichissant nos ressources linguistiques, ou en en changeant ; et ils considèrent par conséquent – même s'ils peuvent avoir quelque réticence à le reconnaître – que le second Wittgenstein, en cédant à Russell sur ce point fondamental, a accompli un progrès par rapport au premier, même s'il est en désaccord avec Russell sur les détails concernant le genre d'enrichissement linguistique qui est requis.)

Selon d'autres lecteurs du second Wittgenstein, la réponse correcte à cette variante anthropologiste de la suggestion de Russell (selon laquelle la solution aux problèmes qui préoccupent Wittgenstein consiste simplement à recourir à la perspective avantageuse qu'un autre langage offre sur le nôtre) est d'insister sur le fait que les « vérités » dévoilées par l'investigation grammaticale sont bien des vérités nécessaires : d'insister sur le fait que, par exemple, en tentant de former des « vérités »

sur le caractère public de l'usage du langage, nous tentons d'énoncer les présuppositions de tout langage pourvu de signification. Si les « vérités » dévoilées par les investigations grammaticales étaient de simples vérités sur nous (et sur la manière dont nous ne pouvons pas nous empêcher de penser), ou sur notre langage (et sur la manière dont il nous force à découper le monde), ou sur notre culture (et sur les formes de pensée dans lesquelles elle nous piège), alors la conception de Wittgenstein retomberait dans une forme ou une autre de psychologisme, de relativisme sociologique, ou d'idéalisme linguistique ; et c'est là précisément, comme y insistent ces autres lecteurs du second Wittgenstein, ce que Wittgenstein cherchait le plus à éviter. Traiter ce que les remarques grammaticales mettent en lumière – par exemple, le caractère public du langage – comme un simple *fait* relatif à *notre* langage, à la manière de la première catégorie de lecteurs, c'est supposer qu'il pourrait y avoir un langage susceptible de s'adapter à la possibilité que ce fait ne soit *pas* réalisé. Mais la notion même d'un tel langage n'a pas de sens. Penser qu'il pourrait exister un tel langage, c'est aller à contresens de ce que révèlent les investigations grammaticales sur des questions comme le fonctionnement des définitions ostensives, le rôle de l'apprentissage dans l'acquisition du langage, etc.

Ainsi, tout l'enjeu de l'argument du langage privé est, selon cette variante de la lecture orthodoxe, d'essayer de montrer qu'un tel langage – un langage privé – est quelque chose qui ne peut exister, précisément parce que cela irait contre ce qui, selon l'enseignement des *Recherches philosophiques*, doit être le cas pour qu'un quelconque langage soit simplement possible. Ainsi, la cible désormais n'est plus l'idée d'un langage illogique, mais celle d'un langage privé ; cependant, la forme générale de la conclusion est la même : un langage privé est quelque chose qui ne peut exister, et pour une raison qui n'est pas seulement contingente. Le caractère non contingent de cette impossibilité (et d'autres impossibilités analogues) nous est rendu manifeste quand nous prenons conscience que, lorsque nous essayons de parler de ce dont nous imaginons l'éventualité, lorsque nous imaginons qu'il pourrait y avoir un langage privé, nous finissons par dire des non-sens ; et nous en

arrivons là parce que nous finissons par violer les conditions de possibilité du discours pourvu de signification.

Si on lit l'argument du langage privé en lui prêtant une telle démarche, il semble tomber, lui aussi, sous le coup d'une version de l'objection dévastatrice à laquelle – cela a été prétendu précédemment – le *Tractatus* serait vulnérable : l'argument cherche à montrer que l'idée même d'un langage privé est intrinsèquement dénuée de sens, et ne saurait donc être un objet de discours ; mais, pour autant qu'on parle d'un « langage privé » dans le but d'argumenter contre la possibilité d'un tel langage, l'argument semble présupposer la possibilité d'un langage dans lequel il soit possible de parler d'un langage privé et de former des pensées à son sujet – des pensées comme : « Un langage privé est impossible. » La « pensée » qu'« un langage privé est impossible » est-elle une pensée ou non ? Est-ce quelque chose de pensable ? La structure même d'un tel argument – qui entend démontrer que l'idée même d'un langage privé est une idée qui ne peut faire sens – semble présupposer l'intelligibilité de ce dont il cherche à montrer l'intelligibilité.

À ce stade, il y a une manière de contourner le problème : rétracter l'affirmation que ce qu'articulent les remarques grammaticales a quoi que ce soit à voir avec les possibilités de sens (par opposition au fait de dire le vrai plutôt que le faux) ; et donc rétracter l'affirmation que le but est de montrer au philosophe que, quand il caresse l'idée d'un langage privé, il sombre dans le non-sens. On pourrait rétracter cette affirmation jusqu'au bout et affirmer à la place que l'impossibilité de tout langage privé est simplement une vérité empirique. (« Non-sens » serait alors pris simplement pour une manière un peu piquante de dire « faux à coup sûr ».) Une stratégie moins drastique et plus répandue consiste à ne rétracter qu'à moitié ce qui semble être ici la propre pensée de Wittgenstein, et à essayer d'apprivoiser son argument en le transformant : il aurait pour but de montrer que l'idée d'un langage privé enveloppe quelque chose comme une contradiction dans les termes. (« Non-sens » est alors pris simplement pour une manière un peu piquante de dire « logiquement ou conceptuellement contradictoire ».)

Ces deux manières d'apprivoiser les préoccupations philosophiques de Wittgenstein commencent, l'une comme l'autre, par s'affranchir de son texte. Il y a des commentateurs qui sont avertis de cela : ils déclareront simplement, à ce stade, qu'une bonne partie de ce que dit Wittgenstein – sur la grammaire, sur la nature de sa méthode en philosophie, sur sa volonté d'éviter les thèses, et sur le fait que son but est de conduire son interlocuteur d'un non-sens latent à un non-sens patent, et ainsi de suite – est tout à fait malheureux, et qu'on ferait mieux de le négliger si l'on veut extraire de ses écrits les pans philosophiquement utiles. Je n'aurai rien à dire à ces commentateurs dans cet essai, si ce n'est suggérer qu'il y a quelque chose à gagner à rester ouvert à la possibilité que Wittgenstein ait su ce qu'il faisait, même si ce n'est pas ce qu'on veut soi-même faire en philosophie. Cela ne veut pas dire qu'il y ait quoi que ce soit de mal à lire un philosophe simplement pour voir quelles idées utiles on peut trouver chez lui, sans s'inquiéter de savoir s'il aurait approuvé l'usage que l'on fait soi-même de ses idées en les prolongeant. (Tout philosophe digne de ce nom aborde souvent dans cet esprit l'œuvre des autres philosophes. Et Wittgenstein lui-même en a fréquemment usé ainsi.)

Mais tout en maintenant la valeur d'une telle approche, on peut sans inconséquence estimer qu'il vaut la peine, en d'autres occasions – dans le cas notamment où la démarche et la sensibilité de ce même philosophe nous sont profondément étrangères –, d'aborder son œuvre dans un esprit tout à fait différent : en cherchant à comprendre comment il a bien pu penser que la masse de ce qu'il a écrit s'enchaînait en un tout cohérent. Car ce n'est qu'en lisant pareil philosophe de cette manière qu'on a quelque chance de découvrir la possibilité de conceptions de la philosophie radicalement différentes de la nôtre. La possibilité d'une telle rencontre dépend de notre ouverture d'esprit à l'idée que pourraient exister, quant à la nature de la difficulté et à la possibilité de progrès en philosophie, des styles de compréhension profondément étrangers à la nôtre, mais qui méritent qu'on prenne le temps nécessaire pour les découvrir. Laisser de côté, quand on lit Wittgenstein, tout ce qui concerne sa compréhension de la nature singulière



de la difficulté de la philosophie, ainsi que le lien entre la spécificité de cette difficulté et la question de ce que c'est que faire sens (et de ce que c'est qu'échouer à faire sens), c'est se priver soi-même de la possibilité d'une telle rencontre.

Dans leur majorité, les commentateurs de Wittgenstein continuent de s'évertuer à prendre au sérieux l'idée que, dans les paragraphes des *Recherches* sur le langage privé par exemple, son but est de montrer à son interlocuteur qu'il sombre d'une manière ou d'une autre dans le non-sens. Dans la mesure où ils cherchent à lire ces paragraphes comme un argument qui se déploie jusqu'à la conclusion que ce que l'interlocuteur veut dire est un non-sens, ces commentateurs sont confrontés au problème déjà indiqué plus haut : la structure même d'un tel argument – qui entend démontrer que l'idée même d'un langage privé est une idée qui ne peut faire sens – semble présupposer l'intelligibilité de ce dont il cherche à montrer l'inintelligibilité.

Certains commentateurs essaient, plus ou moins explicitement, de contourner ce problème en explorant la suggestion suivante : peut-être ce qui se présente ici comme un argument est-il une échelle à laquelle nous sommes supposés monter avant de la rejeter. Il y a des manières plus ou moins résolues d'interpréter une telle suggestion. Être un partisan d'une version ou d'une autre de (ce que j'appelle ici) la lecture orthodoxe du second Wittgenstein consiste à opter pour une interprétation irrésolue de cette suggestion. En pratique, cela implique souvent de renoncer à ce qui, aux yeux de nombreux défenseurs de la lecture orthodoxe de l'œuvre du second Wittgenstein, passait pour un jalon fondamental dans l'évolution de sa pensée. Pour formuler la chose d'une manière relativement non polémique : au bout du compte, le second Wittgenstein n'a pas abandonné la distinction entre dire et montrer ! Pour la formuler d'une manière plus polémique : le second Wittgenstein essayait encore de le siffler ! Quelle que soit la formulation pour laquelle on opte, la stratégie de Wittgenstein, dans cette variante de la lecture orthodoxe de l'argument du langage privé, n'est pas de nous fournir un argument concluant à l'impossibilité d'un langage privé – car il n'y a pas de sens à parler d'un langage privé, et

l'affirmation selon laquelle ce qu'un non-sens asserte est impossible n'est elle-même qu'un non-sens de plus.

Donc, selon la lecture que j'examine maintenant, il faut plutôt voir la stratégie de Wittgenstein dans l'argument du langage privé comme une tentative pour nous montrer quelque chose qui ne peut être asserté dans une proposition factuelle, ni dans aucune autre espèce de proposition, pas même une proposition grammaticale. Certes, si nous essayons de mettre en mots la chose qu'il veut nous montrer, elle finira par ressembler à quelque chose comme la remarque suivante : « Un langage privé est impossible. » Mais, d'après cette lecture pseudo-tractarienne qui ne se laisse pas décontenancer, ce que cette remarque cherche à transmettre est une espèce d'aperçu qui ne saurait être véritablement transmis par une proposition assertorique ordinaire. Cependant, c'est quelque chose qui peut être montré – et que nous pouvons parvenir à saisir – en suivant Wittgenstein dans son travail d'investigation. Par conséquent, une proposition grammaticale ne réussit pas à dire une sorte de chose que de simples propositions factuelles ne peuvent pas dire, car ce qu'elle semble dire ne peut tout simplement pas être asserté. Ce qu'elle fait en revanche, c'est simplement résumer, dans une formule commode et abrégée, ce qui est montré dans une investigation grammaticale – et que seul peut saisir celui qui a mené cet exercice jusqu'au bout et réussi à suivre ce qui est montré.

Les défenseurs de la lecture orthodoxe de l'« argument du langage privé » sont par conséquent acculés à un dilemme. Ou bien ils se livrent eux-mêmes sans défense à une version de l'objection dévastatrice ; ou bien ils l'esquivent par le recours à ce qui constitue pour l'essentiel un stratagème pseudo-tractarien. (Ou bien encore, de façon plus typique, ils hésitent entre ces deux options sans jamais remarquer leur propre hésitation.)

Le défenseur typique de la dernière des variantes de la lecture orthodoxe du second Wittgenstein que je viens d'évoquer – celui qui trouve un usage à l'idée que Wittgenstein maintient dans sa seconde philosophie la distinction entre dire et montrer – se rebiffe immédiatement, si j'en crois mon expérience, dès qu'on lui suggère que sa « solution » au problème

de l'objection dévastatrice consiste à reléguer le problème dans le domaine de l'indicible. Bien qu'un tel lecteur voie les paragraphes sur le langage privé comme une tentative pour révéler quelque chose qui ne peut tout simplement pas être asserté, il ne voudra pas, à la différence du lecteur correspondant du *Tractatus*, faire endosser au second Wittgenstein la doctrine selon laquelle il existerait un domaine de quasi-vérités simili-factuelles ineffables, appelées vérités grammaticales. Pourtant, ce même lecteur, malgré son aversion pour les thèses ineffabilistes, tient à dire que le corps des quasi-vérités que Wittgenstein a exposées dans ses remarques grammaticales possède les traits suivants : elles ne peuvent être exprimées dans le langage factuel et ne peuvent qu'être montrées au travers d'une investigation grammaticale. En outre, ce que ces remarques grammaticales nous permettent de saisir, un tel lecteur ne voudra généralement pas l'appeler des faits, ni même des « faits ». Par conséquent, selon cette lecture du second Wittgenstein, les propositions grammaticales des *Recherches philosophiques* sont au moins tacitement tenues pour dotées de la totalité des caractéristiques pseudo-tractariennes suivantes : elles cherchent à exprimer des vérités qui ne sont pas des vérités familières ; par conséquent, ce ne sont donc pas des faits qu'elles nous font voir ; il est « à strictement parler » impossible d'asserter ces « vérités » ; les propositions qui tentent de les énoncer servent cependant un dessein utile, qu'elles accomplissent en dirigeant notre attention sur des traits du langage et/ou de la réalité qui sont sous-jacents à la possibilité d'un discours pourvu de signification ; et, de cette manière, elles nous permettent de voir les choses correctement.

Ces lecteurs du second Wittgenstein feront de leur mieux pour décrire leur propre lecture de Wittgenstein d'une manière qui masque à quel point elle est pseudo-tractarienne. Ils ne veulent pas que leur lecture du second Wittgenstein ressemble trop à leur lecture du *Tractatus*. Certains de ces lecteurs admettront l'existence d'un certain degré de parallélisme. Ils accorderont peut-être que, pour le second Wittgenstein tout autant que pour le premier, la philosophie ne consiste pas dans un corps de doctrines mais dans une activité, et que le dessein de la philosophie n'est pas de parvenir à un ensemble de propositions philosophiques mais à une certaine manière

de voir le langage et/ou le monde. Mais ils feront de leur mieux pour mettre l'accent sur les traits de la pratique philosophique du second Wittgenstein qui font ressortir les différences entre lui (tel qu'ils le lisent) et le premier (tels qu'ils le lisent). Ils mettront l'accent sur le rôle des exemples et sur l'attention à l'usage du langage dans l'œuvre du second Wittgenstein. Ils souligneront l'insistance qui y est mise sur l'existence d'une multiplicité de grammaires et l'importance du rôle qu'y joue l'attention à la bigarrure des espèces de jeux de langage. Ils souligneront que les jeux de langage sont des exemples d'un usage du langage entrelacé avec l'activité humaine et que tout dépend désormais d'une appréciation exacte du degré jusqu'auquel chacun de ces exemples est dépendant du contexte. Et ainsi de suite. Dans les descriptions qu'ils donnent de ce que montre le second Wittgenstein, et de la manière dont il le montre, ils tenteront de s'appuyer sur toutes ces différences, de telle façon que cela ne ressemble en rien à leur description de l'activité au moyen de laquelle le *Tractatus* nous permet de saisir ce qui est montré sans pouvoir être dit.

Mais le degré exact auquel une lecture du second Wittgenstein est pseudo-tractarienne ne doit pas être jugé à l'aune du vocabulaire dans lequel elle est formulée. Vous pouvez bien remplacer « syntaxe logique » par « grammaire », « langage » par « jeux de langage », « application » par « usage », « élucidation » par « investigation », etc., et n'en finir pas moins par attribuer au second Wittgenstein une doctrine qui reste embourbée dans une problématique pour l'essentiel pseudo-tractarienne.

### III. LECTURES PSEUDO-TRACTARIENNES DE *DE LA CERTITUDE*

LES LECTURES orthodoxes de l'argument de la toute dernière œuvre de Wittgenstein, *De la certitude*, tendent à être tout aussi pseudo-tractariennes. L'argument s'articule à nouveau ici autour d'une distinction entre deux sortes de propositions – cette fois entre les propositions qui se trouvent à l'intérieur du cadre de nos pratiques de production et d'acceptation de prétentions à la connaissance et les propositions qui cherchent à

articuler les traits constitutifs de ce cadre. Ainsi, ce que révèle, d'après la lecture orthodoxe de la dernière œuvre de Wittgenstein, les réflexions sceptiques ou les réponses au scepticisme dans le style de Moore, c'est qu'il y a deux types de propositions (ou de jugements) : celles qui font partie du cadre et celles qui n'en font pas partie. Appelons les premières « propositions-cadre » [*framework propositions*]. (Elles sont également parfois appelées « propositions du type Moore » ou « propositions gonds » [*hinge propositions*].) Si on laisse de côté différences terminologiques et nuances doctrinales, s'accumulent, à propos de cette catégorie privilégiée de propositions (selon la lecture orthodoxe de ce qu'elles sont censées être), les mêmes difficultés fondamentales que nous avons vu affecter, d'une part les propositions tractariennes sur la forme logique, d'autre part les propositions grammaticales dans le style des *Recherches* (selon les lectures orthodoxes de ce qu'elles sont, les unes comme les autres, censées être). Dans chacun de ces trois cas, nous avons besoin d'une distinction qui nous permette d'articuler une différence entre deux sortes de propositions : celles qui disent ce qui peut tout simplement être dit sans qu'on ait rien à ajouter, et celles qui articulent une limite fixant la frontière entre sens et non-sens, mais qui ne peuvent réussir une telle opération sans engendrer toutes sortes de considérations supplémentaires<sup>v</sup>. Selon la lecture orthodoxe, les propositions-cadre ne sont pas, dans les contextes ordinaires, soumises à confirmation ou à infirmation. Elles constituent plutôt les points fixes qui servent de pivots à toute enquête – elles constituent le cadre qui rend possible toute enquête – et, en tant que telles (aussi longtemps qu'elles jouent ce rôle qui leur est assigné de constituer le cadre), elles ne sauraient elles-mêmes être mises en question. Si elle était énoncée dans une circonstance proprement inappropriée, aucune des propositions suivantes, nous disent les défenseurs de cette lecture, ne constituerait un exemple de

v. Pour faire ressortir le parallèle avec les lectures orthodoxes du premier Wittgenstein, nous pourrions reformuler la distinction qui est ici recherchée, en l'occurrence par les lecteurs de la dernière œuvre de Wittgenstein, en la formulant comme une distinction entre ce qui peut être dit à l'intérieur du cadre de notre pratique linguistique, et ce qui peut seulement être montré à travers l'emploi des propositions-cadre.

proposition-cadre : « Le monde existait longtemps avant ma naissance », « Les choses ne se mettent pas à tout instant à exister puis à cesser d'exister », « Tout le monde a des parents », « Mon nom est James Conant », « Ceci est ma main », « Je suis un être humain », « Je présente en ce moment un exposé en public », « Je suis ici ». Il y a des différences entre les défenseurs de la lecture orthodoxe quant au trait (ou aux traits) qui, dans certaines circonstances d'utilisation, distingue(nt) de telles propositions comme propositions-cadre. Parfois, le trait crucial semble être simplement que, dans une certaine circonstance d'utilisation, ce qui est dit est « une vérité de Lapalisse » ; parfois il semble que cela ait plus à voir avec l'autorité que possèdent la proposition ou l'énonciateur de la proposition ; parfois il semble que cela ait plus à voir avec la manière dont une telle proposition doit être tenue pour acquise afin que l'enquête puisse se dérouler. Selon la plupart des analyses, la question de savoir lequel de ces traits est pertinent est elle-même fonction du type particulier de proposition-cadre auquel on a affaire. De telles différences d'interprétation, j'insiste de nouveau, sont sans importance pour le projet qui est ici le mien.

Ce qui importe en revanche, c'est que la plupart des lectures de *De la certitude* tiennent les propositions-cadre pour des propositions qui disent quelque chose de vrai ; et, à nouveau, les manières orthodoxes d'éviter ou d'affronter la question de savoir quelle sorte de vérité est la leur ne peuvent que nous rappeler les manières habituelles de traiter ou d'éviter la question de savoir à quelle sorte de quasi-fait pseudo-tractarien on a affaire quand le langage a telle forme logique et non telle autre<sup>vi</sup>. Ici, une fois de plus, surgit un certain malaise

vi. Peut-être me faut-il clarifier un point : je n'entends pas, dans ce qui suit, contester la simple affirmation selon laquelle Wittgenstein pense, dans *De la certitude*, qu'il y a certaines propositions – il les appelle « propositions gonds » – dont on peut dire qu'elles sont vraies parce qu'elles sont reliées par des inférences à des propositions empiriques, bien qu'il n'y ait pas de sens à les considérer ni comme confirmables ni comme infirmables (pas plus que je ne voudrais contester l'affirmation qu'il pense, dans le *Tractatus*, qu'il y a certaines propositions – dont un sous-ensemble est constitué des propositions que Wittgenstein appelle les « propositions logiques » –

quant à la manière dont nous devrions concevoir la nature de *ce quelque chose* qu'une certaine sorte de proposition, qui n'est pas une proposition factuelle ordinaire, asserte être le cas. De nouveau, cela aura des résonances beaucoup trop traciariennes pour les oreilles de la plupart des commentateurs du second Wittgenstein, si on dit des choses du genre : il y a un état de choses qui entretient une relation de vérification avec une proposition-cadre ; ou : ce qui est asserté par une proposition-cadre est un « fait » en un sens ordinaire du terme. Aussi, dès cette phase initiale de la partie, presque tous les défenseurs de la lecture orthodoxe du dernier Wittgenstein font-ils également machine arrière ; à ceci près que, désormais, la plupart d'entre eux pensent qu'ils ont à faire marche arrière dans (ce qui semble du moins) une direction encore différente. Ils pensent qu'il reste toujours utile d'insister sur l'idée que les « vérités » qu'articulent les propositions-cadre ne sont pas des vérités empiriques. (Comment pourraient-elles en être si elles ne peuvent être ni confirmées ni infirmées?)

Seulement, dorénavant, ils pensent utile de marquer la différence entre de telles « vérités » et les vérités familières ordinaires en jouant la carte de l'*activité* – du faire plutôt que du dire, du savoir-comment plutôt que du savoir-que. Dans des circonstances ordinaires, si je dis « Je suis ici », je ne serai pas compris d'autrui ; et je ne serai pas compris parce que ce que je serai en train de *faire* avec mes mots ne sera pas clair. Jusque-là, assurément, cela semble juste. Mais la plupart des lecteurs du dernier Wittgenstein veulent poursuivre et suggérer quelque chose de plus : que la nature même de notre pratique rend impossible de dire des choses cette sorte – qu'elle en fait des non-sens. Mais qu'est-ce qui est du non-sens ici ? Est-ce la phrase – c'est-à-dire la forme verbale – qui est du

que l'on peut dire vraies parce qu'elles sont reliées par des inférences à des propositions qui assertent quelque chose à propos de la réalité, bien qu'il n'y ait pas de sens à les considérer ni comme confirmables ni comme infirmables). Ce à quoi je m'oppose, c'est aux tentatives pour étendre la catégorie des propositions gonds (propositions-cadre) de *De la certitude* jusqu'à y inclure ces formes verbales dont Wittgenstein cherche à dévoiler le non-sens et pour exploiter cette confusion de manière à fournir une théorie du genre de choses que peuvent « montrer » les emplois de ces formes verbales.

non-sens ? Comment cela peut-il se faire ? Je peux, après tout, trouver diverses circonstances où cela a tout son sens de préférer cette phrase. (Je presse le bouton accolé à votre nom et je prononce dans l'interphone les mots suivants : « Je suis ici. ») Si la phrase peut très bien avoir tout son sens, alors ce n'est pas la phrase à elle toute seule qui est du non-sens. Cela doit avoir trait aux circonstances de son utilisation. Mais la question demeure : quand la phrase est prononcée dans de telles circonstances, qu'est-ce qui est du non-sens ? Est-ce ce que je dis qui est du non-sens ?

Eh bien, si l'explication des raisons pour lesquelles c'est un non-sens de dire « Je suis ici » est censée être liée à la manière dont notre pratique de poser et d'évaluer des affirmations nous interdit de dire des choses qui sont de pures lapalissades, alors il doit y avoir quelque chose de dit qui soit tel qu'on puisse prétendre que *cela* est une lapalissade. Peut-être alors ce qui est dit a-t-il un sens, tandis que le fait de le dire n'en a pas. Peut-être est-ce l'*acte* de le dire dans certaines circonstances qui engendre le non-sens. Cela veut-il dire qu'on ne peut qualifier de « non-sens » qu'un acte de parole, mais en aucun cas le contenu de ce qu'on asserte grâce à lui ?

Devant de telles questions, commencent les tergiversations. Mais en dépit de toute ces tergiversations, ceci du moins reste à peu près clair : il est censé y avoir ici quelque chose que nous ne pouvons pas dire, quelque chose que nous sommes toutefois censés parvenir à saisir ; et c'est en le saisissant que nous finissons par prendre conscience de quelque chose qui touche à la structure de notre pratique linguistique – à la forme de notre cadre. On en vient donc à considérer de nouveau l'existence d'un type de « vérité » sur lequel notre discours factuel ordinaire n'a aucune prise comme une espèce de limitation qui s'exerce sur les ressources expressives de notre pratique linguistique. On pourrait tenir cette limitation pour purement contingente : on pourrait s'en affranchir en passant à une pratique linguistique différente. Et, de manière significative, lorsqu'on se tourne cette fois vers *De la certitude*, la proportion des lecteurs du second Wittgenstein qui privilégient cette lecture s'accroît considérablement. Un changement dans les pratiques quotidiennes au travers desquelles

nous affirmons et prétendons au vrai, nous disent ces lecteurs, pourrait assurément nous fournir des ressources linguistiques (conceptuelles) susceptibles de s'adapter à des types d'affirmations que la structure présente de notre pratique linguistique nous interdit de jamais pouvoir admettre comme candidates au vrai ou au faux.

Toutefois, selon d'autres lecteurs de *De la certitude*, la réponse correcte à cette reprise de la variante anthropologique de la suggestion de Russell est d'insister sur l'idée que les « vérités » dévoilées par les propositions-cadre ne sauraient être en aucun cas sujettes au doute; autoriser qu'il en soit autrement, ce serait concéder la vérité du scepticisme. (Le sceptique, après tout, ne nie pas que, tant que nous sommes pris dans nos pratiques quotidiennes, nous tenons certaines affirmations pour absolument indubitables. Il affirme seulement qu'on peut montrer, si peu naturel que cela puisse nous paraître, que ces affirmations apparemment indubitables, quand on les soumet à des contraintes appropriées, sont sujettes au doute sceptique.) Selon cette seconde catégorie de lecteurs, traiter l'indubitabilité des propositions-cadre comme un pur artefact de notre pratique – ainsi qu'entendent le faire les lecteurs du premier type –, c'est supposer qu'il pourrait y avoir une pratique linguistique qui s'adapterait à la possibilité que ces propositions ne soient pas réalisées tout en demeurant les propositions qu'elles sont. Cela requerrait une pratique qui nous permettrait de vouloir dire ce que nous voulons dire par elles, tout en les considérant pourtant, dans le même temps, comme pouvant être fausses. Mais une telle pratique serait incohérente. Penser qu'un telle pratique pourrait exister, c'est aller à l'encontre des intuitions fondamentales de Wittgenstein quant à la manière dont une enquête doit être conduite. Une telle pratique requerrait que nous fussions à même d'accepter et, dans le même temps, de refuser les techniques fondamentales de description, d'affirmation et de prétention à la vérité qui sont présumées par la pratique considérée comme un tout. Or, tout l'enjeu de la dernière œuvre de Wittgenstein est, selon cette variante de la lecture orthodoxe, d'essayer de montrer qu'une telle pratique – susceptible de s'adapter aux doutes sceptiques qui visent les pièces justificatives épistémiques de son propre cadre – est une chose qui ne

saurait exister. Et pas simplement pour quelque raison contingente : le caractère non contingent de cette impossibilité nous devient manifeste quand nous prenons conscience que, si nous essayons de convertir des traits de notre cadre d'enquête en sujets d'enquête, nous finissons par dire des non-sens; et cela parce que nous finissons par violer les conditions de possibilité du discours pourvu de signification. Pareils non-sens surgissent chaque fois que nous essayons ou de mettre en question ou de prétendre connaître la vérité d'une proposition-cadre.

L'argument du dernier livre de Wittgenstein, si on lui prête une telle démarche, semble tomber, lui aussi, sous le coup d'une version de cette objection dévastatrice à laquelle – cela a été prétendu précédemment – le *Tractatus* serait vulnérable. Si les questions du sceptique, et les assertions par lesquelles Moore lui réplique, sont des non-sens, alors il devrait en aller de même des propositions-cadre qui tentent d'articuler ces « vérités » – ou quasi-vérités – et de les exposer. Mais comment peut-on rendre la conclusion qu'elles sont dénuées de sens cohérente avec l'affirmation qu'elles sont au fondement de notre pratique linguistique et que, pour cette raison, elles ne sauraient être mises en doute à la manière du sceptique, ni assertées à la manière de Moore? Certains partisans de cette interprétation essaient de gagner un peu de latitude en disant que les propositions-cadre ne sont pas dénuées de sens : elles sont simplement impossibles à asserter. Mais on voit mal comment quelque chose qui ne peut jamais être asserté pourrait être pourvu de signification. Et, si ce que dit une proposition-cadre est dépourvu de signification, on ne voit guère comment elle pourrait en même temps faire partie d'un cadre. Comment ce qu'asserte un non-sens pourrait-il être au fondement de quoi que ce soit? La pensée exprimée par une proposition-cadre est-elle ou non une pensée? Est-elle quelque chose de pensable? De nouveau, la structure même de l'argument qu'on attribue ici à Wittgenstein semble pré-supposer l'intelligibilité de quelque chose qu'il a pour fonction, à l'étape suivante, de déclarer inintelligible.

Une fois de plus, il est tentant de penser que le stratagème suivant pourrait permettre de gagner une bouffée d'air

philosophique : ce qui apparaît comme un argument doit être ici reconnu, au final, comme une échelle à laquelle nous sommes supposés monter avant de la rejeter. Dans cette variante de la lecture orthodoxe de la dernière œuvre de Wittgenstein, la stratégie n'est pas de nous montrer que ce que nous assertons en énonçant une proposition-cadre est vrai : toute tentative pour asserter une telle proposition est du non-sens, et le non-sens n'a pas de conditions de vérité. Elle est de nous montrer, concernant la nature de notre pratique linguistique, quelque chose qui ne peut être asserté dans une proposition factuelle ni dans aucune autre espèce de proposition – pas même une proposition-cadre. Bien que ce que ces propositions cherchent à asserter ne puisse être asserté, c'est cependant quelque chose qui peut être montré – et que nous pouvons parvenir à saisir – à travers un examen de la nature de nos vies avec le langage. Une proposition-cadre, par conséquent, ne dit pas quelque chose qui ne peut pas être dit dans le langage factuel, car ce qu'elle semble dire ne peut tout simplement pas être asserté. Elle fait simplement signe vers quelque chose qui peut être montré par un examen, de type approprié, de ce que nous *faisons* effectivement avec le langage – quelque chose que seul peut saisir celui qui a mené cet exercice jusqu'au bout et réussi à suivre ce qui est montré.

Un défenseur de cette dernière sorte de lecture du dernier Wittgenstein se rebiffera, à son tour, si on lui suggère que sa « solution » au problème posé par l'objection dévastatrice consiste simplement à reléguer le problème dans le domaine de l'indicible. Il semble bien penser que les propositions-cadre pointent vers quelque chose qu'elles ne peuvent pas dire, mais il ne veut pas faire endosser au dernier Wittgenstein une conversion de dernière minute qui reconduirait à la doctrine pseudo-tractarienne selon laquelle il y a un domaine d'ineffables vérités-cadre simili-factuelles. En dépit de son aversion pour une telle doctrine, il insistera sur l'idée que, ce que les propositions-cadre échouent à énoncer, ce ne sont pas des faits, ni même des « faits ». En réalité, ce vers quoi elles pointent, ce ne sont pas même des candidats à l'assertion, et pourtant les tentatives faites pour les asserter servent malgré tout un dessein utile, car elles dirigent notre attention vers des traits de la pratique linguistique et/ou de la réalité qui sont

sous-jacents à notre pratique linguistique. De cette manière, elles nous permettent de voir les choses correctement.

Une fois de plus, ces lecteurs du dernier Wittgenstein feront de leur mieux pour décrire leur lecture d'une manière qui masque son caractère pseudo-tractarien. Ils souligneront que nous ne parlons plus de la structure logique du langage mais plutôt des présuppositions d'une pratique; que nous ne parlons pas de ce que nous pouvons dire dans le langage mais de ce que nous faisons avec le langage, etc. Mais, là encore, ne soyons pas dupes : le degré exact auquel une lecture du dernier Wittgenstein est pseudo-tractarienne ne doit pas être jugé à l'aune du vocabulaire dans lequel elle est formulée mais à l'aune de la structure des problèmes qu'elle rencontre, de la nature des réponses que ceux-ci engendrent, et des formes d'esquive et d'oscillation qui sont associées de manière caractéristique à ces réponses.

#### IV. LA PSEUDO-CONTINUITÉ DE LA PHILOSOPHIE DE WITTGENSTEIN

JUSQU'ICI, j'ai seulement cherché à montrer jusqu'où va le parallélisme qui s'établit entre les lectures orthodoxes du premier, du second et du dernier Wittgenstein. Je n'entends nullement nier par là que l'on puisse découvrir toutes sortes de différences entre ces conceptions parallèles ainsi attribuées à Wittgenstein à des étapes généralement considérées comme très différentes de son évolution. Néanmoins, il importe de bien voir que, si le récit orthodoxe de sa trajectoire intellectuelle a quelque valeur, les progrès philosophiques effectifs qu'il a réussi à faire sur ses problèmes fondamentaux sont bien maigres.

Le parallèle commence, à chaque étape, avec l'idée que Wittgenstein a pour but de montrer qu'il y a quelque chose qui ne peut exister : il ne peut y avoir un langage illogique; il ne peut y avoir un langage privé; il ne peut y avoir une pratique du savoir et du doute dont les jugements-cadre soient eux-mêmes candidats au savoir ou au doute. On peut également, si l'on pense améliorer ainsi les choses, reformuler en termes linguistiques le parallèle imputé à Wittgenstein. Dans

cette reformulation, le parallèle commence avec l'idée qu'à chaque étape de son évolution Wittgenstein a eu pour but de montrer que nous butons contre une limite de notre langage : nous ne pouvons dire ce qui ne peut être que montré; je ne peux parler de quelque chose de si privé que les autres sont nécessairement incapable d'en parler; nous ne pouvons dire que nous avons des doutes, ni un savoir, sur les jugements exprimés par les propositions-cadre. Ou, s'il semble plus wittgensteinien de formuler les choses non pas en termes généraux mais à partir d'exemples précis de non-sens philosophiques, on pourrait reformuler le parallèle en présentant des cas particuliers de la sorte particulière de chose que notre logique (ou notre grammaire, ou notre pratique linguistique) nous interdit censément de dire : je ne peux pas dire que cette proposition-ci a cette forme logique-là; je ne peux pas dire « Je suis le seul à connaître ma douleur »; je ne peux pas, dans les circonstances présentes, affirmer que je sais que je suis ici. De quelque manière qu'on formule ce parallèle, il consiste chaque fois dans l'idée qu'il y a quelque chose que nous ne pouvons pas faire. Penser que c'est là le lieu d'une continuité significative, c'est manquer ce que je tiens pour le véritable fil conducteur de la philosophie de Wittgenstein, parfaitement résumé au § 374 des *Recherches philosophiques* : « La grande difficulté, ici, c'est de ne pas représenter les choses comme s'il y avait quelque chose qu'on ne pouvait pas faire. »

L'idée que le but de Wittgenstein est de nous montrer qu'il y a quelque chose que nous ne pouvons pas faire va de pair avec la tendance à le lire comme quelqu'un qui, à chaque étape de son évolution, a cherché à indiquer à l'avance les conditions de tout discours pourvu de signification – que l'on situe celles-ci dans la structure logique du langage, dans les règles de grammaire, ou dans la forme de notre pratique linguistique. Chaque fois, Wittgenstein aurait eu pour but de montrer au philosophe que ce qu'il dit est du non-sens parce qu'il a violé certaines conditions. L'intégrité de sa méthode de critique philosophique semble, au bout du compte, exiger de Wittgenstein qu'il soit en mesure, en premier lieu, de spécifier quelles sont les conditions en question. Cette exigence, à son tour, donne corps à l'idée qu'il est tenu de souscrire à l'existence d'un ensemble de quasi-vérités – nommées prin-

cipes de la syntaxe logique, règles de la grammaire, ou jugements constitutifs du cadre de notre pratique – qui marquent les limites du sens et révèlent le point exact au-delà duquel le philosophe s'est égaré. Ces quasi-vérités doivent se tenir hors du domaine des vérités empiriques, tout en se tenant juste en deçà de la limite au-delà de laquelle commence le domaine du non-sens philosophiquement prohibé. Mais sitôt qu'on soulève la question de savoir quelle sorte de vérité attribuer à ces quasi-vérités, commencent verbiage et tergiversation. Car la conception du non-sens qui émerge de la spécification d'un tel ensemble de conditions de possibilité de tout discours pourvu de signification requiert toujours une distinction entre deux sortes de propositions : les propositions empiriques ordinaires, et les propositions logiques, grammaticales, ou appartenant au cadre – les conditions qui pèsent sur les premières devant être articulées au moyen de ces dernières, et le problème étant que celles-ci finissent toujours par laisser transparaitre, à leur propre aune, leur échec à honorer les conditions de signification qu'elles cherchent elles-mêmes à articuler.

Mais on ne parvient à voir et à embrasser dans toute son étendue le parallèle entre les lectures du premier, du second et du dernier Wittgenstein que si l'on apprend à reconnaître l'homologie entre les pas ou les figures du ballet qui se met en place chaque fois que les interprètes tentent d'éviter les conséquences d'une version ou d'une autre de (ce que j'ai appelé) l'objection dévastatrice. Le premier acte commence par une tentative pour rendre plus familières les conditions qui s'imposent à tout discours pourvu de signification, en les interprétant comme des limitations contingentes de nos capacités de penser et de parler; et il se clôt sur une rechute dans une forme ou dans une autre de psychologisme, de sociologisme ou d'idéalisme linguistique. Le deuxième acte commence par une tentative pour affirmer le caractère non empirique des énoncés qui formulent les conditions de possibilité de tout discours pourvu de signification; et il finit dans un complet mystère sur la question de savoir pourquoi on devrait considérer que les propositions logiques, grammaticales, ou les propositions-cadre, qu'on suppose entièrement dénuées de sens, sont en meilleur état (logique ou grammatical) que les

propositions dont elles cherchent à dévoiler le non-sens. Au troisième acte, on commence par « boire la coupe amère » et on assume l'accusation : les propositions qui articulent les conditions de tout discours pourvu de signification sont elles-mêmes – à l'instar des énoncés qu'elles cherchent à condamner – dépourvues de signification ; mais on s'efforce ensuite, en « sifflant ce qui ne peut pas être dit », de trouver pour ces non-sens une manière de réussir à communiquer (ce qu'ils ne peuvent pas dire) par d'autres moyens. C'est à ce moment culminant du troisième acte que les lecteurs du second Wittgenstein deviennent immanquablement pseudo-tractariens. Mais on aurait tort de penser qu'un lecteur qui recule devant l'exigence d'exécuter jusqu'au bout tous les pas et toutes les figures du ballet, et qui s'enorgueillit d'être resté coincé quelque part au milieu du premier ou du deuxième acte, a par là même évité la dialectique du pseudo-tractarisme. Le sens même du *Tractatus* est que tous ses échelons appartiennent à une seule et même échelle. Exécuter les pas et les figures de l'acte final, c'est être monté au moins jusqu'à l'avant-dernier barreau de l'échelle, et c'est là une forme de progrès. Mais ce n'est pas encore accomplir ce que le *Tractatus* cherche à rendre son lecteur capable d'accomplir : rejeter l'échelle tout entière.

#### V. LA LECTURE RÉSOLUE DU TRACTATUS

J'AI NOMMÉ pseudo-tractarienne la lecture du *Tractatus* brièvement ébauchée au début de cet essai afin de pouvoir la distinguer de la lecture en faveur de laquelle je me prononce et que j'ai défendue dans d'autres travaux. Comme je l'ai dit, je n'entrerai pas dans les détails de cette lecture ici. J'en dirai seulement assez pour indiquer pourquoi, si l'on souscrit à cette lecture, on en viendra à conclure que le premier Wittgenstein avait déjà avancé, dans les pages du *Tractatus*, une critique des doctrines attribuées au premier, au second et au dernier Wittgenstein par les lectures orthodoxes (dont je viens de donner une présentation schématique) de chacune des trois étapes de son évolution philosophique – une critique qui ne prétend nullement que l'objection dévastatrice ne soit pas dévastatrice.

Les différences fondamentales entre les diverses lectures du *Tractatus* doivent en général être imputées à la manière dont les interprètes abordent le fameux paragraphe avant-dernier du livre, où il nous est dit que les propositions de l'auteur servent d'élucidations en ceci que nous – les lecteurs – en venons à les reconnaître comme dénuées de sens. La question à laquelle toute lecture doit faire face est la suivante : comment le fait de reconnaître qu'une proposition est un *non-sens* peut-il jamais élucider – jamais jeter une lumière sur – quoi que ce soit ? Sur ce qui caractérise sa propre conception du non-sens, le *Tractatus* s'exprime ainsi : « 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 de sens, ce ne peut être que parce que nous n'avons donné aucune *signification* à certaines de ses parties constituantes. » [T 5.4733]

Je voudrais attirer l'attention sur le « ne... que » dans ce passage. La différence décisive entre la formulation attribuée à Frege et celle à laquelle souscrit le *Tractatus* est que la première distingue implicitement entre les propositions qui sont légitimement formées et celles qui ne le sont pas, tandis que la seconde rejette l'idée qu'il y ait quelque chose de tel qu'une proposition illégitimement formée au point de vue logique : « Toute proposition possible est légitimement construite. » Le « ne... que » indique qu'il y a une seule manière, pour une proposition, d'échouer à avoir une signification, là où on aurait pu penser qu'il y en avait deux. Que veut dire le rejet de l'idée qu'il pourrait y avoir des propositions illégitimement formées au point de vue logique ? Ou, pour formuler la question autrement : que veut dire le premier Wittgenstein, lorsqu'il dit : « Nous ne pouvons pas donner à un signe un sens incorrect » ? [T 5.4732]

Je me suis attaché à montrer ailleurs que Wittgenstein a discerné une tension dans la pensée de Frege entre deux conceptions différentes du non-sens, que j'appelle respectivement la *conception substantielle* et la *conception austère*<sup>3</sup>. La conception substantielle distingue entre deux espèces différentes de non-sens : le simple non-sens et le non-sens substantiel. Le simple non-sens est tout simplement inintelligible – il



n'exprime aucune pensée. Le non-sens substantiel est composé d'ingrédients intelligibles combinées d'une façon illégitime – il exprime une pensée logiquement incohérente. D'après la conception substantielle, les non-sens de ces deux espèces sont logiquement distincts : le premier est du pur charabia, tandis que le second inclut (ce que les commentateurs du *Tractatus* aiment à appeler) une « violation de la syntaxe logique »<sup>vii</sup>. Au contraire, suivant la conception austère, le simple non-sens est, d'un point de vue logique, la seule espèce de non-sens qui soit. D'après la lecture orthodoxe, le *Tractatus* se fait le champion de la conception substantielle. C'est prendre l'appât pour l'hameçon – prendre la cible de l'ouvrage pour sa doctrine. Selon la lecture que j'esquisse dans l'essai en question, le *Tractatus* résout la tension entre ces deux conceptions du non-sens dans la pensée frégréenne en faveur de la conception austère<sup>viii</sup>. Il faut donc voir la présence du « ne... que » dans le passage que je viens de citer comme le signe que Wittgenstein rejette la conception substantielle.

Lu de manière résolue, le *Tractatus* ne souscrit lui-même à aucune variante de la conception substantielle – et le but de l'ouvrage, par conséquent, n'est pas de nous montrer que certaines suites de mots (ou certains de leurs emplois particuliers) possèdent un sens intrinsèquement fautif en nous persuadant de la vérité d'une doctrine théorique (quoique peut-être indicible) qui nous enseignerait où situer « les limites du sens ». Le premier Wittgenstein cherche plutôt à montrer que toute théorie qui tente de tracer une telle « limite au penser » s'accule elle-même, comme il dit au début du livre, à être « capable de penser les deux côtés de la limite », et par conséquent à être « capable de penser ce qui ne peut être pensé ».

vii. Dans l'entrée « Non-sens » de *A Wittgenstein Dictionary*, Hans-Johann Glock attribue avec une franchise instructive la conception substantielle du non-sens au *Tractatus*<sup>4</sup>.

viii. En proposant de lire le *Tractatus* comme la résolution d'une tension dans la pensée de Frege (entre ces deux conceptions différentes du non-sens), j'effleure des questions d'interprétation sur la manière de lire Frege. Je n'entends prendre parti sur ce sujet que dans la mesure où il a rapport avec l'affirmation qu'il peut être fécond de lire Wittgenstein comme quelqu'un qui a eu une certaine manière de lire Frege.

L'attaque tractarienne contre le non-sens substantiel – contre l'idée que nous pouvons discerner les pensées en toute rigueur impensables que certains non-sens essaient de dire – est une attaque contre la cohérence de tout projet qui cherche ainsi à marquer les limites du sens. Le *Tractatus* cherche à amener son lecteur jusqu'à un point où il puisse reconnaître les phrases qui font partie du corps de l'œuvre comme dénuées de sens, non pas en explicitant les conditions d'un discours intelligible et en légiférant sur certaines phrases pour les exclure du domaine du sens, mais en faisant voir mieux, et plus clairement, au lecteur la vie qu'il mène déjà avec le langage – en faisant fond sur ses capacités à distinguer le sens du non-sens, implicites dans la maîtrise pratique quotidienne du langage qui est déjà la sienne. Comme le dit la préface : « La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage et ce qui est au-delà de la limite sera simplement du non-sens. » Le mot « simplement » est ici associé au « ne... que » [T 5.4733] sur lequel j'ai attiré l'attention plus haut. Autrement dit, sitôt que nous « sortons » du langage, nous nous retrouvons avec des formes verbales qui sont du non-sens en vertu de cette chose qui – l'ouvrage a pour but de le montrer – est la seule en vertu de quoi il puisse y avoir du non-sens. L'ouvrage s'attelle à cette tâche, non pas en nous instruisant sur la manière d'identifier des cas déterminés de non-sens, mais en nous permettant de voir plus clairement à la fois ce que nous faisons en permanence avec le langage quand nous parvenons à des formes déterminées de sens et ce que nous ne réussissons pas à faire quand nous parvenons pas à de telles formes, tout en étant victimes de l'illusion que, d'une certaine manière, nous faisons sens.

Selon cette lecture, le présupposé sous-jacent à l'élucidation tractarienne est que la seule manière de s'affranchir de pareilles illusions est d'y entrer et de les explorer de l'intérieur. L'illusion que le *Tractatus* cherche à dissiper par-dessus tout, c'est l'illusion que nous pouvons buter contre les limites du langage. Le livre commence par une mise en garde contre l'espèce d'entreprise qui consiste à tenter de tracer une limite à la pensée. Dans le corps du texte, nous est proposée (ce qui paraît être) une doctrine sur « les limites de la pensée ». Nous nous imaginons qu'à l'aide de cette doctrine nous sommes

capables à la fois de tracer ces limites et de porter notre regard au-delà. Nous nous imaginons capables de faire ce que, d'après la mise en garde de la préface, nous en viendrons à nous imaginer capables de faire (sitôt que nous nous imaginons capables de tracer une limite à la pensée) : nous nous imaginons capables de « penser les deux côtés de la limite » (et par conséquent « capables de penser ce qui ne peut être pensé ») <sup>ix</sup>. Le but de l'ouvrage est de nous montrer qu'au delà des « limites du langage » il y a – non pas une vérité ineffable, mais – (c'est la mise en garde de la préface) *einfach Unsinn* [simplement du non-sens] <sup>x</sup>. En conclusion du livre, on nous dit que les élucidations de l'auteur n'ont réussi que si nous reconnaissons pour du non-sens ce que nous trouvons dans le corps du texte. Il nous dit en 6.54 en quoi ces phrases servent d'élucidations : en nous mettant en mesure de les reconnaître *comme* du non-sens <sup>xi</sup>. Le signe que nous avons compris l'auteur de cette œuvre est que nous pouvons rejeter l'échelle à laquelle nous sommes montés. En d'autres termes,

ix. « Le livre, par conséquent, tracera une limite [...] non au penser mais à l'expression des pensées ; car pour tracer une limite au penser, il faudrait que nous puissions penser les deux côtés de cette limite (il nous faudrait donc pouvoir penser ce qui ne peut pas être pensé). » [T, p. 31]

x. « La limite ne pourra par conséquent être tracée que dans le langage, et ce qu'il y a au delà de la limite sera *simplement* non-sens » (c'est moi qui souligne). [T, p. 31] Le « simplement » ici est à rapprocher du « ne... que » sur lequel je me suis attardé plus haut : « Toute proposition possible est légitimement formée, et si elle n'a pas de sens, cela ne peut être *que* parce que nous n'avons donné aucune signification à certaines de ses parties constituantes » (c'est moi qui souligne) [T 5.4733].

xi. Les commentateurs n'ont pas remarqué que ce que Wittgenstein dit en T 6.54 n'est pas : « Toutes mes phrases sont dénuées de sens » (donnant ainsi naissance à la problématique auto-contradictoire que Geach a joliment surnommée *Ludwig's Self-mate*). En fait, T 6.54 caractérise la manière dont élucident *celles* de ses propositions qui élucident. Il dit : « Mes phrases servent d'élucidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaît comme dénuées de sens. » Le but du passage est (*non pas* de proposer une unique catégorie fourre-tout dans laquelle compresser les diverses sortes de propositions qui constituent l'œuvre, mais plutôt) d'expliquer de quelle manière les passages de l'œuvre sur lesquels pèse toute la charge du travail d'élucidation sont conçus pour exercer leur effet curatif sur le lecteur.

nous en avons fini avec l'œuvre, et l'œuvre en a fini avec nous, quand nous sommes en mesure de *rejeter* les phrases du corps de l'œuvre – les phrases sur « les limites du langage » et les choses indicibles qui se tiennent au delà.

#### VI. LA CONTINUITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE WITTGENSTEIN

**N**OUS SOMMES maintenant en position de traiter la question : en quoi va consister la continuité dans la philosophie de Wittgenstein, pour qui aura entrepris de lire la totalité de ses écrits majeurs – les premiers et les derniers – de cette manière résolue ?

Considérons la remarque suivante, qui date de 1935 : « *Différentes espèces de non-sens*. Bien que cela n'ait pas de sens de dire "J'éprouve sa douleur", c'est une chose différente de celle qui consiste à insérer un mot dénué de signification, par exemple "abracadabra", dans une phrase française, et de celle qui consiste à prononcer une suite de mots dénués de sens. Chaque mot de cette phrase est français, et nous serons enclins à dire que la phrase a un sens. La phrase avec le mot dénué de sens, ou la suite de mots dénués de sens, peut être éliminée de notre langage, mais si nous éliminons de notre langage "J'éprouve la douleur de Smith", c'est tout à fait différent. La deuxième semble être un non-sens, sommes nous tentés de dire, à cause d'une certaine vérité qui a trait à la nature des choses ou à la nature du monde. Nous avons découvert d'une certaine façon que les douleurs et la personnalité ne s'adaptent pas l'une à l'autre d'une manière telle que je puisse éprouver sa douleur. La tâche consistera à montrer qu'il n'y a, en fait, aucune différence entre ces deux cas de non-sens, bien qu'il y ait une distinction psychologique en ceci que nous sommes enclins à préférer l'un et à être rendus perplexes par lui, alors que ce n'est pas le cas pour l'autre. Nous hésitons constamment entre le considérer comme un sens et le considérer comme un non-sens, et c'est de là que vient le trouble. <sup>5</sup> »

Pour un lecteur résolu de Wittgenstein, la description qu'il donne ici de sa tâche – montrer qu'il n'y a en fait aucune différence logique entre ces deux cas de non-sens – semblera

décrire aussi exactement la tâche de la première période de son œuvre que celle de la seconde. Certains passages de la seconde, toutefois, où il parle, par exemple, d'« exclure certaines combinaisons de mots de notre langage », pourraient sembler contredire cette idée, et inviter par conséquent à le lire dans la perspective suivante : il faut identifier certaines combinaisons de mots qui sont prohibées, au motif qu'elles violent les principes décidant quelles combinaisons de mots sont grammaticalement bien formées. Pour un lecteur résolu de Wittgenstein, c'est précisément contre une telle lecture de son œuvre que celui-ci cherche à se prémunir au § 500 des *Recherches philosophiques* : « Quand une phrase est dite dénuée de sens, ce n'est pas son sens qui est pour ainsi dire dénué de sens. » Un lecteur résolu estimera qu'un passage comme celui-ci marque une importante continuité dans la pensée de Wittgenstein : lorsqu'il soutient, dans les écrits de sa seconde période, qu'un mot dénué de sens n'a pas un « sens vide de sens », il remodèle l'idée tractarienne que nous ne pouvons donner à un signe « le sens incorrect ».

Pour bien voir ce qui est ici en jeu, rappelons-nous que, selon la lecture orthodoxe de « l'argument du langage privé », le but de Wittgenstein était de montrer (1) que la possibilité de l'usage du langage repose sur certaines conditions, (2) qu'un langage privé ne satisfait pas à ces conditions, et par conséquent (3) qu'un tel langage est impossible. Cette lecture de « l'argument du langage privé » lui attribue le but de montrer que l'idée même d'un langage privé est l'idée de quelque chose que nous pouvons exclure en vertu de l'espèce de sens que la locution « langage privé » a reçue au préalable. Elle considère qu'en employant la locution « langage privé » il y a une chose déterminée que le philosophe veut signifier [*wants to mean*], mais que *cette chose* est du non-sens.

Il y a, naturellement, toutes sortes de choses parfaitement déterminées qu'on pourrait vouloir dire [*mean*] en parlant d'un langage privé. Je pourrais vous confier que je viens d'inventer un langage privé. J'en suis le seul locuteur. Mais si vous êtes gentil avec moi, je songerai peut-être à vous l'enseigner. Ce n'est pas là cependant le genre de chose que le philosophe veut signifier en parlant d'un langage privé. Sans conteste. Et

pourquoi non ? Parce que, nous dira-t-on, il n'est pas assez privé. Wittgenstein dit que son thème, c'est « le langage qui décrit mes expériences intérieures et que moi seul puis comprendre » ; et l'on nous dira que la bonne manière de comprendre ce dont il s'agit, c'est de comprendre qu'un « langage privé » est une sorte de langage que personne, sauf moi, ne peut comprendre. Il y a par conséquent une bonne manière de comprendre ce que Wittgenstein veut dire par « langage privé » et c'est bien d'une chose de cette sorte qu'il a pour but de montrer l'impossibilité. On suppose ainsi l'existence d'une chose déterminée, celle que le philosophe veut signifier [*wants to mean*], et que Wittgenstein chercherait à isoler dans le but de montrer que *cette* chose précisément est ce que le philosophe ne peut signifier [*mean*] puisque c'est du non-sens. Pour toute analyse de ce genre sur ce qui est ici en jeu, il faut montrer que ce que le philosophe veut dire [*means*] n'est pas du simple non-sens, mais du non-sens substantiel.

À quoi ressemblerait une lecture des paragraphes concernés des *Recherches Philosophiques* qui n'attribuerait pas à Wittgenstein la conception substantielle ? Un lecteur résolu de ce volet de l'œuvre du second Wittgenstein fera observer d'emblée que celui-ci ne dit pas qu'il ne peut y avoir un langage privé. Dans la discussion du langage privé (comme dans bien d'autres passages chez le second Wittgenstein), on commence par nous inviter à essayer d'imaginer quelque chose<sup>6</sup>. Le but de cet exercice n'est pas de nous amener à voir qu'il y a quelque chose de déterminé à imaginer, dont nous sommes supposés ensuite nous apercevoir que c'est une sorte de chose qui ne peut exister. Le but de cet exercice est bien plutôt de nous amener à voir qu'il n'y a rien que nous signifiions [*mean*] par la locution « langage privé » qui corresponde à ce que, sous la pression de certaines perplexités philosophiques, nous voulons signifier [*want to mean*] par cette locution. Il y a, naturellement, diverses choses que nous pouvons signifier par cette locution. Mais elles ne répondent pas à nos désirs philosophiques. Et aussi longtemps que miroite devant nos yeux l'apparente possibilité de quelque autre chose à signifier [*mean*] qui promette d'exaucer nos désirs philosophiques, le traitement par le philosophe de la question d'un « langage privé » demeure inachevé.

Le but de l'exercice « essayer d'imaginer "un langage privé" » est de nous faire progresser à travers « l'apparente possibilité » – d'essayer de la penser jusqu'au bout –, jusqu'à ce que nous la voyions se dissoudre devant nous. L'objectif est nous faire passer du non-sens latent au non-sens patent : cette entreprise doit nous aider à voir comment l'apparente possibilité (d'un « langage privé ») se dissout sous l'effet de nos efforts pour aller jusqu'au bout de ce qu'(en apparence) « elle » requiert. Ce qui autorise à appeler « résolue » (dans mon jargon) une lecture de ces pages, c'est qu'elle mène cet exercice tout du long, jusqu'au point où l'apparent quelque chose se dissout en un rien. Et ce qui autorise à appeler une lecture « irrésolue » (dans mon jargon), c'est qu'elle continue à se raccrocher à l'idée qu'il y a une chose déterminée que les mots « langage privé », dans leur emploi philosophique, essaient de vouloir dire [*mean*] sans y parvenir, et que le but de Wittgenstein est de montrer à son interlocuteur que c'est une sorte de chose qui ne peut exister. Ne pas réussir à voir à quel point ces deux lectures différentes diffèrent, c'est, je crois, ne pas réussir à voir ce qui, dans la première période comme par la suite, est en jeu dans son œuvre – le type de traitement des problèmes philosophiques qu'il préconise.

Selon certaines lectures de « l'argument du langage privé », si l'idée d'un langage privé est un non-sens, c'est à l'incompatibilité entre les concepts « privé » et « langage » qu'il faut l'imputer. Il est impossible, nous dit-on, de faire s'ajuster entre eux ces deux concepts. Mais, par ailleurs, selon la plupart des lectures de *De la certitude*, s'il y a non-sens à énoncer dans des circonstances ordinaires une proposition comme « Je suis ici », c'est une autre sorte d'incompatibilité qui est en cause : l'incompatibilité entre cette phrase et son contexte d'usage. Il est impossible, nous dit-on, de faire s'ajuster entre eux cette phrase et ce contexte. Il est important de voir que le progrès accompli quand on passe d'une explication du non-sens à l'autre (de l'incompatibilité entre les constituants d'une proposition à l'incompatibilité entre ceux d'une situation d'énonciation) ne creuse pas un écart du type de celui que certains commentateurs aimeraient à imaginer. Chacune de ces deux explications admet qu'il y a quelque chose de déterminé que le philosophe voudrait signifier [*want to mean*], si

seulement il le pouvait. Tant qu'on caractérise, comme le font presque tous les commentaires, chaque passage d'une étape à une autre de l'évolution philosophique de Wittgenstein par la substitution d'une version de la conception substantielle du non-sens à une autre, on rend sa philosophie, en chacune de ses étapes, vulnérable à la critique la plus fondamentale qu'il a engagée, dès sa première période, envers les conceptions de Frege et de Russell.

Considérons ce que dit Wittgenstein au § 348 de *De la certitude* : « Les mots "Je suis ici" n'ont de signification que dans certains contextes, et non quand je les adresse à un interlocuteur assis en face de moi et qui me voit clairement – et cela non pas parce qu'ils sont superflus, mais bien parce que leur signification n'est pas *déterminée* par la situation, tout en étant cependant en attente d'une telle détermination. » Ici, Wittgenstein ne dit pas : on voit clairement quelle est la chose déterminée que signifie la phrase « Je suis ici », mais en raison de l'inadéquation de son contexte d'usage, elle ne peut être dite. Il dit au contraire : la signification de ces mots n'est pas déterminée par la situation – leur signification reste en attente d'une détermination ultérieure. À maintes reprises, dans *De la certitude*, Wittgenstein essaie de nous amener à voir que, si une phrase a un sens, c'est seulement du fait qu'elle est prise dans des circonstances d'usage. C'est pourquoi il dit dans *De la certitude*, au § 348, que « les mots "Je suis ici" n'ont une signification *que* dans certains contextes » : c'est une erreur de penser que les mots eux-mêmes possèdent une signification, indépendamment de leur capacité de signifier ce qu'ils signifient dans les divers contextes d'usage où ils peuvent être mis au travail pour dire quelque chose. En dépit de toutes les différences de démarche philosophique entre ces deux œuvres, ce « ne... que » de *De la certitude* souligne une idée tout à fait parallèle à celle du « ne... que » rencontré au § 5.4733 du *Tractatus*. L'idée de ce « ne... que », c'est qu'il n'y a, pour les mots « Je suis ici », qu'une seule possibilité de réussir à acquérir un sens déterminé : s'en faire conférer un par leur emploi dans un contexte d'usage; et il n'y a, par conséquent, qu'une seule possibilité pour eux d'échouer à faire sens : qu'on échoue à leur conférer un sens déterminé. Autrement dit, il

n'y a aucune possibilité pour ces mots d'échouer à faire sens quand ils sont importés dans un contexte particulier d'usage, possibilité qui découlerait du sens pleinement déterminé qu'ils auraient déjà, antérieurement à leur occurrence dans des contextes d'usage doué de sens, et indépendamment d'elle. Ici, une fois encore, le « ne... que » indique que Wittgenstein souscrit à la conception austère du non-sens : la seule possibilité pour une forme verbale soit dénuée de sens, c'est que nous échouions à signifier à travers elle quelque chose de déterminé.

Dans sa première période, Wittgenstein a cherché à nous montrer comment nous sommes susceptibles d'échouer à conférer à un signe une méthode déterminée de symbolisation tout en imaginant que nous l'avons déjà fait. Sa première méthode en philosophie voulait nous amener à en prendre conscience, en nous faisant découvrir qu'une prétendue pensée (que nous nous imaginions pouvoir appréhender en recourant à une forme verbale particulière) ne pouvait être traduite dans (ce que le *Tractatus* appelle) une syntaxe logique adéquate – une idéographie spécifiquement destinée à exhiber de manière synoptique la structure logique de n'importe quelle proposition exprimée en elle. L'emploi de cette notation n'était pas destiné à démontrer au philosophe qu'il avait violé un principe de syntaxe logique. Il s'agissait au contraire, en le confrontant à la représentation synoptique, dans une syntaxe logique adéquate, des possibilités dont il disposait de vouloir dire quelque chose par ses mots, de lui faire découvrir par lui-même qu'il avait oscillé à son insu entre des possibilités alternatives de leur donner sens, sans se résoudre à se fixer sur aucune.

Dans la seconde méthode philosophique de Wittgenstein, aucun symbolisme logique n'a plus désormais de rôle privilégié à jouer. À la place, nous trouvons une multitude d'exemples : d'une part, des exemples de ces choses que nous sommes tentés de déclarer quand nous faisons de la philosophie (« Un mot vaut pour une chose », « Je suis le seul à savoir si j'ai mal », etc.); d'autre part, des exemples de choses que nous disons effectivement, ou pourrions effectivement dire, quand nous ne faisons pas de philosophie, et qui sont en apparence apparentées aux précédentes (« Qu'est-ce que ce mot repré-

sente? », « Apporte-moi une dalle! », « J'aimerais bien savoir ce qui se passe dans sa tête maintenant »); enfin, des exemples (apparents) de situations dont nous sommes invités à imaginer la possibilité (imaginez un langage complet constitué de quatre mots seulement, imaginez un langage décrivant vos expériences intérieures et que vous seriez le seul à pouvoir comprendre). Ces ensembles où s'imbriquent exemples et invites n'ont pas pour objet de tracer une ligne de partage grammaticale qu'il serait interdit au philosophe de traverser. Il s'agit au contraire de déployer devant lui la grammaire des manières de parler possibles, afin de lui présenter une vue synoptique des diverses possibilités dont il dispose authentiquement pour donner sens à ses mots. Il devra découvrir qu'il peut parfaitement faire sens en ayant recours à des mots qui sont précisément ceux auxquels il voulait faire appel pour exprimer sa perplexité philosophique; ces manières de faire sens, toutefois, ne lui sembleront pas répondre à ce qu'il s'était imaginé avoir voulu dire [*wanted to say*] à l'origine; il devra donc découvrir qu'il n'y a rien au-delà, se prêtant à être signifié par ses mots, qui réponde pleinement à qu'il s'était imaginé avoir réussi, à l'origine, à signifier avec ses mots.

Durant la première période comme dans les suivantes, le but est d'aider le lecteur, ou l'interlocuteur, à voir que, tant qu'il ne s'est pas décidé pour l'une des choses déterminées qu'il peut signifier avec ses mots, il n'a toujours pas réussi avec ses mots à signifier quoi que ce soit. Ainsi, dans cette première période comme dans les suivantes, c'est au lecteur qu'il incombe de découvrir *pour son propre compte* que le problème qu'il a avec ses mots ne réside ni dans les mots eux-mêmes, ni dans une incompatibilité intrinsèque entre ses mots et leur contexte d'usage, mais dans la relation confuse qu'il entretient avec ses propres mots.

Mais d'où procède alors le changement dans la philosophie de Wittgenstein? Pourquoi les instruments du symbolisme logique s'avèrent-ils inappropriés pour son entreprise? Pourquoi même les regarde-t-il par la suite avec suspicion? En quel sens considère-t-il que son premier moi a été séduit par une vision de la pureté cristalline de la logique? Pourquoi la manière dont est écrite son œuvre philosophique subit-elle

une transformation aussi radicale? Pourquoi en vient-il à rejeter la stratégie qui consiste à proposer au lecteur une échelle unique et continue sur laquelle il lui faut monter pour la rejeter ensuite?

Ce sont là des questions que je ne peux examiner dans les limites de cet essai. Mais c'est seulement une fois parvenu à une vision suffisamment résolue de ce qui fait la continuité fondamentale de la philosophie de Wittgenstein qu'il commence à devenir possible, je crois, d'accomplir un réel progrès sur ces questions, et de voir où se trouvent, dans la philosophie de Wittgenstein, les discontinuités les plus profondes.

*Traduit de l'anglais par Jean-Philippe Narboux*

## 2. La certitude et le non-sens

2.1. JOACHIM SCHULTE :

LE LIT DE LA RIVIÈRE ET LES GONDS

p. 91

*Si nous voulons comparer nos lieux communs à des fondations, ces fondations sont superflues. Elles ne portent pas au sens où des murs de fondation portent une construction. Si on peut quand même dire qu'elles portent quelque chose, ce sera au sens où le lit d'une rivière porte de l'eau.*

2.2. LAYLA RAÏD :

ENTRE LE NON-SENS ET LE DÉRAISONNABLE.

p. 113

*On peut nourrir une pensée sceptique à partir d'exemples déraisonnables mais possibles. Face à des arguments déraisonnables, on n'a pas besoin de réfuter le sceptique : il suffit de montrer que les jeux de langage tiennent leurs promesses sans qu'il soit seulement nécessaire de prendre en compte leurs failles.*