

Université de Montréal
L'École des hautes études en sciences sociales

**La fonction éthico-thérapeutique du discours
philosophique**

**La contribution de Ludwig Wittgenstein à la lumière du modèle de
la vie philosophique de Pierre Hadot**

par
Martin-Rafael ARRIOLA ACOSTA

Département de philosophie, Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences
Mention Études politiques, EHESS
École doctorale de sciences sociales

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de
Montréal

en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph.D.)
en philosophie

et à

L'école doctorale de sciences sociales de L'École des hautes études en sciences sociales en
vue de l'obtention du titre de Docteur de l'EHESS (spécialité Philosophie et sciences sociales)

Novembre, 2013

© Martin-Rafael Arriola Acosta, 2013

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales
et
L'École des hautes études en sciences sociales
École doctorale de sciences sociales

Cette thèse intitulée :

La fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. La contribution de Ludwig Wittgenstein à la lumière du modèle de la vie philosophique de Pierre Hadot

Présentée par :

Martin-Rafael ARRIOLA ACOSTA

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Seymour, Université de Montréal

Directeur de recherche

Vincent Descombes, EHESS

Co-directeur de recherche

Louis-André Dorion, Université de Montréal

Président-rapporteur

Mathieu Marion, UQAM

Examineur externe

Sandra Laugier, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne

Membre du jury

Le 28 Novembre 2013

RÉSUMÉ

Le but de cette étude est de tirer profit de la contribution de Ludwig Wittgenstein à la question de la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique à la lumière du modèle de la vie philosophique de Pierre Hadot, dont le modèle stoïcien nous sert de cas de figure, et au sein duquel cette fonction occupe une place centrale.

L'ensemble de l'étude est composé de quatre chapitres. Le premier chapitre vise à faire ressortir et analyser les cinq composantes fondamentales de la conception hellénistique et romaine de la vie philosophique tirée de l'interprétation de Hadot qui serviront par la suite de lignes directrices pour l'exploration de ces thèmes chez Wittgenstein : la subordination du discours philosophique au mode de vie éthique, la conversion philosophique comme transformation individuelle, l'*askesis* comme méthode de conversion philosophique, l'idéal de sagesse comme visée éthique de la conversion philosophique et le modèle analogique de la thérapeutique philosophique.

Dans le deuxième chapitre, nous examinons comment Wittgenstein peut nous aider à penser la question de la subordination du discours philosophique au mode de vie éthique. En premier lieu, il apparaît que le discours philosophique peut avoir la fonction éthique d'exprimer un certain vouloir. Plus précisément, les *valeurs fondamentales*, en relation avec un *contre-vouloir* (besoins, tendances, désirs, sentiments) à la base de *préconceptions* cristallisées dans des *images captivantes*, forment un *caractère* philosophique particulier et orientent *implicitement* les différentes *conceptions* que le philosophe, par l'usage de sa *volonté*, fait le *choix* d'exprimer par le biais du *discours philosophique*. En second lieu, le discours philosophique peut avoir la fonction éthique de générer de *bonnes habitudes de vie*, c'est-à-dire de produire un effet éthique sur les comportements que nous adoptons et les actions que nous posons de façon répétée. En effet, certains *arrangements conceptuels*, s'ils sont *en accord* avec l'éthique telle qu'elle est vécue dans les pratiques effectives de la forme de vie humaine, *jettent un éclairage* sur notre mode de vie éthique, en fonction de la

conception du bonheur que nous valorisons, de façon à ce que nous puissions *orienter* nos actions habituelles en ce sens.

Le troisième chapitre vise à mettre à profit la contribution de Wittgenstein à la question du discours philosophique comme outil de transformation individuelle conçue selon le modèle de la conversion philosophique. En premier lieu, il semble que le discours philosophique peut opérer une *conversion de la volonté*, synonyme d'une *conversion à soi*, et qui désigne l'*arrachement* à l'égard d'un certain *vouloir inauthentique*, indissociable d'un contre-vouloir au fondement de la *pensée* exprimée par le *langage*, pour revenir à un *vouloir authentique* qui coïncide avec le domaine qui est propre au sujet éthique que nous sommes. En second lieu, la fonction éthique du discours philosophique peut également s'exprimer à travers la visée éthique de la conversion qui peut être conçue comme un idéal *asymptotique et philosophique* de *bonheur* au sens de paix ou d'*absence de trouble* fondé sur une éthique de la *finitude*, de la *liberté* et de l'*authenticité* comportant une dimension transpersonnelle.

Le quatrième chapitre aborde la conception wittgensteinienne de la méthode philosophique à partir de la question du discours philosophique comme *askesis*. En premier lieu, le discours philosophique peut avoir ici une fonction éthique lorsqu'il est utilisé pour opérationnaliser une *méthode* de conversion consistant en un ensemble de *techniques discursives* pratiquées de façon *répétée* en vue d'adopter une *attitude éthique*. En second lieu, cette fonction peut être *thérapeutique* dans la mesure où la méthode de conversion peut être conçue à partir du modèle analogique de la thérapie philosophique, c'est-à-dire à partir d'une conception implicite ou explicite de la *maladie*, de la *thérapie* et de la *santé* philosophiques telle qu'en témoigne la *thérapeutique holistique du langage* qu'il semble possible de tirer de la pensée du second Wittgenstein.

Mots-clés : philosophie, Wittgenstein, Hadot, stoïciens, éthique, thérapeutique, discours philosophique.

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine Ludwig Wittgenstein's contribution to the issue of the ethical and therapeutic function of philosophical discourse in the light of the model of philosophical life of Pierre Hadot, exemplified by the Stoic model, and in which this function is central.

The whole study consists of four chapters. The first chapter aims to highlight and analyze the five basic components of the Hellenistic and Roman conception of philosophical life drawn from the interpretation of Hadot which will then serve as guidelines for the exploration of these themes in Wittgenstein's thought : the subordination of philosophical discourse to the ethical way of life, philosophical conversion as personal transformation, *askesis* as a method of philosophical conversion, the ideal of wisdom as ethical aim of philosophical conversion and the analogic model of philosophical therapy.

In the second chapter, we examine how Wittgenstein can help elucidate the issue of subordination of philosophical discourse to the ethical way of life. First, it appears that philosophical discourse can have the ethical function to express a certain will. Specifically, *core values*, in connection with a *counter-will* (needs, tendencies, desires, feelings) underlying *preconceptions* crystallized in *captivating images*, form a particular philosophical *character* and *implicitly* determine the different *conceptions* that the philosopher, by the use of his *will*, makes the *choice* to express through *philosophical discourse*. Second, philosophical discourse can have an ethical function to generate *good habits*, that is to say, to produce an ethical impact on the behaviors that we adopt and the actions that we take repeatedly. Indeed, some *conceptual arrangements*, if they are *in agreement* with the effective practices of the human form of life, *shed light* on our ethical way of life, according to the conception of happiness that we value, so that we can *orientate* our habitual actions consequently.

The third chapter aims to build on Wittgenstein's contribution to the question of philosophical discourse as a tool for personal transformation based on the model of philosophical conversion. First, it seems that philosophical discourse can give rise to a *conversion of the will*, synonymous with a *conversion of the self to itself*, which refer to the tearing away from a certain *inauthentic will*, inseparable from a counter-will at the foundation of *thought* expressed through *language*, to return to an *authentic will* that coincides with the domain that is specific to the ethical subject that we are. Second, the ethical function of philosophical discourse can also be expressed through the ethical aim of conversion that can be seen as an *asymptotic* and *philosophical* ideal of *happiness* as peace or *absence of disturbance* based on an ethics of *finitude*, *freedom* and *authenticity* with a transpersonal dimension.

The fourth chapter discusses Wittgenstein's conception of philosophical method through the question of philosophical discourse as *askesis*. First, philosophical discourse here can have an ethical function when used to operationalize a conversion *method* consisting of a set of *discursive techniques* used *repeatedly* in order to adopt an *ethical attitude*. Second, this function can be *therapeutic* in that the conversion method can be elaborated through the analogic model of philosophical therapy, that is to say, as an implicit or explicit conception of *disease*, of *therapy* and philosophical *health* as evidenced by the *holistic therapy of language* it seems possible to draw from the second period of Wittgenstein's thought.

Keywords : philosophy, Wittgenstein, Hadot, Stoics, ethics, therapeutic, philosophical discourse.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Table des matières.....	v
Abréviations.....	viii

INTRODUCTION	1
---------------------------	----------

CHAPITRE 1 – Le modèle de la vie philosophique.....	25
--	-----------

1.1 La subordination du discours philosophique au mode de vie éthique.....	25
1.1.1 Le modèle classique de la vie philosophique.....	25
1.1.2 Le modèle hellénistique de la vie philosophique.....	28
1.2 La conversion philosophique comme transformation individuelle.....	33
1.3 L'<i>askesis</i> comme méthode de conversion philosophique	42
1.4 L'idéal de sagesse comme visée éthique de la conversion philosophique	48
1.5 Le modèle analogique de la thérapeutique philosophique.....	50
1.6 Conclusion	60

CHAPITRE 2 – La subordination du discours philosophique au mode de vie éthique.....	63
--	-----------

2.1 Le discours philosophique comme expression d'un certain vouloir	64
2.1.1 La notion de choix de vie philosophique à la lumière d'une conception stoïcienne de la volonté..	64
2.1.2 La motivation du <i>Tractatus</i> : une prise de position préalable à l'égard du monde fondée sur un projet éthique	68
2.1.3 Le discours philosophique du <i>Tractatus</i> comme expression d'une volonté transcendante	74
2.1.4 <i>Excursus</i> : le discours philosophique du <i>Tractatus</i> comme expression du caractère personnel de Wittgenstein.....	81
2.1.5 Le discours philosophique comme expression d'un vouloir-voir.....	88
2.1.6 Conclusion	97
2.2 La fonction éthopoétique du discours philosophique.....	99
2.2.1 L'image de l'adéquation et de l'inadéquation à l'éthique vécue	100

2.2.2	L'éthique théorique : un discours philosophique inadéquat à l'éthique vécue.....	106
2.2.3	Un discours en accord avec l'éthique vécue : la fonction éthopoétique du langage de l'éthique..	116
2.2.4	Le modèle stoïcien : l'intégration du discours philosophique théorique	123
2.2.5	Limites de l'interprétation ineffabiliste de Hadot.....	128
2.2.6	Conclusion : le sens éthopoétique de la fonction éthique du discours philosophique	132
2.2.6.1	La dimension esthétique du discours philosophique éthopoétique	133
2.2.6.2	La dimension signifiante du discours philosophique éthopoétique.....	134
CHAPITRE 3 – La conversion philosophique		138
3.1	Le modèle tractarien de la conversion.....	139
3.1.1	Le récit de la conversion : de la volonté empirique à la volonté éthique.....	142
3.1.2	Analyse comparative ciblée : le premier Wittgenstein face au modèle stoïcien d'Épictète	146
3.1.2.1	Le choix de soi comme sujet éthique.....	146
3.1.2.2	La distinction entre ce qui dépend de nous et ne dépend pas de nous.....	151
3.2	Le modèle de la conversion des <i>Recherches philosophiques</i>	157
3.2.1	Du <i>Tractatus</i> aux <i>Recherches philosophiques</i>	157
3.2.2	De l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage	159
3.2.2.1	Conversion du regard : de l'idéalisme essentialiste à la perspective quotidienne.....	161
3.2.2.2	Conversion du langage	162
3.2.3	Du contre-vouloir métaphysique au vouloir-voir éthique.....	167
3.2.3.1	Conversion de la volonté : du besoin inauthentique au besoin authentique.....	167
3.2.3.2	Le contre-vouloir métaphysique.....	169
3.2.3.3	Le vouloir-voir éthique : une éthique de la finitude et de la liberté au sens d'autonomie.....	170
3.2.4	Analyse comparative ciblée : le second Wittgenstein face au modèle stoïcien d'Épictète.....	178
3.2.4.1	La conversion de la volonté comme conversion à soi	178
3.2.4.2	Les étapes de la conversion	184
3.2.5	<i>Excursus</i> : la dimension transpersonnelle de la transformation individuelle.....	189
3.3	La visée éthique de la conversion	193
3.3.1	La sagesse comme idéal asymptotique : conversion cyclique <i>versus</i> conversion linéaire	193
3.3.2	Analyse comparative ciblée : le premier Wittgenstein face au modèle stoïcien.....	197
3.3.2.1	L'idéal d'ataraxie et le sentiment de sécurité absolue.....	197
3.3.2.2	La liberté au sens de l'indépendance aux choses extérieures.....	197
3.3.2.3	L'harmonie avec le monde	198
3.3.2.4	L'indifférence du sage	203
3.3.3	Analyse comparative ciblée : le second Wittgenstein face au modèle stoïcien.....	205
3.3.3.1	L'harmonie avec la nature	206
3.3.3.2	Un idéal d'ataraxie ?.....	211
3.3.4	Conclusion	214

CHAPITRE 4 – Le discours philosophique comme <i>askesis</i>	217
4.1 Le modèle tractarien de l'<i>askesis</i>	218
4.1.1 Similitudes générales	218
4.1.2 Le cas de figure des <i>Pensées</i> de Marc Aurèle.....	220
4.1.3 La philosophie comme activité critique de clarification logique.....	224
4.1.3.1 Les propositions-élucidations	224
4.1.3.2 Une pratique répétée en vue d'une attitude éthique constante	232
4.2 Le modèle de l'<i>askesis</i> des <i>Recherches philosophiques</i>	240
4.2.1 Du <i>Tractatus</i> aux <i>Recherches philosophiques</i>	240
4.2.2 Les remarques	243
4.2.3 Une méthode grammaticale de conversion	248
4.2.3.1 Les objectifs méthodologiques : vision synoptique et élimination des confusions grammaticales.....	248
4.2.3.2 Les moyens pour y parvenir : la technique des exemples	256
4.2.4 Analyse comparative ciblée : le second Wittgenstein face aux <i>Pensées</i> de Marc Aurèle	262
4.2.4.1 Un discours philosophique à usage personnel.....	262
4.2.4.2 Un discours philosophique qui oriente	264
4.2.4.3 Un discours philosophique qui réactive un ensemble de représentations et de pratiques	265
4.2.4.4 Un discours philosophique qui transforme le discours intérieur	265
4.2.4.5 Un discours philosophique visant à adopter une attitude éthique constante	266
4.2.4.6 La répétition comme technique de conversion	267
4.2.5 Le modèle analogique de la thérapeutique philosophique	269
4.2.5.1 Le lexique thérapeutique du second Wittgenstein	269
4.2.5.2 La thérapeutique sceptique	270
4.2.5.3 La thérapeutique stoïcienne des passions	272
4.2.5.4 La psychanalyse.....	278
4.2.5.5 La thérapeutique culturelle	288
4.2.5.6 Conclusion : une thérapeutique holistique du langage	293
 CONCLUSION	 299
 Bibliographie.....	 i
Index	x

ABRÉVIATIONS

Les abréviations ci-dessous, listées en ordre alphabétique, sont employées pour référer aux œuvres publiées de Wittgenstein. Les autres ouvrages sont notés suivant la méthode américaine. La référence mentionnée entre parenthèses est celle du numéro de la proposition, pour le *Tractatus logico-philosophicus*, et la date (jour, mois, année) pour les *Carnets 1914-1916*. Les références de la première partie des *Recherches philosophiques* sont aux paragraphes alors que celles de la deuxième partie (II) sont aux numéros de sections suivis de la page de l'édition française. Dans le cas de *Grammaire philosophique*, c'est le numéro de paragraphe qui est donné pour la première partie et les pages de l'édition française pour le reste de l'ouvrage. Pour ce qui est de BT, CBB, RM et WLC, nous référons à la pagination originale. Les références de D, LC et LLV sont celles de l'édition française tandis que CV et LFM sont celles de l'édition anglaise. Finalement, nous référons aux numéros des paragraphes pour DC, F, PB (précédés du numéro de la section), RFM (précédés du numéro du livre) et RPP (précédés du numéro du volume).

Pour ce qui est des œuvres non publiées de Wittgenstein, nous utilisons la notation MS et TS qui réfèrent respectivement aux manuscrits et aux tapuscrits du *Nachlass* de Wittgenstein. La référence mentionnée entre parenthèses est celle du numéro du manuscrit ou du tapuscrit, suivi du numéro du paragraphe, lorsque cela est possible, ou sinon de la pagination originale tirée de l'édition électronique Bergen. Pour les textes stoïciens, les références correspondent, sauf avis contraire, à la traduction d'Émile Bréhier tirée de l'ouvrage intitulé *Les Stoïciens*.

BT : *The Big Typescript*

C : *Carnets 1914-1916*

CBB : *Le Cahier bleu et le Cahier brun*

CV : *Culture and Value*

D : *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*

DC : *De la certitude*

F : *Fiches*

GP : *Grammaire philosophique*

LC : *Leçons et conversations*

LFM : *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*

LLV : *Leçons sur la liberté de la volonté*

PB : *Remarques philosophiques*

RFM : *Remarques sur les fondements des mathématiques*

RM : *Remarques mêlées*

RP : *Recherches philosophiques*

RPP : *Remarques sur la philosophie de la psychologie*

T : *Tractatus logico-philosophicus*

WLC : *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*

À Merardo Arriola-Socol et Sabina Acosta

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier très chaleureusement mon épouse Maude Chauvin pour son support indéfectible tout au long de ce parcours et en particulier d'avoir bien voulu m'accompagner lors de mon séjour de cotutelle d'un an à Paris, où les fondations de cette recherche ont été jetées, mais où nous nous sommes également fiancés. Merci infiniment à mes deux directeurs, Michel Seymour et Vincent Descombes, d'avoir cru à ce projet malgré son ampleur et d'avoir respecté jusqu'au bout la singularité de ma démarche. Je suis honoré d'avoir pu bénéficier de leur génie – de leurs commentaires éclairés, conseils judicieux et critiques constructives – et aussi d'avoir été en contact avec leur passion contagieuse pour la philosophie. J'aimerais également souligner la présence et le soutien de mes parents, Merardo Arriola-Socol et Sabina Acosta, à qui je dédie cette thèse, qui m'ont transmis leur amour de la connaissance et qui sont pour moi des modèles de vie. Finalement, je tiens à témoigner toute ma reconnaissance et mon respect envers Vincent Grondin, dont les discussions que j'ai eues le plaisir d'avoir avec lui, notamment sur Wittgenstein, m'ont inspirées tout au long de cette recherche.

INTRODUCTION

Interrogation générale

Dans un article intitulé « Exercices spirituels » (1977) et plus tard dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995)¹, l'historien et philosophe Pierre Hadot soutient que, durant les époques hellénistique et romaine, mais également déjà chez Platon à travers la figure de Socrate et dans une certaine mesure chez Aristote, la philosophie était avant tout une « vie philosophique » (*bios philosophikos*), c'est-à-dire un discours² fondé sur un choix de conception du monde et de mode de vie qui transformait le rapport « existentiel » du philosophe envers le monde, envers lui-même et envers les autres. Contrairement à la conception scolaire qui prédomine aujourd'hui, la philosophie ne se réduisait donc pas, selon lui, à un discours théorique : elle était un « exercice spirituel préparatoire à la sagesse » (1995, quatrième de couverture) et ultimement en vue du bonheur.

Nous pourrions donc dire que le discours philosophique avait une fonction « éthique », c'est-à-dire non pas seulement au sens intellectuel d'un discours théorique sur les normes qui régissent les conduites humaines, mais surtout au sens où il était à la fois l'expression et le moteur d'un *art de vivre*, un ensemble d'attitudes et d'actions concrètes orientées vers la vie heureuse. Il est également intéressant de noter que la référence à cette pratique, qui pouvait aller du dialogue à la méditation, était accompagnée d'un lexique thérapeutique. Avec Michel Foucault (1984), André-Jean Vœlke (1993) et Martha Nussbaum (1994), Hadot parle de « thérapies de l'âme » dans la mesure où la philosophie servait à guérir l'être humain de l'esclavage à l'égard de ses passions.

¹ Cf. aussi *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle : la citadelle intérieure* (1997) et *La philosophie comme manière de vivre* (2001).

² Le discours désigne, chez Hadot, toute pensée discursive exprimée dans le langage écrit ou oral (1995, p. 20) et qui peut prendre la forme d'un « discours philosophique théorique », c'est-à-dire un ensemble de propositions formulant des thèses appuyées par des arguments ordonnés dans un système cohérent.

Loin de demeurer au niveau d'une opposition naïve entre la philosophie académique d'aujourd'hui comme discours théorique et la philosophie antique comme manière de vivre, la théorie de Hadot permet de mettre en lumière la possibilité d'une fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique qui n'est pas entièrement spécifique à la philosophie antique. En effet, bien que cette dernière se soit selon lui progressivement amenuisée à partir du Moyen Âge³, et ce, jusqu'à disparaître presque complètement de nos jours, elle semble avoir été partiellement réactivée chez certains auteurs de la Renaissance au XX^e siècle.

À la Renaissance, Hadot mentionne Érasme (1467 env.-1536) selon lequel « ... il n'y a de philosophe que celui qui vit de manière philosophique, comme l'ont fait Socrate, Diogène le Cynique, Épictète, mais aussi Jean-Baptiste, le Christ et les apôtres » (1995, 394). Les *Essais* de Montaigne (1533-1592), évoqués également par Foucault (2001, 240), se retrouvent évidemment aussi sur la liste puisqu'ils représentent clairement une tentative de « pratiquer les différents modes de vie proposés par la philosophie antique » (Hadot : 1995, 395). À l'époque moderne, Descartes (1596-1650) qui, contrairement à l'image « intellectualiste » que l'on s'en fait habituellement de nos jours, devient chez Hadot un représentant de la tradition antique de la vie philosophique dans la mesure où ses *Méditations* auraient été selon lui des exercices spirituels, c'est-à-dire « ... un travail de soi sur soi, qu'il faut avoir achevé pour passer à l'étape suivante » (1995, 396).

De plus, il est notable selon lui que Descartes, comme Spinoza (1632-1677) et Malebranche (1638-1715) d'ailleurs, ait œuvré à l'extérieur du système universitaire et également qu'à travers ses correspondances avec la princesse Élisabeth, il ait assumé une fonction de directeur de conscience qui peut rappeler la relation maître-disciple au cœur de la vie philosophique de l'Antiquité (Davidson, *et al.*: 2010, 24). Hadot voit aussi un autre point

³ Bien que le Moyen Âge marque selon Hadot une rupture avec le modèle de la vie philosophique de l'Antiquité et des époques hellénistique et romaine, notamment parce que la philosophie serait devenue « la servante de la théologie » (2002, p. 72), que les exercices spirituels qui en étaient le cœur auraient été absorbés par la théologie chrétienne (2001, p. 183-184) et étant donné l'apparition du système universitaire (Davidson, *et al.*, 2010, p. 23), il nuance cette thèse dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* : « Grâce aux travaux de J. Domanski, j'ai pu corriger la présentation trop brève et inexacte que j'avais proposée de ce processus de "théorisation" de la philosophie dans des études antérieures. [...] je dois reconnaître que la redécouverte de la philosophie comme mode de vie n'est pas aussi tardive que je l'avais affirmé, et qu'il faut bien admettre qu'elle a commencé à s'esquisser, elle aussi, dans les universités médiévales » (1995, p. 380-381).

commun à Descartes et Spinoza. D'un côté, avec le *cogito*, qui marque le passage du sujet empirique au sujet métaphysique, et de l'autre, à travers l'amour intellectuel de Dieu (*amor intellectualis dei*), qui implique le dépassement d'une perspective individuelle vers une perspective « sous l'angle de l'éternité » (*sub specie aeternitatis*), les deux auteurs auraient élaboré une pensée fondée sur une « conversion philosophique » (2002, 233). Chez Spinoza, c'est dans son *Éthique* qu'elle est à l'œuvre, un ouvrage qui conçoit d'ailleurs, selon Hadot, clairement la philosophie comme un mode de vie (Davidson, *et al.*: 2010, 24).

La philosophie des Lumières compte également quelques exemples instructifs dont Shaftesbury (1671-1713) qui aurait écrit des *Exercices* à la mode stoïcienne (Hadot : 2002, 380), Rousseau (1712-1778), Diderot (1713-1784) qui souhaitait que la philosophie devienne populaire (Davidson, *et al.*: 2010, 24), mais dont le plus important est sans aucun doute Kant (1724-1804) qui disait que la philosophie était « ... la doctrine et l'exercice de la sagesse (pas simple science) » (1986, 245-246 ; cf. Hadot : 1995, 399). Hadot insiste aussi sur la distinction kantienne entre la philosophie cosmique, inspirée par le modèle socratique d'une philosophie vivante qui se préoccupe des soucis des choses humaines, et la philosophie scolaire pratiquée par les « artistes de la raison » qui privilégient surtout les spéculations abstraites (Davidson, *et al.*: 2010, 24).

Pour Hadot, comme pour Foucault d'ailleurs, le XIX^e siècle est une période particulièrement foisonnante du point de vue d'un « renouvellement » de la conception antique de la vie philosophique, et ce, particulièrement du côté de l'Allemagne. Nous pouvons notamment le constater, dit Hadot, dans certains poèmes de Goethe (1749-1832) et chez Schopenhauer (1788-1860) qui a écrit un ouvrage intitulé *Contre la philosophie universitaire*. Nietzsche (1844-1900) apparaît également comme un cas de figure notable tel que ce passage, relevé par Hadot, en témoigne (1995, épigraphe) :

« Le temps viendra où l'on préférera pour se perfectionner en morale et en raison, recourir aux *Mémorables* de Xénophon, plutôt qu'à la Bible et où l'on se servira de Montaigne et d'Horace comme de guides sur la voie qui mène à la compréhension du sage et du médiateur le plus simple et le plus impérissable de tous, Socrate » (1968, 200 ; §86).

Nous pouvons également établir un rapprochement entre l'entreprise nietzschéenne de « renversement des valeurs » (*Umwertung aller Werte*), c'est-à-dire la critique des valeurs

faibles au profit des valeurs fortes, et la notion de conversion. Ce rapprochement semble possible étant donné que la figure du surhumain, qui symbolise l'objectif de cette transmutation, est conçue comme un idéal de dépassement de soi qui rappelle la conception hellénistique de la conversion philosophique au sens d'une autofinalisation de soi en vue de l'idéal de sagesse. Ainsi, comme le souligne Hadot, Nietzsche aurait une plus grande affinité avec la conception antique de l'idéal de sagesse qu'il avait pu le croire :

« ... contrairement à ce que semble laisser entendre Nietzsche, l'idéal du sage n'a rien à voir avec une morale éthique "classique" ou "bourgeoise", mais [...] correspond plutôt, pour reprendre l'expression de Nietzsche, à un renversement total des valeurs reçues et conventionnelles, se présentant d'ailleurs sous les formes les plus diverses... » (1995, 346).

À la manière des Anciens, Nietzsche se nourrissait également de métaphores évoquant la maladie et la santé pour parler de son projet philosophique. Dans la *Généalogie de la morale*, par exemple, le fort et le faible sont respectivement associés à l'homme en santé et à l'homme malade, dont le prêtre ascétique est ici la figure emblématique. De plus, selon un ouvrage de Horst Hutter (2006), cité par Hadot, non seulement il semble possible de trouver l'existence d'exercices spirituels dans la pensée de Nietzsche, mais certains textes indiquent même que, découragé par la philosophie universitaire, ce dernier aurait caressé le rêve de fonder une académie hellénique, c'est-à-dire une vie de communauté dans laquelle il aurait dirigé ses disciples (Davidson, *et al.*: 2010, 25).

Hadot fait aussi mention de William James (1842-1910) (1995, 407). En effet, sa biographie indique que certains de ses ouvrages, dont les *Formes multiples de l'expérience religieuse* (2001), s'inscrivent dans une démarche thérapeutique visant à guérir son auteur de la dépression (cf. Feinstein : 1984, 245)⁴. À la manière des Anciens, le discours théorique est ici subordonné au mode de vie de l'auteur comme un moyen en vue d'une fin. C'est ainsi qu'à partir d'une psychologie de l'expérience religieuse, qui analyse notamment l'attitude stoïcienne envers le monde, il est possible de reconstituer chez James une thérapeutique pragmatique et éclectique d'inspiration chrétienne. « Pragmatique » parce qu'elle justifie la

⁴ « *When overwhelmed by panic, William found those verses "therapeutic" rather than inspired, and his terror a symptom of melancholia rather than a sign of grace* ». Cf. aussi Feinstein, 1984, p. 241 sqq.

valeur d'une idée par l'expérience, en l'occurrence les sentiments et les actions, « éclectique » parce qu'elle intègre la physiologie, la psychologie et la philosophie, et « d'inspiration chrétienne » parce qu'elle tire ses principes de guérison de l'expérience religieuse chrétienne et en particulier de la *mind-cure*, une conception du christianisme comme thérapeutique mentale que James semble faire sienne.

Ensuite, dans la tradition américaine de ce que Stanley Cavell appelle le « perfectionnisme », il faut également mentionner des auteurs comme Emerson (1803-1882) et Thoreau (1817-1862) dont la phrase suivante de *Walden* a particulièrement attiré l'attention de Hadot : « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes » (1967, 89 ; cf. Hadot : 1994 ; 2002, 333). D'ailleurs, Hadot accepte volontiers d'associer la tradition antique de la vie philosophique à ce « perfectionnisme éthique » dont l'expression a selon lui l'avantage de ne pas se limiter au sens que pourrait avoir une philosophie morale étant donné qu'elle désigne un mode de vie motivé par « la recherche d'un état d'un niveau supérieur du moi » (2002, 379).

Au XX^e siècle, Hadot associe le courant existentialiste à un renouveau de la conception antique de la vie philosophique avec des auteurs comme Bergson (1859-1941), Sartre (1905-1980), Merleau-Ponty (1908-1961), Jankélévitch (1903-1985), mais parmi lesquels il range également les phénoménologues Husserl (1859-1938) et Heidegger (1889-1976), des auteurs qui ont tous selon lui conçu la philosophie « comme une activité existentielle, comme une transformation du rapport au monde, comme une expérience, comme un engagement politique » (Hadot : 1995, 406-407 ; 2002, 72 ; Davidson, *et al.*: 2010, 26).

La pensée de Heidegger constitue en particulier selon Hadot un cas de figure à partir duquel la perspective du « perfectionnisme éthique » devient très actuelle (2002, 380-381). En effet, les travaux de Heidegger marquent un effort de transformation du rapport de l'être humain envers lui-même et envers le monde qui rappelle la notion de conversion philosophique du modèle hellénistique. Le rapprochement que l'on pourrait faire ici passe surtout par la distinction que Heidegger établit entre le rapport à soi et au monde sur le mode de l'authenticité et de l'inauthenticité. C'est d'ailleurs une distinction que Hadot a trouvée féconde pour décrire la conversion philosophique pratiquée par les Anciens (2002, 23). La réflexion sur la finitude et la mortalité du *Dasein* se trouve évidemment au centre de la pensée

heideggérienne, ce qui amène également Hadot à la rapprocher de la conception antique de la philosophie comme « exercice de la mort » :

« Pourtant, pour qui prend la philosophie au sérieux, cette formule platonicienne [la philosophie comme apprentissage de la mort] est d'une vérité très profonde : elle a d'ailleurs eu un immense écho dans la philosophie occidentale ; même des adversaires du platonisme, comme Épicure et Heidegger, l'ont reprise. [...] Pour Heidegger [...], la philosophie est "exercice de la mort" : l'authenticité de l'existence réside dans l'anticipation lucide de la mort. À chacun de choisir entre la lucidité et le divertissement » (2002, 51-52).

Néanmoins, cette continuité de la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique n'est pas compréhensible seulement à partir d'une perspective historique. Elle ne se limite pas à désigner un phénomène dont l'apparition et l'existence dans le temps seraient strictement liées aux contingences d'une époque ou d'une autre. En effet, aux dires mêmes de Hadot, elle possède également un caractère universel :

« ... ces modèles des écoles antiques et hellénistiques correspondent, comme je l'ai dit ailleurs, à des attitudes permanentes et fondamentales qui s'imposent à tout être humain, lorsqu'il cherche la sagesse. [...] Peut-être faut-il dire que les choix de vie que nous avons décrits, ceux de Socrate, de Pyrrhon, d'Épicure, des stoïciens, des cyniques, des sceptiques, correspondent à des sortes de modèles constants et universels qui se retrouvent sous des formes propres à chaque civilisation dans les différentes aires culturelles de l'humanité » (1995, 418-419)⁵.

Ainsi, lorsque certains philosophes, à différentes époques, cherchent la sagesse, lorsque, selon l'interprétation de Hadot, le discours philosophique devient l'expression d'une éthique comme manière de vivre, ces « attitudes permanentes et fondamentales », ces « modèles constants et universels », refont surface sous une forme ou sous une autre. En fait, d'après Hadot, le modèle de la vie philosophique ne se limite ni aux cultures antique, hellénistique et romaine, ni même à des écoles de pensée particulières ; elle est une attitude philosophique qui se justifie par elle-même (2002, 386) étant donné que la conception de la philosophie dont elle est l'expression se fonde sur le primat de la raison pratique sur la raison théorique ou plutôt sur la subordination du discours philosophique théorique au mode de vie philosophique. C'est donc

⁵ Cf. aussi : « ... on ne peut ignorer cette expérience millénaire. Entre autres, stoïcisme et épicurisme semblent bien correspondre à deux pôles opposés, mais inséparables de notre vie intérieure, la tension et la détente, le devoir et la sérénité, la conscience morale et la joie d'exister » (Hadot, 2002, p. 72-73).

en ce sens qu'il est possible d'observer une continuité de cette pratique philosophique à travers une série d'auteurs qui auraient intégré certaines de ses composantes après l'Antiquité.

Ainsi, le lien entre ces auteurs n'est pas forcément historique. Par exemple, ces derniers ne s'inscrivent pas nécessairement dans une même tradition. Il s'agit plutôt ici d'un lien *thématique*. Ces auteurs sont rangés dans la même catégorie dans la mesure où ils s'intéressent à un ensemble commun de thèmes philosophiques. Ils sont liés entre eux dans la mesure où, comme le dit Emmanuel Halais reprenant l'idée de William James, ils partagent un certain « caractère philosophique » (2007, 24, 222-223 ; James : 2007, 83-110). Nous pouvons donc parler ici de l'universalité de la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique au sens où l'intérêt pour ces thèmes est l'expression d'un caractère philosophique particulier qui représente une possibilité générale de l'existence humaine (un « ensemble d'attitudes permanentes et fondamentales »).

Par contre, si certains auteurs partagent l'intérêt pour cette fonction du discours philosophique, le traitement des thèmes liés à cette conception prend bien sûr des formes différentes d'un auteur à l'autre. Autrement dit, rien n'indique que nous puissions *a priori* assimiler les cadres de référence théoriques des auteurs partageant un même caractère philosophique. Par exemple, la spécificité de ce que nous pourrions appeler « la conception nietzschéenne de la conversion » réside en ce qu'elle ne cherche pas à opérer une transformation individuelle, ce qui était pourtant le cas chez les philosophes hellénistiques et romains, mais vise la *culture* occidentale. De même, la destruction des valeurs faibles ne se limite pas pour Nietzsche à celles du christianisme ou même des sciences, mais vise l'origine même de la culture occidentale, c'est-à-dire l'idéalisme métaphysique qui commence selon lui avec Platon. C'est en ce sens que Socrate n'apparaît pas comme la figure incontestée du sage dans la mesure où il marquerait le début de « l'homme théorique⁶ ».

⁶ « Pour mettre en évidence ce rôle directeur, même chez Socrate, il suffit de reconnaître en lui le type d'une forme d'existence inconnue auparavant : le type de l'*homme théorique* dont nous allons chercher à présent à discerner la signification. [...] Il est vrai qu'à côté de cet aveu isolé, véritable excès de sincérité sinon d'insouciance de la part de Lessing, on trouve une *illusion délirante* qui s'est pour la première fois incarnée en Socrate, cette croyance inébranlable que la pensée, guidée par la causalité, descend aux ultimes abîmes de l'être et que la pensée est apte non seulement à connaître l'être mais à le *rectifier* » (Nietzsche, 1949, p. 100-102 ; §15).

Nous pourrions aussi vouloir rapprocher la dimension thérapeutique des *Formes multiples de l'expérience religieuse* et la thérapeutique antique des passions. Or, nous nous trouvons ici dans un contexte assez différent, celui d'une psychologie descriptive et normative de l'expérience religieuse, c'est-à-dire une étude empirique et une appréciation raisonnée de la valeur des faits de conscience (les sentiments, les instincts, les impressions et les actes) (James : 2001, 45, 70, 262). De même, chez Heidegger, si la distinction authentique/inauthentique peut sembler féconde pour décrire la conversion philosophique pratiquée par les Anciens, elle possède bien sûr un sens spécifique dans l'ontologie d'*Être et Temps*. Heidegger parle plutôt d'une libération du *Dasein* par rapport à la dictature du On, c'est-à-dire cette tendance au conformisme, inhérente à son être, mais qui aplanit à prime abord et le plus souvent ses possibilités d'existence et, par conséquent, l'empêche d'agir en concordance avec son être le plus propre : l'être-pour-la-mort (1985, 190 sqq.). La méditation heideggérienne sur la mort implique d'ailleurs la primauté du futur, ce qui est très différent, par exemple, de l'exigence éthique de vivre dans le présent éternel qu'on retrouve chez des philosophes comme Marc Aurèle et Épicure.

De plus, si cette conception particulière de la philosophie qui nous intéresse ne se limite pas à une époque particulière, mais, en tant qu'ensemble de modèles constants et universels, permet de rendre compte d'une possibilité inhérente à l'activité philosophique humaine, celle-ci a cependant pris différentes formes également en fonction des époques et donc est indissociable d'une certaine perspective historique. En d'autres termes, s'il est permis de comparer des auteurs partageant un même caractère philosophique même s'ils appartiennent à différentes époques ou traditions, il n'en demeure pas moins que la manière de traiter les thèmes en question s'enracine bien sûr dans le contexte sociohistorique spécifique à la pensée de chaque auteur.

Par exemple, il est facile de voir en quel sens la philosophie d'aujourd'hui est assez loin de l'interprétation de la philosophie antique proposée par Hadot. Dans ce contexte, l'idée d'une fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique peut entrer en conflit avec notre sensibilité moderne. À une époque où la philosophie est une démarche intellectuelle surtout théorique s'inscrivant presque exclusivement dans le système des valeurs académiques, l'idée d'une philosophie en vue du bonheur peut sembler un peu trop

« naïve » puisqu'elle est le plus souvent associée à la psychologie populaire. L'idée d'une philosophie comme manière de vivre en accord avec la théorie peut également avoir quelque chose de romantique, voire même de sentimentaliste du point de vue de la tendance actuelle à valoriser la séparation entre la théorie philosophique et la vie quotidienne tout comme entre la réflexion fondamentale et ses conséquences pratiques. De plus, le fait de parler de la philosophie comme « exercice spirituel préparatoire à la sagesse » peut sembler suspect du point de vue d'une société qui se veut laïque, c'est-à-dire qui a cherché et, dans la plupart des cas, est parvenue à se libérer de l'emprise de la religion ou de la pensée religieuse sur la réflexion philosophique. L'idée même de direction spirituelle, très importante par exemple chez les stoïciens de l'époque romaine, a tendance à représenter aujourd'hui ce que nous devrions chercher à éviter à tout prix, à savoir l'idée du philosophe-gourou.

En somme, au-delà de l'opposition entre le discours (théorique) et le mode de vie philosophiques, l'intérêt de la notion de vie philosophique liée à l'interprétation de Hadot est selon nous de fournir un modèle conceptuel permettant de repérer, chez des auteurs pouvant appartenir à différentes époques et traditions et s'inscrivant dans différents cadres de références théoriques, une configuration qui met en rapport des thèmes touchant à la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. En d'autres termes, l'analyse historique de Hadot peut procurer au philosophe les matériaux lui permettant de construire un modèle conceptuel (qui n'est pas par ailleurs le portrait historique d'une époque) visant à l'orienter dans l'exploration des diverses possibilités de formulations et de significations de cette fonction du discours philosophique d'une époque et d'un auteur à l'autre.

Objet d'étude

La pensée de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) mobilise certains thèmes liés au modèle conceptuel de la vie philosophique tirée de l'analyse historique de Hadot et constitue selon nous un excellent cas de figure récent nous permettant de réfléchir sur une des significations possibles de la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. En effet, il est par exemple étonnant de constater que les propositions du *Tractatus logico-*

philosophicus sur la logique et les limites du langage tout comme l'application de la méthode grammaticale des *Recherches philosophiques* entraînent des répercussions sur le plan éthique dans la mesure où elles favorisent une transformation existentielle de la volonté que Wittgenstein caractérise parfois, à l'instar des philosophes hellénistiques et romains, au moyen de métaphores thérapeutiques. Toutefois, c'est en un sens complètement différent que nous retrouvons ces thèmes chez Wittgenstein, ce qui permet d'enrichir et de compléter les modèles hellénistiques et romains.

Au début des années 60, Hadot a lui-même proposé une interprétation du *Tractatus* et des *Recherches philosophiques* au sein de laquelle il a intégré certains éléments de sa conception de la vie philosophique⁷. Ces textes auraient d'ailleurs été parmi les premiers à porter sur Wittgenstein en France (2004, 11-12). Plusieurs références à Wittgenstein, le dépeignant comme un philosophe de notre époque ayant pratiqué la philosophie comme exercice spirituel, se retrouvent également dans certains de ses ouvrages subséquents (1995, 224-225, 301-302, 411 ; 2002, 16 ; Davidson, *et al.*: 2010, 34). Hadot a même dit que sa notion d'exercice spirituel puisait son origine dans les notions wittgensteiniennes de forme de vie et de jeu de langage que nous retrouvons notamment dans les *Recherches philosophiques* (2004, 11 ; Davidson, *et al.*: 2010, 34).

Par contre, cette étude s'inspire moins de l'interprétation de Wittgenstein proposée par Hadot que de la conception de la vie philosophique qui est à l'origine de cette interprétation. Ceci dit, certains éléments de l'interprétation de Hadot ont tout de même servi de points de départ à notre réflexion. En voici quelques exemples. Premièrement, par analogie avec la notion de choix de vie qu'on retrouve dans la philosophie antique, le discours philosophique du *Tractatus* de Wittgenstein peut effectivement être conçu comme l'expression d'un certain vouloir au sens où il est subordonné à une motivation éthique visant à conduire le lecteur à un certain mode de vie, à une certaine attitude (1995, 411). Deuxièmement, le discours

⁷ Cf. « Réflexions sur les limites du langage à propos du "Tractatus logico-philosophicus" de Wittgenstein », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63, 1959, p. 469-484, « Wittgenstein philosophe du langage – I », *Critique*, no 149, 1959, p. 866-881, « Wittgenstein philosophe du langage – II », *Critique*, no 150, 1959, p. 972-983, « Jeux de langage et philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 1962, p. 330-343. Ces textes sont rassemblés dans un ouvrage paru en 2004 intitulé *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin.

philosophique du *Tractatus* a bel et bien la fonction d'opérer une transformation individuelle (intellectuelle et éthique) du lecteur concevable à partir du modèle de la conversion (cf. Peterman : 1992, 22 ; Hadot : 1995, 411 ; Halais : 2007, 29, 208 ; Laugier : 2010, 71). Troisièmement, il est vrai que le moment esthétique de la conversion du *Tractatus* s'apparente à certains égards à la physique vécue et à la vue d'en haut du modèle stoïcien et rappelle Épictète (et Marc Aurèle) à travers l'exigence éthique de vivre dans le présent pour nous libérer de l'angoisse de la mort (1995, 301-302 ; 2004, 15-16, 18). Quatrièmement, à travers les notions de jeux de langage et de forme de vie, Hadot reconnaît à juste titre la présence dans les *Recherches philosophiques* d'une pensée de la finitude (2004, 71-72) que nous retrouvons par la suite explicitement chez Stanley Cavell (1962, 83 ; 1991, 117) et Sandra Laugier (2010, 66-67) sous la forme d'une éthique de la finitude.

Cinquièmement, nous rejoignons la critique de la conception wittgensteinienne de la sagesse proposée par Hadot : si nous prenons le modèle antique comme référence, la sagesse n'est pas, comme il semble être implicitement le cas dans le *Tractatus*, un but accessible (du moins pas de façon permanente), mais l'idéal asymptotique qui motive le discours philosophique (cf. Hadot : 1995, 21). Contrairement à ce que dit Hadot (2004, 84), nous ne retrouvons cependant pas cette conception de la sagesse chez le second Wittgenstein pour qui il n'y a pas de fin à l'activité philosophique puisqu'il y a toujours de nouveaux problèmes qui surgissent (Hadot : 2004, 71-72 ; Laugier : 2010, 66-67). Sixièmement, de manière très générale, nous pouvons effectivement parler avec Hadot du discours philosophique du *Tractatus* comme exercice spirituel dans la mesure où il consiste à opérationnaliser une pratique répétée visant à développer une attitude éthique plus ou moins constante (cf. Laugier : 2010, 65, 71). On y retrouve également des exemples d'exercices intuitifs s'apparentant à la physique vécue et à la vue d'en haut des stoïciens (Hadot : 2004, 18) et même certains passages pouvant être interprétés comme une certaine forme de méditation sur la mort (Hadot : 1995, 301-302). Il est vrai aussi que le discours philosophique du *Tractatus* s'apparente à la thérapie sceptique dans la mesure où comme un purgatif il s'évacue avec les humeurs dont il a provoqué l'évacuation (Hadot : 1995, 224-225).

Or, malgré ces quelques points importants, nous nous sommes le plus souvent distancé de l'interprétation de Wittgenstein proposée directement par Hadot afin d'éviter certains de ses

écueils. D'une part, l'interprétation du *Tractatus* est teintée par l'intérêt de Hadot pour la mystique religieuse et néoplatonicienne (2004, 7-8), ce qui l'amène à mettre un peu trop l'accent sur ce thème à partir d'une lecture aux tendances ineffabilistes. En effet, l'interprétation du modèle stoïcien par Hadot (et de la vie philosophique de l'Antiquité en général) repose sur la thèse de l'incommensurabilité du discours et du mode de vie philosophiques. Avec la physique vécue comme exemple paradigmatique (une interprétation inspirée par l'expérience unitive plotinienne), Hadot défend qu'il y a des limites au discours philosophique (et au langage en général) et que nous ne pouvons ultimement parler de l'expérience vécue de l'éthique que *de l'extérieur* (1995, 21, 267). Cette tendance ineffabiliste, présente dans son interprétation du *Tractatus*, ne correspond pas selon nous à la position de Wittgenstein pour qui l'idée d'une expérience ou même d'un point de vue signifiant extérieur au langage est un non-sens. De plus, s'il est vrai que nous pouvons dire que l'éthique du premier Wittgenstein est « existentielle », ce n'est pas, comme a tendance à le croire Hadot, au sens ineffabiliste des philosophies de l'existence (Hadot : 2004, 43) ou au sens mystique de l'expérience unitive plotinienne. Ce caractère existentiel repose sur l'idée d'une transformation individuelle qui passe par le sentiment et l'expérience de l'étonnement devant le fait de l'existence du monde, une expérience qui est indicible, mais qui se montre à travers un certain usage du langage qui élimine le caractère problématique de la vie et l'angoisse de la mort. D'autre part, aux dires mêmes de Hadot, la pensée du second Wittgenstein suscitait à ses yeux beaucoup moins d'intérêt que celle du *Tractatus*, ce qui ne l'a pas encouragé à développer une interprétation approfondie des *Recherches* (2004, 12-13, 50, 66).

Laugier a raison de dire que Hadot a en quelque sorte été le précurseur de l'interprétation de Cora Diamond en reconnaissant la présence, dans le *Tractatus*, d'une éthique silencieuse inscrite dans la compréhension des limites du sens (2010, 64). Or, nous aimerions souligner que notre interprétation de Wittgenstein se distancie également de certains points importants de l'analyse de Diamond. Premièrement, nous ne sommes pas en faveur d'une conception austère du non-sens qui considérerait les propositions du *Tractatus* comme un tissu de non-sens pur et simple (2000, 357-358). Il faut effectivement rappeler que, selon Wittgenstein, certaines propositions sont indicibles et dénuées de sens, mais ce qu'elles veulent dire est tout à fait correct (par exemple le solipsisme). Avec P. M. S Hacker (2000b,

365), nous croyons que Wittgenstein fait plutôt la distinction entre le non-sens pur et simple des propositions métaphysiques, qui ne montrent rien, et le non-sens « éclairant » de propositions comme celles du *Tractatus* qui favorisent l'émergence d'une vérité qui se montre, mais ne peut se dire. Il est vrai, comme le dit Diamond, qu'il n'y a pas différents types de non-sens, mais nous croyons que Wittgenstein prétend pouvoir conférer une fonction éclairante ou élucidatoire à certaines propositions dénuées de sens comme celles du *Tractatus*.

Deuxièmement, nous sommes également contre une interprétation athéorique du *Tractatus*. Wittgenstein a selon nous bel et bien défendu des thèses philosophiques dans cet ouvrage dont la distinction entre dire et montrer qui était capitale à ses yeux. La nature du discours philosophique du *Tractatus* se distingue effectivement d'une théorie explicative visant un idéal d'objectivité puisque Wittgenstein conçoit sa méthode comme une activité de clarification, mais cette dernière peut quand même intégrer des thèses philosophiques substantielles. Notre interprétation consiste à dire que les propositions du *Tractatus* forment un certain type de discours philosophique théorique ayant une fonction éthique. Ainsi, la question n'est pas de choisir entre une perspective théorique et une perspective athéorique (comme le débat suscité par les néo-wittgensteiniens nous amène parfois à le penser). Les propositions du *Tractatus* peuvent à la fois défendre des thèses philosophiques substantielles et avoir la fonction pratique de nous amener à adopter la perspective de l'éthique comme manière de vivre. L'important est l'usage que nous faisons du discours philosophique (théorique ou non).

Troisièmement, contrairement à Diamond qui croit que le mystique dont il est question dans le *Tractatus* n'a aucun contenu de vérité aux yeux de Wittgenstein, nous défendons avec Hadot que, pour ce dernier, ce qui se montre, mais ne peut se dire, a un contenu de vérité saisissable à travers le sentiment mystique qui se dégage notamment de l'expérience esthétique du monde comme totalité bornée. Par contre, la tendance ineffabiliste de l'interprétation de Hadot ne colle pas selon nous avec la position de Wittgenstein. Nous n'avons pas non plus à choisir entre une conception austère du non-sens et une interprétation ineffabiliste du mystique. Avec Bouveresse (1973, 11), nous croyons plutôt que la position de Wittgenstein consiste à dire que ce qui se montre ne doit pas être assimilé à un quasi-discours ineffabiliste. D'un point de vue interne au *Tractatus*, le problème n'est pas la possibilité

qu'une vérité « transcendantale » se montre, mais de prétendre pouvoir dire ce qui se montre (ce qui est impossible sans sombrer dans le non-sens).

Méthodologie

Afin de mettre à profit la contribution de Wittgenstein à la réflexion sur la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique, nous irons puiser à la fois dans la première version de sa philosophie, avec le *Tractatus logico-philosophicus* comme principal cas de figure, ainsi que dans la seconde, à savoir celle qui a fait suite à ce qu'on a appelé « le tournant grammatical » de son œuvre et dont les *Recherches philosophiques* est sans doute l'ouvrage le plus représentatif. Ceci dit, étant donné les thèmes que nous aurons à traiter, qui touchent le plus souvent à l'éthique, nous aurons également recours aux carnets, aux conférences, aux leçons et aux discussions de Wittgenstein, où il parle le plus souvent de ce genre de questions, ainsi que de certains textes issus de la période intermédiaire de sa pensée.

Notre méthodologie tentera de rendre justice à la fois à la possibilité que cette fonction du discours philosophique traverse les époques et aux formes spécifiques que prend cette dernière d'une époque et d'un auteur à l'autre. D'une part, à partir de l'interprétation de la philosophie antique proposée par Hadot, nous pouvons faire ressortir cinq composantes de la vie philosophique, c'est-à-dire de cette conception de la philosophie qui accorde une place centrale à la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique (cf. chapitre 1).

- La subordination du discours philosophique au mode de vie éthique
- La conversion philosophique comme transformation individuelle
- L'*askesis* comme méthode de conversion philosophique
- L'idéal de sagesse comme visée éthique de la conversion philosophique
- Le modèle analogique de la thérapeutique philosophique

Ce modèle ne doit pas être conçu comme un modèle historique, mais comme un modèle conceptuel au sens formel du terme tiré de l'analyse historique de Hadot. Nous utiliserons ces cinq composantes comme lignes directrices pour l'exploration des thèmes liés à cette conception de la philosophie chez Wittgenstein.

D'autre part, afin de donner du contenu à ces composantes formelles, nous procéderons à une analyse comparative ciblée. Si la tâche de Hadot a beaucoup été de montrer que les diverses écoles philosophiques de l'Antiquité et des époques hellénistiques et romaines partageaient une série de points communs, il n'est cependant pas possible d'assimiler tous ces cadres de référence théoriques et historiques différents. Pour rendre compte de la spécificité du cadre de référence théorique et historique de la conception antique de la philosophie de laquelle est dérivé le modèle conceptuel de la vie philosophique qui nous sert ici de référence de base, nous avons choisi d'utiliser comme ancrage et cas de figure une école philosophique hellénistique et romaine particulière : le stoïcisme.

Pourquoi avoir choisi le modèle stoïcien ? Parce que cette école philosophique illustre selon nous de façon très accentuée (et donc clairement) la conception de la vie philosophique des époques hellénistique et romaine en plaçant de manière évidente les exercices spirituels au centre de l'activité philosophique. En ce sens, pourquoi ne pas avoir opté pour les cyniques qui réduisaient carrément la philosophie à une éthique comme manière de vivre ? D'une part, un nombre très réduit de textes cyniques ont été conservés et, d'autre part, contrairement à ces derniers qui avaient tendance à s'opposer à la dimension intellectuelle de l'activité philosophique, les stoïciens semblent en général avoir intégré le mieux le discours théorique à la vie philosophique. C'est en ce sens que dans un passage du *Monde comme volonté et représentation*, un ouvrage que Wittgenstein connaissait bien, Schopenhauer disait que la sagesse stoïcienne est « le développement le plus parfait de la raison pratique » parce qu'elle n'est pas seulement une science de la vertu, mais également un ensemble de préceptes pour vivre selon la raison en vue du bonheur et, de ce fait, le meilleur exemple de philosophie vécue (1966, 126). Cette intégration du discours théorique à une éthique comme manière de vivre a pour nous une importance capitale d'autant plus qu'elle favorise un dialogue entre la conception stoïcienne de la vie philosophique et la philosophie actuelle qui se définit avant tout comme discours théorique.

À partir des cinq composantes du modèle conceptuel de la vie philosophique comme lignes directrices, l'exploration des diverses possibilités de formulations et de significations de la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique sera opérationnalisée par le biais d'une analyse comparative ciblée entre le cadre de référence de la pensée de Wittgenstein et du modèle stoïcien. La mise en relief de certains points communs entre Wittgenstein et le stoïcisme ne fait ici que rendre possible une analyse comparative entre ces deux cadres de référence philosophiques. En d'autres termes, cela signifie simplement que les deux parties ont, pour ainsi dire, assez en commun pour pouvoir dialoguer ensemble.

Si nous ne savons pas si Wittgenstein a lu les textes stoïciens, nous savons par exemple qu'il connaissait bien le *Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer, ouvrage dans lequel se trouve entre autres une section qui analyse l'éthique stoïcienne (en particulier celle d'Épictète), celle d'où est tiré le passage auquel nous venons de faire référence, et à partir de laquelle il est possible d'établir certains parallèles avec l'éthique wittgensteinienne de l'époque du *Tractatus* (cf. 1966, 123-132). Wittgenstein a également lu Spinoza qui connaissait, semble-t-il, les textes stoïciens et qui pourrait donc lui aussi être à la source des similitudes entre ces deux conceptions de l'éthique. De plus, les *Formes multiples de l'expérience religieuse* de William James, un autre ouvrage que Wittgenstein connaissait bien, contient quelques passages évoquant un certain « caractère stoïcien » qui ne sont pas sans lien avec le genre d'éthique qui est proposé dans le *Tractatus*. James associe à ce caractère la résignation terne et sans joie du stoïcien (2001, 79, 164, 166), l'acceptation volontaire de l'univers ou de la vie (2001, 79, 81), la soumission à l'âme du monde (2001, 79), le total renoncement à tous les biens naturels (2001, 164, 166) et le fait de laisser l'univers sous la forme d'une contradiction non résolue (2001, 165).

Nous pouvons aussi ajouter à ces hypothèses l'influence qu'aurait pu exercer des auteurs que l'on pourrait associer à une certaine forme de « stoïcisme » comme Otto Weininger, Spengler, Tolstoï et Dostoïevsky. Finalement, certains éléments biographiques donnent à penser que Wittgenstein avait à la base un caractère ayant des affinités avec certains aspects de l'éthique stoïcienne. Par exemple, Wittgenstein a confié à Norman Malcolm qu'il eut une révélation après avoir assisté, autour de 1910-1911, à une représentation d'une pièce de théâtre de Ludwig Anzenberger intitulée *Die Kreuzelsheiber*. En effet, il aurait été frappé

par l'attitude stoïque du personnage qui disait que « rien ne pouvait lui arriver de mal, quoi qu'il advienne du monde extérieur, car *lui* s'était libéré du destin et des contingences » (cf. Monk : 1990, 61). Bien que Wittgenstein associait plutôt cette attitude à celle de l'homme religieux, nous voyons ici qu'il avait, déjà à l'âge de 21 ans (donc avant d'avoir lu les *Formes multiples de l'expérience religieuse*, *L'Évangile en bref* de Tolstoï, mais aussi avant l'expérience difficile de la guerre) une affinité de caractère avec ce sentiment de sécurité absolue auquel ne se réduit évidemment pas l'attitude stoïcienne, mais qui en est un élément central. Wittgenstein dira plus tard que ce sentiment est au cœur de l'expérience éthique (LC : 149).

Les commentateurs ont parlé à quelques reprises des affinités entre la pensée de Wittgenstein et la philosophie antique, en particulier le stoïcisme. Pour ce qui est des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus logico-philosophicus*, Christiane Chauviré parle d'une certaine « coloration stoïcienne » venant s'ajouter à « l'exaltation solipsiste et anhistorique de la volonté » (Wittgenstein : 1992, XLV). Elle relève également la présence dans l'éthique wittgensteinienne de « la certitude toute stoïcienne » que « rien ne peut t'arriver » et qui s'exprime plus spécifiquement par « le retrait du sujet d'un monde indifférent, le souci d'assurer à sa vie cette qualité éthique propre que Wittgenstein appelle “le bonheur” quels que soient les événements » (Wittgenstein : 1992, XLVII). Chauviré ajoute qu'après le *Tractatus* le stoïcisme de Wittgenstein ne disparaît pas complètement tel qu'en témoigne l'*Amor fati* qui se dégage de certains passages des *Remarques mêlées* (Wittgenstein : 1992, XLVII).

Jacques Bouveresse reconnaît également que certains éléments de l'éthique du *Tractatus* font parfois songer à l'éthique stoïcienne « sans que l'on puisse toujours savoir exactement s'il s'agit d'influence ou de rencontre » (1973, 78). Bouveresse parle aussi de deux Wittgenstein : un Wittgenstein réel « kantien » qu'il associe à un certain type de volontarisme stoïcien et un Wittgenstein philosophique « spinoziste » qu'il associe à « l'exaltation du vouloir-être, l'éternité conçue comme la vie dans le présent, le rejet de la conception classique du libre arbitre » et « l'acceptation de ce qui arrive et de ce qui nous arrive comme seule possibilité réelle d'affranchissement à l'égard du destin » (1973, 78-79) et qui, il faut l'ajouter, revêt également une connotation « stoïcienne ».

Emmanuel Halais relève qu'il y a dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus* un thème stoïcien qu'on retrouve notamment dans le *Manuel* d'Épictète, cette idée que le bonheur passe par la renonciation à vouloir influencer sur les événements du monde au profit d'une volonté en accord avec ce qui arrive (2007, 189). Robert Cavalier parle de « présence stoïque », de « bonheur stoïcien » et de « l'expression complète de son stoïcisme » (1980, 180-185). Il ajoute que Wittgenstein vivait en accord avec les principes fondamentaux du modèle stoïcien : ne pas succomber aux espoirs et désirs du bonheur matériel du monde temporel, traiter ce qui arrive comme un destin au-delà de notre contrôle, une attitude profondément basée sur le non-vouloir (1980, 181). Paul Johnston disait de son côté qu'étant donné sa conception de la volonté, Wittgenstein était forcé à une forme de stoïcisme (1989, 170 ; cf. Dragona-Monachou : 2007, 135-137).

Myrto Dragona-Monachou établit un parallèle entre les *Pensées* de Marc Aurèle, des pensées adressées à soi-même (*Ta eis heauton*) et le style de Wittgenstein (2007, 136). En effet, ce dernier affirmait : « Presque la plupart de mes écrits sont des conversations privées avec moi-même ; des choses que je me dis à moi-même en tête à tête » (CV : 77 ; notre traduction). Mais le point le plus fécond de l'analyse de Dragona-Monachou est certainement la comparaison qu'elle établit entre la *prohairesis* d'Épictète et la conception de la volonté au cœur de l'éthique wittgensteinienne. C'est ce qui l'amène à faire ressortir plusieurs éléments de l'éthique wittgensteinienne qui font songer à l'éthique d'Épictète comme l'idée que le monde est indépendant de ma volonté (T : 6.373 ; C : 5.7.16), que la volonté est le porteur du bien et du mal (C : 21.7.16), une attitude à l'égard du monde (C : 4.11.16) et la personne morale elle-même (C : 5.8.16), ainsi que cette idée que le bonheur consiste à être en accord avec le monde (C : 8.7.16). Dragona-Monachou relève également que le second Wittgenstein parle en termes stoïciens de la volonté abyssale de Dieu et adopte une position éthique prescriptive et attitudinale similaire à Épictète (CV : 61). Elle ajoute que le Wittgenstein tardif et Épictète sont convaincus que nous pouvons être libres à travers l'exercice de la volonté, et ce, même s'il y a des choses qui ne dépendent pas de nous, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas changer (CV : 63).

Hadot relève à son tour une formule utilisée par Wittgenstein dans la *Conférence sur l'Éthique* pour parler du sentiment de sécurité absolue au cœur de l'expérience éthique :

« “J’ai la conscience tranquille, rien ne peut m’atteindre quoi qu’il arrive”, formule qui a une tonalité stoïcienne, dans la mesure où celui qui admet qu’il n’y a pas d’autre mal que le mal moral sait aussi que, s’il le veut, il ne peut lui arriver aucun mal » (Hadot : 2004, 20). Finalement, Pasquier Lambert parle du « stoïcisme convenu de Wittgenstein », qu’il associe à la reconnaissance de l’impuissance constitutive de la volonté face aux événements du monde (2002, 161), à une certaine attitude envers la mort liée à la volonté par la manière de vivre non dans le temps, mais dans le présent (2002, 167), à une conception du bonheur associée à « une vie de connaissance » (2002, 168) et à une conception « transcendantale » de la volonté (2002, 169-170).

Or, si plusieurs ont relevé des points communs entre l’éthique wittgensteinienne et le modèle stoïcien, cela ne doit pas éclipser la spécificité de ces deux cadres de référence théorique et historique. D’où l’importance, en plus des ressemblances, de mettre en évidence les différences entre ces deux conceptions de la philosophie. Par exemple, Victor Goldschmidt (1977), spécialiste du stoïcisme, dit avec raison qu’il n’y a pas de stoïcisme moderne dans la mesure où le système stoïcien est quelque chose de bien précis, c’est-à-dire un système composé d’une logique, d’une physique et d’une éthique. Or, force est de constater que Wittgenstein n’a développé aucune théorie physique (ni éthique d’ailleurs). Ainsi, c’est entre guillemets que nous pouvons parler d’un écho « stoïcien » chez Wittgenstein. Il ne s’agit pas chez Wittgenstein d’un stoïcisme complet. En ce sens, les ressemblances que nous ferons ressortir entre certains éléments de la pensée de Wittgenstein et du « stoïcisme » doivent plutôt être comprises comme des affinités entre un modèle conceptuel dérivé du système stoïcien, mais qui ne prétend pas constituer un portrait historique, et certains aspects de la philosophie de Wittgenstein. Bref, notre approche est comparative, mais pas encore une fois au sens où nous cherchons ici à établir une continuité historique entre la pensée des stoïciens (il y a d’ailleurs différents types de stoïcisme) et celle de Wittgenstein. Puisque nous nous fondons sur un modèle conceptuel, c’est plutôt d’une continuité thématique dont il sera question tout en accordant une importance particulière aux points de rupture qui sont, eux aussi, très instructifs. Comme le dit Emmanuel Halais, Wittgenstein ne s’inscrit pas dans une tradition philosophique, mais dans un caractère philosophique particulier.

Bien que nous argumenterons en faveur de différentes thèses philosophiques notamment sur la possibilité et la nature d'une fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique, notre méthodologie est, en un certain sens, principalement descriptive dans la mesure où notre tâche première est d'attirer l'attention vers une possibilité particulière de l'activité philosophique. Non pas prêcher en faveur d'une « meilleure » façon de faire de la philosophie, mais mettre en lumière une possibilité qui nous intéresse et qui peut également intéresser d'autres personnes partageant le même caractère philosophique. Non pas argumenter en faveur d'une théorie qui serait le reflet d'une réalité objective, mais construire un modèle ou un arrangement conceptuel dont la valeur relèverait de la lumière qu'il parviendrait à jeter sur un aspect de notre activité philosophique. Il s'agira donc en quelque sorte de déterminer si, telle une cartographie, ce modèle nous permettra de reconnaître une région de notre pratique philosophique et, si possible, sera en mesure de nous procurer quelques outils pour pouvoir nous y orienter. Nous nous situons donc davantage dans une perspective pragmatique que dans le jeu de langage de la vérité comme adéquation. De plus, étant donné le choix de l'objet d'étude, ce modèle conceptuel sera wittgensteinien. Notre tâche sera donc également de faire ressortir la spécificité de ce modèle en nous servant d'un modèle général (la vie philosophique selon Hadot) et d'un modèle particulier (le stoïcisme) comme objets de comparaison. Notre méthode est donc descriptive également au sens où nous nous contentons de mettre différents modèles conceptuels côte à côte afin de mettre en relief la spécificité d'un modèle ciblé (le modèle wittgensteinien) qui nous permettra d'exemplifier et donc d'enraciner une possibilité générale de l'activité philosophique, à savoir la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique.

Objectif de recherche précis

En somme, à partir d'une analyse comparative ciblée des ressemblances et des différences entre le modèle stoïcien et la pensée de Wittgenstein autour des cinq composantes tirées de l'interprétation de la philosophie antique proposée par Hadot, nous tenterons de mettre en lumière certaines possibilités de significations d'une conception particulière de la

philosophie qui accorde une place centrale à la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. Autrement dit, cette recherche vise au fond à répondre à la question : « qu'est-ce que la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique ? ». Une fois contextualisée, cette question générale peut donner lieu à certaines réponses particulières (certaines significations possibles) ayant une portée universelle.

Limites de la recherche

Nous ne prétendons donc pas définir quelque chose comme « l'essence de la philosophie », mais nous nous limitons à explorer une des possibilités inhérentes à l'activité philosophique à savoir la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. De plus, nous nous limitons volontairement à l'étude comparative de deux formes particulières qu'a prises cette possibilité au cours de l'histoire (Wittgenstein et le stoïcisme). La méthodologie que nous privilégions autorise par contre d'appliquer ultérieurement ce même traitement local ou ciblé à d'autres auteurs. De plus, notre recherche ne prétend pas définir la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique *en général*, d'identifier une signification qui vaudrait au-delà de tout contexte et de toutes circonstances. Elle vise à explorer *certaines* possibilités de réponses à cette question générale à partir d'une interprétation *particulière* de la pensée de Wittgenstein fondée sur une conception *particulière* de la philosophie inspirée par *certaines* aspects de l'interprétation de la philosophie antique (en *particulier* le stoïcisme) par Hadot. Or, cela n'empêche ni que ces éléments de réponse particuliers puissent avoir une portée universelle, c'est-à-dire jeter un éclairage sur une possibilité inhérente à l'existence humaine en général et à l'activité philosophique en particulier, ni que nous puissions nous servir de modèles conceptuels au sens général ou formel comme outils méthodologiques.

Structure de la recherche

Cette recherche est composée de quatre chapitres. Le premier chapitre vise à faire ressortir et analyser les cinq composantes fondamentales de la conception hellénistique et romaine de la vie philosophique tirée de l'interprétation de Hadot (cf. ci-dessus). Il s'agit ici d'échafauder le modèle conceptuel général qui nous servira de référence pour l'exploration de certains thèmes liés à cette conception de la philosophie chez Wittgenstein. Les trois chapitres suivants seront consacrés à la contribution wittgensteinienne à la réflexion sur la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique.

Le deuxième chapitre tentera de mettre en lumière la spécificité du modèle wittgensteinien en ce qui a trait à la question de la subordination du discours philosophique au mode de vie éthique. À partir des remarques de Wittgenstein sur l'éthique et la volonté, la première section portera sur le premier versant de cette relation de subordination, à savoir la possibilité du discours philosophique de jaillir de l'*éthos*, c'est-à-dire d'un caractère lié à des valeurs fondamentales qui orientent le choix de vie philosophique. À la lumière d'une conception stoïcienne du vouloir – plus précisément chez Épictète à partir des concepts d'*épiholé* (le choix primordial d'un projet philosophique initial) et de *prohairésis* (le vouloir comme prise de position préalable) – il apparaîtra alors que tout au long de son œuvre (des *Carnets 1914-1916* aux *Leçons sur la liberté de la volonté* en passant par certaines remarques de l'époque intermédiaire de sa réflexion), Wittgenstein nous aide à penser le discours philosophique comme expression d'un certain vouloir.

La deuxième section de ce chapitre traitera du deuxième versant de la relation de subordination qui correspond à la possibilité du discours philosophique de rejaillir sur l'*ethos*, c'est-à-dire en un mot sur les habitudes de vie. L'analyse de l'apparente incompatibilité entre le discours philosophique et l'éthique comme manière de vivre, et ce, à travers toute l'œuvre de Wittgenstein (des *Carnets 1914-1916* jusqu'aux remarques tardives sur l'éthique), nous amènera, à partir de la perspective anthropologique du second Wittgenstein, à mettre en lumière une conception du langage en accord avec l'éthique telle qu'elle est vécue dans nos pratiques effectives et qui, comme nous le verrons à l'aide du modèle stoïcien, peut être

intégrée à l'activité philosophique. C'est l'idée d'un discours philosophique non seulement *sur* l'éthique, mais qui est *en lui-même* éthique, c'est-à-dire qui a la fonction éthopoétique d'opérationnaliser les valeurs morales et de guider les actions en vue du bonheur.

Le troisième chapitre tentera de mettre à profit la contribution de Wittgenstein à la question du discours philosophique comme outil de transformation individuelle conçue selon le modèle de la conversion philosophique. Par comparaison et par contraste avec le modèle stoïcien d'Épictète, notre analyse révélera la présence d'un modèle wittgensteinien de conversion de la volonté opérée par le discours philosophique. Dans la première section, nous nous concentrerons sur le modèle tractarien de la conversion de la volonté empirique à la volonté éthique. La deuxième section sera principalement consacrée au modèle de la conversion des *Recherches philosophiques* qui se caractérise par le passage de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage. Il sera alors intéressant de constater que le second Wittgenstein intègre lui aussi l'idée d'une conversion de la volonté qui s'exprime ici à travers l'affranchissement à l'égard d'un contre-vouloir métaphysique au profit d'un vouloir-voir éthique.

Finalement, la troisième section de ce chapitre portera sur la visée éthique de la conversion conçue à partir du modèle de la sagesse. Dans un premier temps, il apparaîtra que le modèle tractarien de la sagesse se fonde sur une conception linéaire de la conversion menant à une sagesse silencieuse et permanente tandis que le modèle des *Recherches* relève plutôt d'une conception cyclique visant la sagesse comme objectif à atteindre temporairement en vue d'un idéal asymptotique de clarté totale. Dans les deux cas, la spécificité du modèle wittgensteinien de la sagesse par rapport au modèle stoïcien repose sur un dualisme entre le discours philosophique et l'éthique comme manière de vivre non philosophique. Dans un deuxième temps, par comparaison et par contraste avec le modèle stoïcien qui accorde une place centrale à la nature dans sa conception de la sagesse, l'essentiel de cette troisième section consistera à mettre en relief le caractère méta-physique du modèle tractarien et la présence d'un naturalisme anthropologique dans le modèle des *Recherches*. Dans les deux cas, cette réflexion nous conduira à reconnaître une dimension transpersonnelle au type de transformation individuelle qui caractérise la conversion philosophique.

Pour terminer, nous aborderons dans le quatrième chapitre la conception wittgensteinienne de la méthode philosophique à partir de l'idée du discours philosophique comme *askesis*, c'est-à-dire comme pratique répétée visant à développer une attitude éthique plus ou moins constante. Nous nous servirons ici des *Pensées* de Marc Aurèle comme cas de figure du modèle stoïcien. La question sera alors de savoir *comment* le discours philosophique peut opérer une conversion du regard qui coïncide avec une conversion de la volonté. Nous verrons que ce sera en fonction d'une conception de la philosophie comme activité de clarification qui, dans le *Tractatus* (section 1), consiste à opérer la conversion au moyen d'une fonction « élucidatoire » du discours philosophique fondée sur la distinction entre dire et montrer, et dans les *Recherches philosophiques* (section 2), grâce à une méthode grammaticale conçue d'après le modèle analogique de la thérapeutique philosophique. Suite à une analyse comparative ciblée avec les modèles sceptique, stoïcien, psychanalytique et culturel, nous tenterons ici de faire ressortir la spécificité de la méthode thérapeutique du second Wittgenstein. Nous verrons que cette dernière peut être conçue comme une thérapeutique holistique du langage qui, en tant qu'expression des différents aspects de l'existence humaine, fait le pont entre les dimensions intellectuelle et éthique, mais aussi entre les dimensions individuelle et collective de la forme de vie qui est la nôtre.

CHAPITRE 1 – Le modèle de la vie philosophique

Ce chapitre consiste à faire ressortir et analyser cinq composantes fondamentales de la conception hellénistique et romaine de la vie philosophique à travers le prisme de l'interprétation de Hadot. Or, si dans la théorie de Hadot ces composantes sont liées à des thèses portant sur l'histoire de la philosophie antique, notre démarche est résolument philosophique et se distingue ici de celle de l'historien dans la mesure où elle se limite à un effort d'analyse visant à échafauder un modèle conceptuel. En ce sens, ce travail ne vise pas à prendre position dans des débats historiques touchant à l'exégèse des textes anciens, mais à jeter les bases d'une méthodologie qui déterminera la perspective avec laquelle nous aborderons par la suite la pensée de Wittgenstein. Comme nous le verrons, cette conception particulière de la vie philosophique comporte cinq aspects différents d'une même pratique : 1) la subordination du discours philosophique au mode de vie éthique, 2) la conversion philosophique comme transformation individuelle, 3) l'*askesis* comme méthode de conversion philosophique, 4) l'idéal de sagesse comme visée éthique de la conversion philosophique et, finalement, 5) le modèle analogique de la thérapeutique philosophique.

1.1 La subordination du discours philosophique au mode de vie éthique

1.1.1 Le modèle classique de la vie philosophique

D'entrée de jeu, bien que Hadot applique sa notion de vie philosophique à l'ensemble de l'Antiquité, il est important de préciser que cette dernière est surtout imprégnée par les conceptions hellénistique et romaine qui se distinguent du traitement que lui ont réservé Platon et Aristote au cours de ce qu'on a appelé l'Antiquité classique. Chez ces derniers, nous pourrions dire que la dimension théorique de la vie philosophique semble, de manière générale, occuper plus de place que l'éthique comme manière de vivre qui est au centre de la

vie philosophique hellénistique et romaine⁸. Par exemple, dans la *République*, Platon soutient que la vie philosophique est consacrée à la connaissance de la vérité et à la contemplation de l'être, c'est-à-dire à la science (IX, 580b-582e). De manière semblable, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit la vie philosophique comme un mode d'existence voué à la méditation, c'est-à-dire à l'activité de l'intelligence ou de la pensée qui constitue le mode de vie du savant (X, 1177a16-1177b31). Il faut cependant mentionner que ce privilège accordé à la *theoria* ne doit pas être interprété comme une glorification de l'intellect au détriment de la dimension éthique qui serait ici complètement absente. En effet, puisqu'elle est liée à la contemplation et à la méditation (Rey : 2010, 3817), qui comportent une dimension spirituelle, et à la sagesse (*République*, IX, 581b-582a ; *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1177a21-34), qui relève d'un certain art de vivre, il n'est pas clair que la *theoria* soit un concept purement intellectuel. Il semblerait d'ailleurs que ce terme ait pris le sens d'une « spéculation abstraite opposée à la pratique » surtout à partir de l'époque hellénistique, ce qui aurait par la suite été intégré dans le latin des philosophes de l'époque impériale (Rey : 2010, 3817).

De plus, s'il faut faire une distinction entre les conceptions classique et hellénistique et romaine de la vie philosophique, il est également important de souligner que les cyniques tout comme les stoïciens et même les épicuriens auraient conçu la philosophie comme une manière de vivre en s'inspirant du modèle socratique. Il y a donc ici une certaine continuité. Ainsi, même s'il est parfois difficile de le faire, il faut distinguer la pensée de Platon et la figure de Socrate, c'est-à-dire non pas le Socrate historique, mais la figure mythique de Socrate que nous connaissons à travers ses disciples dont Platon, mais également Xénophon⁹, et que Hadot intègre à juste titre à sa conception de la vie philosophique. Par exemple, à propos de la fameuse maïeutique socratique visant à favoriser « l'accouchement » de vérités enfouies dans l'âme de l'interlocuteur d'un dialogue, si Platon en parle dans le *Théétète* (150d) avant tout

⁸ De manière générale, les stoïciens accordaient eux aussi une place très importante au discours philosophique théorique, mais, à la différence des écoles platoniciennes et aristotéliennes, une éthique comme manière de vivre incluant un bon nombre d'exercices spirituels semble avoir été au centre de leur conception de la vie philosophique.

⁹ Si l'on en croit Diogène Laërce, Zénon, fondateur de l'école stoïcienne, se serait engagé dans la vie philosophique après avoir lu les *Mémoires* de Xénophon (*Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 2). Cf. Brunschwig, 2004, p. 1856 : « ... cette œuvre, écrite à la gloire d'un Socrate peu platonicien, plus porté vers la pratique que la théorie, le conduisit auprès du philosophe cynique Cratès ».

comme l'expression d'une théorie qui fonde la connaissance sur la réminiscence d'une vision que l'âme a eue dans une existence antérieure, le dialogue socratique ne vise pas ultimement un savoir théorique, mais la mise en question des valeurs qui dirigent la vie de l'interlocuteur (cf. Hadot : 1995, 53-54). C'est en ce sens que l'Alcibiade du *Banquet* dit : « J'étais dans un tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte [...] Il me contraint à m'avouer à moi-même que je n'ai pas souci de moi-même » (215c-e, 216a ; traduction française tirée de Hadot : 1995, 58)¹⁰. En utilisant un certain type de discours philosophique pour opérer une transformation de la manière d'être et de vivre des individus qu'il côtoyait, Socrate apparaît donc comme un « maître du souci de soi » (l'expression est de Foucault) qui influença profondément les conceptions hellénistiques et romaines de la vie philosophique.

Pour ce qui est du mode de vie théorétique proposé par Aristote, même si Hadot lui accorde une place dans son système – il s'agit tout de même selon lui d'une conception de la vie philosophique au sein de laquelle le discours et le mode de vie forment une unité – il faut admettre que la dimension spirituelle, au sens où l'entend Michel Foucault¹¹, est ici beaucoup moins présente. Ce dernier parle d'ailleurs du Stagirite comme « l'exception majeure et fondamentale », « celui des philosophes pour lequel la question de la spiritualité a été la moins importante » (2001, 18-19). Cela est vrai dans la mesure où il ne se serait pas adonné à une vie philosophique ascétique à la manière des stoïciens par exemple. Par contre, sur le plan théorique, il ne faut pas oublier que c'est à partir d'Aristote que l'éthique devient une discipline philosophique qui sera par la suite institutionnalisée dans la tripartition stoïcienne de la philosophie (logique, éthique, physique) (Cassin : 2004, 821). De plus, la conception aristotélicienne de la vertu éthique, opposée à la vertu intellectuelle, selon laquelle le caractère (*êthos*) est le résultat de l'habitude (*ethos*) contient déjà en germe l'idée d'une éthique comme savoir-faire, comme travail de soi sur soi ancré dans une pratique répétée (cf. Cassin : 2004, 821).

¹⁰ Cf. aussi Platon, Alcibiade, 127d-e et Apologie de Socrate, 30e, 29d-e, 36c.

¹¹ « On appellera alors "spiritualité" l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité » (2001, p. 16-17).

1.1.2 Le modèle hellénistique de la vie philosophique

Bien qu'elle prenait parfois, comme aujourd'hui, dans les écoles, exclusivement la forme d'un discours théorique (Hadot : 1995, 20 ; Davidson, *et al.*: 2010, 21-22), une des thèses centrales de Hadot est l'idée selon laquelle la philosophie se présentait, chez les philosophes hellénistiques et romains (et même déjà à travers la figure de Socrate), avant tout comme un choix de vie, c'est-à-dire de mode de vie, d'art de vivre ou de manière d'être philosophique (Hadot : 2001, 293-295, 300). De façon analogue, Michel Foucault parle d'un « art de l'existence » (*technê tou biou*), une pratique dominée par le souci de soi (*epimeleia heautou* et *cura sui*), c'est-à-dire ici « une manière de se comporter » (1984, 62) et « une attitude : à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde » (2001, 12-13) qui valorise le fait de prendre soin de soi-même¹².

Or, sous l'influence de Bergson et de l'existentialisme (Davidson, *et al.*: 2010, 25), Hadot met surtout l'accent sur l'enracinement du discours philosophique dans une « option existentielle ». D'une part, cette expression met l'accent sur la décision d'un individu de se consacrer à la philosophie comme à une vocation. Comme le souligne Hadot, étant donné que ce choix impliquait parfois de vivre en communauté, cela pouvait effectivement signifier que « nous entrons en philosophie » comme nous disons aujourd'hui que « nous entrons en religion » (Davidson, *et al.*: 2010, 21). D'autre part, et cet aspect parle sans doute un peu plus à notre sensibilité moderne, la valeur existentielle de ce choix réside en ce que ce qui est ici en cause est avant tout un changement d'attitude, une transformation intérieure du rapport à soi, au monde, et aux autres (Hadot : 2002, 15).

¹² Hadot critique toutefois chez Foucault l'assimilation de la vie philosophique à une « esthétique de l'existence » (2002, p. 308) selon laquelle l'éthique du souci de soi consisterait à faire de soi-même une œuvre d'art (cf. Dreyfus, *et al.*, 1984, p. 331). En effet, d'une part, dit-il, le mot « esthétique » n'a pas aujourd'hui le même sens que le mot « beauté » (*kalon, kallos*) avait dans l'Antiquité (2002, p. 308). Nous pourrions ajouter que le sens du mot « *tekhne* » en grec ancien, que l'on traduit aujourd'hui par « art », implique avant tout un savoir-faire et donc se distingue du sens « esthétique » moderne du mot « art » (Cassin, 2004, p. 108-109). D'autre part, Hadot associe l'esthétique de l'existence de Foucault à une forme de dandysme moral très éloigné de la vie philosophique de l'Antiquité (2001, p. 217).

Le discours y occupait bien sûr une place importante, mais celui-ci était déterminé par le choix de vie philosophique dans lequel il s'enracinait et auquel il était, par le fait même, subordonné. Comme le souligne Hadot :

« J'admets parfaitement que, aussi bien dans l'Antiquité que de nos jours, la philosophie soit une activité théorique et « conceptualisante » [sic] Mais je pense aussi que, dans l'Antiquité, c'est le choix que le philosophe fait d'un mode de vie qui conditionne et détermine les tendances fondamentales de son discours philosophique et je crois, finalement, que cela est vrai pour toute philosophie. Je ne veux pas dire évidemment que la philosophie soit déterminée par un choix aveugle et arbitraire, mais je veux dire plutôt qu'il y a un primat de la raison pratique sur la raison théorique¹³ » (1995, 410).

Nous pourrions dire que le discours est ici subordonné à l'*êthos*, au caractère ou à la manière d'être habituelle du philosophe, au sens où il *jaillit* d'un certain vouloir, c'est-à-dire du choix de vivre de telle ou telle manière¹⁴, un choix fondé sur un caractère lié à un ensemble de valeurs particulières. Par exemple, le discours stoïcien, pour lequel la vertu morale, c'est-à-dire ici la conquête d'une certaine liberté de la volonté, pour utiliser une expression moderne, est l'enjeu par excellence, reflète un choix « existentiel » qui serait l'expression d'un caractère particulier fondé, comme le dit Hadot, sur l'expérience de base de « la prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin » (1995, 198). Mais le discours philosophique est également subordonné à l'*êthos* au sens où il *rejaillit* sur le caractère en produisant un effet sur le mode d'être du philosophe qui peut même aller jusqu'à une transformation globale de la personne, que Hadot appelle la « conversion philosophique »,

¹³ Cette interprétation de la vie philosophique qui mise sur l'idée d'une subordination du discours philosophique à un choix de vie ne va évidemment pas de soi. M. Antonaccio (1998) relève par exemple la tendance volontariste de cette interprétation qui consiste à fonder la vie philosophique sur un choix radical et irrationnel et non sur une théorie comme le faisaient pourtant selon elle les Anciens (Cf. Taylor, 1989, p. 56, 125-126, 278). Or, Hadot précise clairement ici que son interprétation du choix de vie ne doit pas être assimilée à l'idée d'un choix aveugle. Le choix de s'engager dans la vie philosophique découle d'une prise de conscience rationnelle, mais préthéorique (Hadot parle du primat de la raison pratique) que la sagesse et le bonheur sont les objets de désir par excellence. Il s'agit ensuite de dire que le type de vie philosophique, le genre de théories et de pratiques que l'apprenti philosophe choisit de privilégier (stoïcisme, épicurisme, scepticisme, etc.) dépend d'un caractère particulier lié à des valeurs particulières et que les théories et les pratiques au cœur de la vie philosophique sont les expressions de ce caractère et de ces valeurs.

¹⁴ Dans l'ancien stoïcisme, on parle de « la tendance avant la tendance » (*épibolê*) et du « choix avant le choix » (*prohairesis*) (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 173), deux notions reprises ensuite par Épictète. Pour ce dernier, comme le dit Vélke, l'*épibolê* désigne plus précisément « un projet initial à partir duquel se développe tout l'effort philosophique » (1973, p. 140), « une visée commandant toute l'orientation de l'individu » (*ibid.*, p. 141). Cf. Épictète, *Entretiens*, II, XIX, 29-32 ; III, V, 18 ; IV, VIII, 19.

et qui est caractérisée par le passage d'un état de vie « obscurci par l'inconscience, rongé par le souci » à un état de vie « dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures » (2002, 23). L'accent porte ici sur « l'intériorité de l'action », c'est-à-dire « l'ensemble des dispositions qui constituent les ressorts du comportement » (Cassin : 2004, 821), en quelque sorte le versant « psychologique » ou subjectif de l'effet produit.

Or, le discours philosophique peut aussi rejaillir sur le mode de vie en un sens qui concerne « l'extériorité de l'action », c'est-à-dire « le comportement comme action objective » (Cassin : 2004, 821). C'est la subordination à l'*ethos* (sans accent) en tant que manière de vivre et de se comporter (les habitudes, les coutumes, l'usage), une dimension objective, mais également « pragmatique » dans la mesure où elle implique de traiter le discours philosophique non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen au service du mode de vie philosophique¹⁵ : « ... comme le pensent Carnéade et Cicéron, les discours philosophiques théoriques et dogmatiques ne sont que des moyens, fragmentaires et passagers, utilisés “au jour le jour”, en fonction de leur plus ou moins grande efficacité dans la pratique concrète de la vie philosophique » (Hadot : 1995, 221). C'est ainsi qu'on a tendance parfois à abrégé la théorie pour lui donner la forme de maximes morales visant à mettre en application un code éthique.

Étant donné que le discours philosophique peut avoir cette fonction « pragmatique » qui peut d'ailleurs, elle aussi, aller jusqu'à opérer une conversion philosophique qui se reflèterait ici dans une transformation radicale des habitudes de vie, il s'ensuit que la relation entre le discours et le mode de vie philosophiques ne se limite pas à une opposition entre la théorie et la pratique : « Le discours peut avoir un aspect pratique, dans la mesure où il tend à

¹⁵ Les expressions « intériorité » et « extériorité » de l'action sont empruntées à Barbara Cassin *et al.* Ces derniers ont bien montré que le grec ancien a développé à partir de *eiôtha* deux substantifs : *ethos*, qui signifie « habitude, coutume, usage » et *êthos* qui, au singulier, signifie « la manière d'être habituelle, la disposition, le caractère ». Ce doublet revêt un sens philosophique dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (II, 1, 1103a17-19) où l'*êthos* (le caractère) ou plus précisément, la vertu éthique (*hê êthikê arête* – littéralement « l'excellence de caractère ») apparaît comme un effet de l'*ethos* (l'habitude). Le passage est effectué avec quelques variantes dans le latin du stoïcien Cicéron (*mores*) qui ne dissocie pas l'intériorité (caractère, tempérament en tant que disposition naturelle) et l'extériorité (habitudes, mais aussi vie, mode de vie, principes de vie) de l'action (cf. Cassin, 2004, p. 820-822).

produire un effet sur l'auditeur ou le lecteur. Quant au mode de vie, il peut être, non pas théorique, évidemment, mais théorétique, c'est-à-dire contemplatif » (Hadot : 1995, 20). C'est en ce sens, nous dit Hadot, que le discours philosophique occupe quatre fonctions positives principales dans la vie philosophique : 1) il justifie rationnellement, de par sa force logique, le choix de vie philosophique et la vision du monde qui lui est associé, 2) il est un moyen d'exercer une action sur soi-même et sur les autres, 3) il est « une des formes même de l'exercice du mode de vie philosophique à travers le dialogue avec soi-même ou avec les autres » (1995, 18, 269) et 4) il oriente le mode de vie : « ... si on supprime toute référence dogmatique et théorique, l'individu est complètement livré à lui-même. [...] il faut connaître des modèles de vie ou, en tout cas, des modèles humains pour s'orienter » (2002, 387). Ainsi, l'image de la subordination, qui évoque l'idée de la relation entre deux éléments, ne doit pas masquer le fait que le discours fait partie intégrante du mode de vie philosophique¹⁶.

Michel Foucault a lui aussi relevé l'importance accordée à l'idée du discours comme moyen au service du mode de vie philosophique notamment à travers le constat d'une critique récurrente chez les stoïciens, les épicuriens et les cyniques d'un savoir inutile au profit d'un savoir ordonné à l'art de vivre (*tekhnê tou biou*) (2001, 248). Par exemple, dit-il, la cible de Plutarque était le savoir de curiosité au profit de la concentration sur la trajectoire de soi à soi (2001, 210-214), celle d'Épicure le savoir de culture (*paideia*) des « artistes du verbe » (*phonês ergastikous*) au profit de l'étude de la nature (*phusiologia*) (2001, 228-232) et celle du cynique Demetrius le savoir par les causes au profit d'un savoir relationnel. Déjà chez Platon, à travers la figure de Socrate, nous retrouvons cette critique dont la cible était le mercantilisme sophistique au profit d'une éthique du dialogue (2001, 224-226). La contribution intéressante de Foucault sur cette question est selon nous d'avoir montré qu'il ne s'agit pas ici de faire une distinction entre des contenus de connaissance utiles et inutiles, mais de privilégier un type de connaissance et de discours dont la fonction est de « produire de

¹⁶ Par contre, selon Hadot, pour les philosophes hellénistiques, le discours et le mode de vie philosophiques étaient ultimement irréductibles sur le plan épistémologique. Par exemple, comme le dit Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 39-43), les stoïciens distinguaient rigoureusement le discours selon la philosophie (*logos kata philosophian*) et la philosophie elle-même, c'est-à-dire le mode de vie philosophique (cf. Hadot, 1991, p. 205-206). C'est pourquoi Hadot affirme que le discours philosophique exprime le choix de vie et transforme le mode de vie philosophiques « de l'extérieur » (1995, p. 267).

l'*éthos* », c'est-à-dire produire un effet sur le mode d'être du philosophe (cf. 2001, 227-228). Pour reprendre la même formule, elle-même inspirée du terme *éthopoios* que l'on retrouve notamment chez Plutarque, nous pouvons donc parler ici d'une conception « éthopoétique » de la philosophie ou, plus précisément, du discours philosophique. Mais puisqu'il s'agit bien de produire un effet sur l'*éthos* (le caractère), qui relève de « l'intériorité de l'action », il faut ajouter que cette opération aura par le fait même un impact sur l'*ethos*, c'est-à-dire les habitudes de vie et les comportements du philosophe. En effet, comme le disait Plutarque, le discours philosophique « inspire des élans moteurs, des jugements générateurs d'actes utiles, des choix en faveur du bien » (*Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d ; traduction française tirée de Hadot : 1995, 271).

Hadot refuse toutefois de réduire la pratique de la vie philosophique à une éthique puisque cette dernière n'est, selon le modèle stoïcien qui est au centre de son interprétation, qu'un seul des trois axes de la philosophie avec la logique et la physique (2002, 379). Son intérêt pour cette conception de la philosophie, dit-il, est moins éthique qu'existentiel (2002, 377). Il faut dire que Hadot a ici en tête le sens ordinaire de l'éthique comme « appréciation concernant le bien et le mal des actions, ou alors des gens, ou des choses » (2002, 377). Or, notre réflexion sur le thème de la subordination du discours philosophique au mode de vie, ne nous a pas amené à réduire la pratique de la vie philosophique hellénistique et romaine à une éthique, mais plutôt à montrer à quel point cette dernière y occupait une place centrale, non pas nécessairement en tant que discipline philosophique, mais en tant que fonction du discours philosophique. Dans ce contexte, nous pouvons donc dire que la fonction éthique du discours philosophique se situe effectivement sur un terrain « existentiel », c'est-à-dire celui d'une éthique comme manière de vivre et comme transformation individuelle. D'ailleurs, en ce sens très général, Hadot admet la possibilité de parler ici d'une éthique (2002, 378).

N'est-ce pas précisément une des plus grandes leçons à tirer de l'étude des philosophies hellénistique et romaine : la possibilité de concevoir l'éthique non pas seulement, comme on le fait la plupart du temps aujourd'hui, en tant que discours théorique, mais également en tant que manière de vivre à la fois exprimée et transformée par le langage philosophique ? Dans le modèle stoïcien, la philosophie théorique (l'éthique, mais également la physique et la logique) est indissociable de la philosophie vécue : le discours philosophique

théorique jaillit d'un choix de mode de vie philosophique basé sur un certain caractère et des valeurs particulières et rejaillit sur ce mode de vie en le justifiant, en l'orientant et en le transformant de façon positive. « La philosophie comme manière de vivre », pour reprendre l'expression de Hadot, ne signifie donc pas ici l'élimination du discours philosophique au profit d'un mode de vie silencieux, mais la subordination d'une philosophie théorique à une philosophie vécue, à une éthique comme manière de vivre dont le discours est partie intégrante. C'est dans cette optique que nous pouvons, dans un premier temps, parler d'une fonction éthique du discours philosophique.

1.2 La conversion philosophique comme transformation individuelle

En plus de justifier rationnellement et d'orienter le mode de vie philosophique, la fonction éthopoétique principale du discours philosophique dans la vie philosophique hellénistique et romaine est d'opérer une transformation « existentielle » du rapport à soi, au monde et aux autres. C'est cette transformation que recouvre chez Hadot le concept central de conversion philosophique. Celle-ci est bien de nature « existentielle » puisqu'elle ne se limite pas à un changement de perspective au sens épistémologique du terme ; elle est un « changement total de vie, une conversion de tout l'être » du philosophe (Hadot : 1995, 18), une « métamorphose totale de la manière de voir le monde et d'être en lui » (Hadot : 2002, 15).

La nature de cette transformation « existentielle » par la philosophie est explicitée dans un article intitulé « *Epistrophè* et *Metanoia* dans l'histoire de la philosophie » (1953) dans lequel Hadot montre que la conversion n'est pas un thème exclusivement chrétien, mais puise ses origines dans les sociétés païennes de l'Antiquité grecque. En fait, dit-il, la conversion avait au départ un sens politique : « La pratique de la discussion judiciaire et politique, en démocratie, leur a révélé la possibilité de “changer l'âme” de l'adversaire par le maniement habile du langage, par l'emploi des méthodes de persuasion » (2002, 225). Mais c'est dans la *République* de Platon (518c), nous dit Hadot, que nous voyons apparaître pour la

première fois le sens philosophique de la conversion, d'ailleurs encore très lié au sens politique dans la mesure où c'est la cité qu'il s'agissait ici de convertir :

« Le philosophe est lui-même converti parce qu'il a su détourner son regard des ombres du monde sensible pour le tourner vers la lumière qui émane de l'idée du Bien. Et toute éducation est conversion. Toute âme a la possibilité de voir cette lumière du Bien. Mais son regard est mal orienté, et la tâche de l'éducation consistera à tourner ce regard dans la bonne direction. Il s'ensuivra alors une transformation totale de l'âme. Si les philosophes gouvernent la cité, la cité entière sera ainsi "convertie" vers l'idée du Bien » (2002, 225-226).

C'est toutefois à l'époque hellénistique, dit-il, que la conversion philosophique vise avant tout désormais à transformer non pas la cité, mais directement les individus et devient également la pierre angulaire de la vie philosophique. Ici, il est important de prendre le temps de souligner la spécificité des conceptions hellénistique et romaine de la conversion philosophique qui nous intéresse par rapport à la conversion politique au centre de la conception classique de la vie philosophique.

Nous pourrions dire que chez Platon et Aristote, la vie philosophique se définit davantage par rapport à la vie politique tandis que chez les philosophes hellénistiques, cette dernière se situe plutôt à l'arrière-plan sans toutefois disparaître complètement. Sur le plan théorique, dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote établit une distinction entre la vie philosophique, la vie politique et la vie que la masse consacre au plaisir corporel (I, 1095b16-1096a9), une triade qui correspond aux trois principales classes d'êtres humains dans la *République* de Platon : le philosophe, l'ambitieux (l'ami des honneurs) et l'intéressé (l'ami du gain) (IX, 581b-582a). Bien que dans les deux cas, la vie philosophique soit supérieure parce qu'elle est mieux à même de nous mener au bonheur, elle se définit quand même par rapport à la vie politique qui est d'ailleurs tout de même classée au deuxième rang.

La vie philosophique n'est cependant pas opposée à la vie politique au sens où aucun mélange ou dialogue ne soit possible. Platon en est certainement le meilleur exemple. En effet, non seulement la vie politique prenait selon lui une valeur exceptionnelle lorsqu'elle était alimentée par l'éducation philosophique – c'est dans cette optique, par exemple, que l'Académie formait les futurs dirigeants –, mais nous pouvons dire que la philosophie et la politique forment carrément une unité au sein de la conception platonicienne d'une cité idéale gouvernée par des philosophes-rois. Pour ce qui est d'Aristote, nous savons qu'il a été le

précepteur d'Alexandre le Grand mettant ainsi ses connaissances philosophiques au profit de la vie politique de la cité. Or, à la différence de Platon, comme l'a montré Richard Bodéüs (1982, 171), l'école d'Aristote ne formait qu'à la vie philosophique. De plus, si ce mode d'existence consacré à la méditation n'excluait pas la possibilité de vivre en communauté, un de ses objectifs premiers était l'autosuffisance et donc menait naturellement à la solitude (Aristote : 2004, 526-527 ; X, 1177a21-1177b15).

Selon Hadot, l'époque hellénistique marque pour la vie philosophique le passage de la conversion politique à la conversion philosophique, c'est-à-dire de l'importance centrale accordée à la transformation de la cité à la valorisation plus marquée de la transformation individuelle. Comme le dit Martha Nussbaum : après avoir tenté de changer la société, la philosophie tente désormais de changer les individus uns à uns. Au lieu de changer le monde pour qu'il corresponde à ses besoins, le philosophe cherche plus que jamais à changer son rapport au monde, c'est-à-dire qu'il apprend à ne pas se laisser affecter par ce qui ne correspond pas à ses besoins (cf. Nussbaum : 1994, 502, 505).

Cependant, si la spécificité de la conception hellénistique de la conversion philosophique est bel et bien d'opérer une transformation individuelle, il faut préciser que l'interprétation proposée par Hadot s'oppose à l'interprétation traditionnelle¹⁷ qui voit l'époque hellénistique comme une phase de décadence de la culture antique, une certaine forme de repli sur soi découlant de l'échec du projet de transformation de la cité auquel la philosophie avait tenté de contribuer à travers l'effort de Platon et Aristote et qui s'expliquerait par le passage d'un régime démocratique à un régime monarchique qui aurait fait disparaître la vie publique (cf. Hadot : 1995, 146-149). Comme le souligne Hadot, il n'y a pas une aussi grande rupture que nous pourrions le croire entre l'Antiquité classique et l'époque hellénistique. Non seulement la vie philosophique de Platon et Aristote était déjà un moyen de se libérer de la corruption politique, mais la vie philosophique hellénistique pouvait

¹⁷ Selon Hadot, des historiens de la philosophie comme Festugière et Bréhier auraient alimenté cette interprétation. Or, dit-il, cette dernière remonterait à un ouvrage de 1935 de G. Murray qui parle du stade hellénistique de l'évolution historique de la religion grecque comme la banqueroute de la religion olympienne ainsi que l'effondrement de l'état-cité et des mouvements plus populaires et tardifs de l'époque hellénistique comme l'échec du gouvernement humain à procurer une vie bonne pour l'être humain et l'échec de la grande propagande de l'hellénisme à assimiler les cultures barbares (cf. Murray, 1935, p. 3-4).

inclure une dimension politique ou du moins entretenait parfois encore des rapports avec la vie politique.

« ... les philosophes de l'époque hellénistique, même épicuriens ne se désintéresseront jamais de la politique, jouant souvent le rôle de conseiller des princes ou d'ambassadeur d'une cité, comme en témoignent les inscriptions souvent décernées en leur honneur¹⁸. Les philosophes stoïciens auront un rôle important dans l'élaboration de réformes politiques et sociales dans plusieurs États, par exemple le stoïcien Sphaïros exerce une forte influence sur les rois de Sparte, Agis et Cléomène, le stoïcien Blossius sur le réformateur romain, Tiberius Gracchus. Ils s'opposent aussi parfois très courageusement aux empereurs romains. D'une manière générale, les philosophes n'ont jamais renoncé à l'espoir de changer la société, au moins par l'exemple de leur vie » (1995, 150).

Cette liste doit bien sûr être complétée par les noms de deux philosophes stoïciens importants : Marc Aurèle, qui a été empereur, et Cicéron, homme d'état et orateur.

Mais à cette interprétation de l'époque hellénistique comme une phase de décadence de la civilisation grecque marquée par le préjugé de la disparition de la vie politique au centre de l'Antiquité classique s'ajoute également cette idée de repli sur soi, l'idée qu'avec la valorisation plus importante de la transformation individuelle, nous assistions à l'émergence d'une certaine forme d'individualisme au sens péjoratif du terme. Non seulement le philosophe se serait déconnecté de la vie politique, mais il se serait aussi déconnecté de la vie sociale et de manière générale du rapport avec autrui pour se réfugier dans une morale individuelle. Également contre la thèse d'un éclatement du cadre politique dans les monarchies hellénistiques, Michel Foucault, qui a cherché à expliquer la majoration de l'austérité sexuelle dans la réflexion morale du début de l'ère impériale, a examiné l'interprétation traditionnelle en interrogeant la notion d'individualisme sur laquelle elle repose. Est-ce juste de dire que la substitution du gouvernement démocratique qui assurait le bonheur des citoyens par les monarchies hellénistiques aurait favorisé l'émergence d'une morale individualiste (cf. Foucault : 1984, 58) ?

¹⁸ « L'épigraphiste Louis Robert, en étudiant attentivement les inscriptions que l'on retrouve dans les ruines des villes grecques de l'Antiquité, a bien montré, dans toute son œuvre, que toutes ces cités ont continué à avoir sous les monarchies hellénistiques, comme ensuite dans l'Empire romain, une intense activité culturelle, politique, religieuse et même athlétique » (Hadot, 1995, p. 147 ; cf. Robert, 1989, p. 715).

La réponse de Foucault est intéressante : avant de critiquer le caractère individualiste de cette morale, il faut distinguer trois sens de l'individualisme : (i) l'attitude qui accorde une valeur absolue à l'individu dans sa singularité indépendamment du groupe ou des institutions, (ii) la valorisation de la vie privée et (iii) l'intensité des rapports à soi (1984, 59). Selon lui, la majoration de l'austérité sexuelle dans la réflexion morale ne s'explique pas par l'émergence d'un individualisme dans les deux premiers sens, mais par l'apogée à cette époque d'une autre forme d'« individualisme », la culture de soi, qui se caractérise par l'intensification et la valorisation du rapport de soi à soi (1984, 60). Autrement dit, de cette triple distinction, il ressort une conception « saine » de l'individualisme ou de l'intériorité qui n'est pas forcément en contradiction avec le bien-être de la communauté ou des institutions.

En effet, comme le montre également Foucault, le souci de soi au centre de cette culture aurait constitué une pratique sociale « donnant lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois même à des institutions » notamment dans les écoles ou à travers la direction spirituelle, mais aussi dans les relations de parenté, d'amitié ou d'obligation et comme intensificateur des relations sociales préexistantes (cf. 1984, 62, 72-74). En ce sens, Émile Bréhier ajoute avec raison que nous aurions tort, par exemple, de voir les stoïciens comme des philosophes solitaires, uniquement intéressés par la méditation, puisque ces derniers prenaient activement part à la vie sociale notamment dans les grandes villes où ils pouvaient exercer leur propagande (1962, LXII). En somme, Foucault serait ici d'accord avec Hadot pour dire que la conversion philosophique n'est pas une conversion politique, mais elle ne se réduit pas toutefois à une morale individualiste déconnectée de la vie sociale et politique.

Mais quelle est la nature particulière de cette transformation individuelle ? En quel sens peut-on parler d'une *conversion* philosophique ?

« Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre : changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels. Ainsi le philosophe parvient à la tranquillité de l'âme, à la liberté intérieure, en un mot à la béatitude. Dans cette perspective, l'enseignement philosophique tend à prendre la forme d'une prédication, dans laquelle les moyens de la rhétorique ou de la logique sont mis au service de la conversion des âmes. La philosophie antique n'est donc jamais l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouvera sa nature originelle (*epistrophè*) dans un violent arrachement à la perversion où vit le

commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (c'est déjà la *metanoia*) » (Hadot : 2002, 226).

La thèse centrale de Hadot sur la conversion est l'idée d'une polarité permanente dans toute la spiritualité occidentale entre la *metanoia* et l'*epistrophè*, deux termes qui, selon lui, sont utilisés à l'origine dans l'Antiquité grecque et l'époque hellénistique pour parler des deux aspects de l'expérience de conversion philosophique dont il est question dans le passage ci-dessus. *Metanoia* qui signifie « changement de pensée » et « repentir » évoque l'idée d'une renaissance ou d'une mutation qui passe par « une rupture totale de la manière habituelle de vivre », « un violent arrachement à la perversion », « un profond bouleversement de tout l'être », tandis que *epistrophè* signifie « changement d'orientation » et implique l'idée d'un retour à soi, à « sa nature originelle » en vue de « la béatitude », c'est-à-dire « la tranquillité de l'âme » et « la liberté intérieure » (Hadot : 2002, 223). De plus, ce double mouvement, nous dit Hadot, est « provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole du philosophe », c'est-à-dire au moyen de la prédication qui puise sa force de persuasion dans la rhétorique et la logique. Il est donc important de souligner que c'est le discours philosophique qui opère la conversion.

Ailleurs, Hadot parle également de la *metanoia* comme d'un « violent arrachement à l'aliénation de l'inconscience », « arrachement et rupture par rapport au quotidien, au familier, à l'attitude faussement naturelle du sens commun », « recommencement absolu », « nouveau point de départ qui transmue le passé et l'avenir » et de l'*epistrophè* comme un « retour à soi, à sa véritable essence », « retour à l'originel et à l'originnaire, à l'authentique, à l'intériorité, à l'essentiel » et « accès à la liberté intérieure, à une nouvelle perception du monde, à l'existence authentique » (2002, 232-234). Nous sommes encore une fois ici en présence d'une terminologie existentielle pour ne pas dire heideggérienne. Hadot reconnaît d'ailleurs directement l'influence qu'a exercé sur sa pensée l'existentialisme (2002, 15) et plus particulièrement Heidegger (Juillet 2008). Il fait également valoir à quelques reprises l'utilité de la distinction heideggérienne entre l'authentique et l'inauthentique (qui a ici un sens spécifique) pour rendre compte de l'écartèlement du philosophe, en processus de conversion, « entre le domaine de l'habituel et du quotidien et le domaine de la conscience et de la lucidité » (2002, 64). C'est ainsi que Hadot parle le plus souvent de la conversion

philosophique comme une transformation qui consiste à nous détourner de la vie inauthentique pour nous tourner vers la vie authentique :

« L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures » (2002, 23).

La conversion philosophique est donc arrachement et rupture par rapport au quotidien, c'est-à-dire par rapport à un état de vie inauthentique « obscurci par l'inconscience » et « rongé par le souci ». Hadot précise tout de même que la philosophie est inséparable du quotidien, d'où l'idée d'un écartèlement du philosophe entre la vie philosophique et la vie non philosophique. C'est en ce sens qu'il dit avoir voulu définir la philosophie, à la fin de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), comme une transfiguration du quotidien.

« Socrate a ainsi montré qu'en tout temps, quoi qu'il nous arrive ou quoi que nous fassions, la vie quotidienne est inséparable de la possibilité de philosopher. Je pense que cela correspond assez aux conceptions de Caveil [sic] : il n'y a pas de séparation entre le quotidien et la philosophie. La philosophie n'est pas une activité réservée à un contemplatif restant dans son cabinet de travail et qui ne cesserait dès qu'il en sort, ou dès qu'il sort de son cours, mais il s'agit plutôt d'une activité qui est absolument quotidienne » (2002, 382).

Nous pourrions maintenant nous demander en quoi cette conversion philosophique se distingue d'un autre type de conversion, plus connue, la conversion religieuse, et plus précisément la conversion chrétienne. Il est vrai, comme le fait remarquer Hadot, que les deux revêtent parfois le même aspect radical et totalitaire, qu'elles sont toutes deux mues, selon lui, par la même polarité *metanoia-epistrophè* et que la conversion chrétienne reprend de nombreux thèmes de la conversion philosophique. Néanmoins, il est clair que la conversion philosophique ne repose pas sur « la foi absolue et exclusive en la parole et la volonté salvatrice d'un Dieu » ni sur une perspective eschatologique (2002, 226-227).

Foucault rejoint ici Hadot sur la spécificité de la conversion philosophique et sur cette idée que la notion de conversion ne se réduit pas au modèle chrétien (2001, 199-200). Cependant, certaines de ses analyses viennent parfois se heurter à la théorie de Hadot non sans l'enrichir d'une manière intéressante. La critique principale de Foucault vise l'idée d'une

polarité permanente *metanoia-epistrophè* comme grille d'analyse de la spiritualité occidentale. Ce schéma est, selon lui, trop « homogénéisant ».

« ... c'est que si l'on prend les choses dans leur développement diachronique, et si l'on suit le cheminement du thème de la conversion tout au long de l'Antiquité, il me paraît très difficile de faire valoir ces deux modèles, ces deux schémas, comme étant la grille d'explication et d'analyse qui permettrait de comprendre ce qui s'est passé dans la période qui va, en gros, de Platon au christianisme » (2001, 208).

Mais l'intention n'est pas ici seulement de faire ressortir la pluralité et l'hétérogénéité des modèles de conversion de l'Antiquité à l'ère chrétienne. Il s'agit surtout, pour Foucault, de faire valoir à juste titre la spécificité d'un modèle particulier, le modèle hellénistique, comme paradigme de la conversion philosophique. Autrement dit, si Hadot est d'accord pour dire que l'époque hellénistique est effectivement une certaine forme d'âge d'or de la vie philosophique de l'Antiquité au sein de laquelle la conversion philosophique occupe une place centrale, la contribution de Foucault est d'avoir montré que le schéma *metanoia-epistrophè*, dans la mesure où il s'applique à *toute* la spiritualité occidentale, ne rend pas justice à la spécificité du modèle hellénistique tandis que ce dernier représenterait le mieux ce que nous entendons par « conversion philosophique » (2001, 244).

Il soutient, par exemple, que le terme *metanoia* n'avait pas le sens de conversion (mutation, renaissance) dans l'Antiquité classique et l'époque hellénistique, mais se limitait au sens ordinaire et négatif d'un changement d'opinion ou d'un repentir qu'on cherche à éviter (2001, 206-207). D'après lui, la *metanoia* aurait acquis le sens positif de conversion, c'est-à-dire d'un « renouvellement du sujet par lui-même », seulement au III^e et IV^e siècle et serait donc propre au modèle de la conversion chrétienne (plus précisément au modèle ascétique-monastique qui s'organise autour de l'exégèse de soi, du renoncement à soi et de la mutation soudaine) (2001, 207-208, 247). En fait, c'est plutôt l'*epistrophè* qui serait propre à la conversion philosophique de l'Antiquité classique et de l'époque hellénistique. Or, Foucault montre bien que l'*epistrophè* hellénistique a un sens spécifique qu'il faut distinguer de l'*epistrophè* platonicienne (2001, 208). Tandis que cette dernière désigne une transformation de soi fondée sur un rapport à soi sur le mode de la connaissance de soi par le biais de la réminiscence, la première se caractérise plutôt par l'autofinalisation du rapport à soi, c'est-à-dire la constitution du soi comme objectif à atteindre (2001, 247). Foucault mise ici sur l'idée

d'une conversion à soi (*conversio ad se*), c'est-à-dire un déplacement du regard de la curiosité oiseuse et du désir de percer les secrets de la nature vers soi-même. La conversion à soi est donc une « trajectoire » de soi à soi (cf. 1984, 89-90). Autrement dit, selon Foucault, si le souci de soi se résume dans le modèle platonicien au « connais toi toi-même » de l'Oracle de Delphes, dans le modèle hellénistique, nous pourrions le résumer à la maxime de Pindare : « deviens ce que tu es ».

Cependant, bien que l'analyse proposée par Foucault a le mérite de rendre justice à la pluralité et aux différences des modèles de conversion de l'Antiquité jusqu'à l'ère chrétienne en plus de nous rappeler la valeur particulière du modèle hellénistique, dans la mesure où elle est liée à une interprétation trop moderne de la vie philosophique hellénistique et romaine comme « esthétique de l'existence », c'est-à-dire l'idée de la construction du soi comme œuvre d'art, elle met selon Hadot beaucoup trop l'accent sur le « soi » comme objectif à atteindre et oublie la dimension transcendante. En ce sens, au lieu de parler de culture *de soi* (et par le fait même d'autofinalisation *de soi*, de conversion *à soi*, de trajectoire *de soi à soi*), liée à une esthétique de l'existence, il serait préférable de parler de *dépassement de soi* (Hadot : 2002, 308). Comme disait Sénèque, le bonheur n'est pas à chercher en soi-même, c'est-à-dire dans l'*ego*, mais « dans la meilleure partie de soi » (*Lettres à Lucilius*, 23, 6), dans la raison universelle au sens où la raison humaine est une parcelle de la raison cosmique (Hadot : 1989, 262). Bref, si le modèle hellénistique peut servir de paradigme de la conversion philosophique, ce n'est cependant pas à travers l'idée de la construction de soi-même comme œuvre d'art, mais à travers celle d'une libération de l'angoisse par le passage « de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle » (Hadot : 2002, 310).

En somme, au-delà des questions historiques, le débat Hadot-Foucault sur la conversion philosophique permet sans aucun doute de mettre en lumière la possibilité, pour le discours philosophique, d'opérer une transformation existentielle, c'est-à-dire totale, de la personne qui se distingue de la conversion politique qui, elle, vise à transformer la société, et qui se caractérise par le passage d'un mode de vie inauthentique à un mode de vie authentique à travers un bouleversement ou une rupture (*metanoia*) qui nous ramène à notre nature originelle (*epistrophè*) et, ainsi, nous procure la bonheur. Avec Foucault, nous pourrions

ajouter que ce type de transformation individuelle se distingue de la conversion chrétienne, c'est-à-dire du modèle ascétique-monastique, mais également du modèle platonicien, et prend sa forme la plus prononcée dans le modèle hellénistique. Or, contre une certaine tendance de l'analyse de Foucault, le modèle hellénistique ne réduit pas la conversion philosophique à l'autofinalisation de soi dans le cadre d'une esthétique de l'existence, mais accorde une importance centrale à un mouvement de dépassement de soi vers une perspective rationnelle et universelle.

1.3 L'*askesis* comme méthode de conversion philosophique

Ce sont les exercices spirituels qui constituent la méthode pour opérer la conversion philosophique. Hadot en parle comme des pratiques volontaires et personnelles inhérentes au mode de vie philosophique (1995, 276). « Volontaires » parce qu'elles ne sont pas imposées, mais découlent d'un choix, d'une décision. « Personnelles » parce que ce sont des exercices « pratiqués individuellement, soit dans les hasards de la vie quotidienne, soit dans l'intimité de chacun » (Davidson, *et al.*: 2010, 28). Inspiré d'abord par un ouvrage de Georges Friedmann (1970 ; cf. Davidson, *et al.*: 2010, 28), Hadot utilise l'expression « exercice spirituel » pour référer à ces pratiques, suivant également Paul Rabbow qui montre que les *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola puisent leur origine dans l'*askesis* de la tradition antique (1954 ; cf. Hadot : 1995, 23 ; Davidson, *et al.*: 2010, 34). Le terme grec *askesis* signifie d'ailleurs « exercice » et, comme nous le savons grâce au traité *Sur l'exercice* du stoïcien Musonius Rufus, il repose dans le contexte philosophique sur une analogie avec la culture physique et s'inscrit donc dans l'idéal antique de l'athlétisme : « De même que, par des exercices corporels répétés, l'athlète donne à son corps une force et une forme nouvelles, de même, par les exercices philosophiques, le philosophe développe sa force d'âme, et se transforme lui-même » (Hadot : 1995, 290).

Mais en quoi ces exercices sont-ils « spirituels » ? Non pas encore une fois au sens religieux, mais justement parce que comme il y a des exercices physiques, il y aurait en philosophie des exercices « psychiques » qui transforment l'âme du sujet qui les pratique. En

ce sens, selon Hadot, le terme « spirituel » est surtout justifié parce que, d'une part, il recouvre non seulement la pensée, mais tout le psychisme du philosophe et, d'autre part, parce que ces exercices visent à élever ce dernier à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire à une expérience de la totalité (2002, 21). Cependant, peut-être que le choix de reprendre l'expression « exercice spirituel », historiquement associée à Ignace de Loyola, pour désigner la pratique de la vie philosophique aux époques hellénistique et romaine n'est pas aussi clair que nous pourrions le croire. D'ailleurs, Hadot reconnaît lui-même que cette expression « n'est peut-être pas heureuse » (2004, 11) et « a prêté à beaucoup d'équivoques » (Davidson, *et al.*: 2010, 28).

Puisque les Grecs parlent seulement d'« *askesis* » et que l'expression « *exercitia spiritualia* » n'apparaît qu'avec l'avènement du christianisme latin, nous pouvons voir qu'il s'agit en réalité ici d'une transposition du sens chrétien de la spiritualité dans le contexte grec, ce qui ne va pas du tout de soi. Si le fait de parler d'« exercices spirituels » a l'avantage de refléter la continuité historique entre la tradition de l'*askesis* de la Grèce antique et celle des *exercitia spiritualia* de l'ère chrétienne, son sens religieux a peut-être le désavantage de trop lui coller à la peau et, finalement, de masquer sa spécificité philosophique.

Hadot reconnaît les limites de cette expression pour parler de ces exercices, mais dit qu'elle est toutefois la moins inadéquate par rapport à « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme » qui sont selon lui des adjectifs trop limités (2002, 20). Mais il est curieux que le terme « existentiel » ne figure pas dans cette liste. Est-il légitime de parler, comme Arnold I. Davidson, d'« exercices existentiels » (Hadot : 2002, 9) ? Peut-être serait-ce plus cohérent avec la pensée de Hadot qui dit clairement que son intérêt pour cette conception de la philosophie est avant tout d'ordre existentiel (2002, 377-378). Si le terme est anachronique dans le contexte de la philosophie antique, son effet d'actualisation nous semble utile dans l'optique où l'idée d'une méthode philosophique de transformation totale de la personne parle à notre sensibilité moderne au-delà de l'Antiquité. Cependant, à moins de référer à la théorie de Hadot, pour parler de la méthode de conversion privilégiée par les philosophes hellénistiques et romains, nous tenterons de nous en tenir au terme grec *askesis* qui a selon nous l'avantage de marquer sa spécificité historique et philosophique par rapport aux *exercitia spiritualia* du modèle ascétique-monastique chrétien.

Un autre point qui peut porter à confusion lorsque nous tentons de comprendre ce que Hadot entend par « exercice spirituel » est que la définition qu'il en donne, celle d'une pratique volontaire et personnelle visant à opérer la conversion philosophique du sujet, peut être entendue en deux sens différents. D'une part, la notion d'*askesis* consiste à cultiver une attitude éthique plus ou moins constante comme l'attention à soi-même des stoïciens par exemple. En ce sens, elle s'identifie avec la pratique de la vie philosophique en général dans des expressions comme « la philosophie comme exercice spirituel préparatoire à la sagesse » (cf. Davidson, *et al.*: 2010, 28). Le choix de la vie philosophique est ici la décision de s'exercer à adopter une disposition philosophique intérieure. D'autre part, la notion d'*askesis* peut référer à un ensemble d'exercices ponctuels, comme l'examen de conscience, que le philosophe pratique tous les matins ou tous les soirs. Foucault parle d'« actions que l'on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure » (2001, 12-13).

La répétition joue ici un rôle primordial. En effet, la vie philosophique est bien le choix de s'engager sur le chemin de la conversion, mais ce choix ne suffit pas à provoquer immédiatement la métamorphose. La notion d'*askesis* implique qu'il faut s'exercer, se pratiquer quotidiennement. En ce sens, elle est indissociable de la conception de l'éthique comme art de vivre. Comme le disait Aristote à l'origine, la vertu éthique, l'excellence de caractère (*êthos*) qui est aussi un savoir-faire (*tekhnê*), est l'effet de l'habitude (*ethos*), c'est-à-dire d'une pratique répétée (*Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a17-19). Cette dimension de l'éthique théorique aristotélicienne prend tout son sens dans la vie philosophique hellénistique et romaine au sein de laquelle l'*askesis* occupe une place centrale.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), nous voyons avec Hadot la possibilité de subdiviser ces exercices ponctuels en deux ensembles de catégories. Du point de vue de la faculté mobilisée ou du support de la pratique, nous pouvons d'abord parler d'exercices physiques, discursifs et intuitifs :

« Je désigne par ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait » (1995, 21-22).

Ces pratiques ne sont donc pas seulement des « exercices de raison » (cf. Hadot : 2002, 270-271), mais incluent certains exercices « d'ordre physique » à l'image de ceux que pratiquait déjà le Socrate de Xénophon, ce qui fait sens avec le témoignage de Musonius Rufus selon lequel il y avait durant les époques hellénistique et romaine des exercices communs à l'âme et au corps. Comme le précise Hadot en rapportant les paroles du stoïcien :

« Nous pratiquerons les exercices communs à l'âme et au corps “si nous nous accoutumons au froid, au chaud, à la soif, à la faim, à la frugalité de la nourriture, à la dureté de la couche, à l'abstinence des choses agréables, au support des choses pénibles” » (1995, 290).

Pour ce qui est des exercices discursifs et intuitifs, nous pouvons dire que ce sont eux que Hadot a surtout en tête lorsqu'il subdivise la pratique des exercices spirituels en un deuxième ensemble de catégories qui comprend « deux mouvements de prise de conscience de soi, opposés et complémentaires » : la concentration et la dilatation du moi en vue de l'idéal de sagesse (1995, 291). Cette fois-ci la catégorisation repose sur ce que le philosophe fait de son attention, c'est-à-dire ce vers quoi il l'oriente : vers lui-même ou vers le *kosmos*. La méditation sur la mort dans la mesure où elle mène à la prise de conscience de soi dans un présent intemporel est un exemple d'exercice de concentration (1995, 303). L'examen de conscience en est un autre puisqu'il consiste à faire le bilan positif et négatif de soi-même, mais surtout à rétablir l'attention à soi-même (1995, 307). Le discours intérieur joue ici un rôle particulièrement important.

Pour ce qui est des exercices de dilatation, le regard d'en haut, c'est-à-dire la perspective qui consiste à replacer les choses dans la totalité et l'immensité du *kosmos* (1995, 316), et la physique vécue, qui consiste « à se plonger dans le Tout, à n'être plus “homme”, mais “Nature” » (1995, 321), en sont les meilleurs exemples. Il s'agit ici d'exercices intuitifs de détachement, d'impartialité ou d'objectivité qui modifient le rapport du philosophe envers lui-même, c'est-à-dire qui le distancie de son *ego*, lui donne du recul par rapport à son individualité. C'est d'ailleurs ce mouvement de dilatation provoqué par l'*askesis* qui, selon Hadot, manquerait à l'analyse de Foucault. En effet, au lieu de parler d'« exercice spirituel », ce dernier parle plutôt de « pratiques de soi » ou de « techniques de soi », des expressions qui mettent l'accent sur le mouvement de concentration sur soi ou de conversion vers soi (que Hadot ne récuse pas) au détriment de l'idée centrale de dépassement de soi, c'est-à-dire la

prise de conscience de l'appartenance au Tout cosmique, de soi-même comme une partie de la nature, comme parcelle de la Raison universelle (cf. Hadot : 1989, 263, 266-267 ; 2001, 216-217).

Mais si les exercices spirituels peuvent à la fois être physiques, discursifs et intuitifs, c'est bien la dimension discursive qui ressort tout particulièrement des analyses de Hadot. En effet, il les définit avant tout comme des « ... techniques rhétoriques et dialectiques de persuasion, les essais de maîtrise du langage intérieur, la concentration mentale » (2002, 61). Cette dimension discursive s'exprime à travers son caractère dialogique : « ... tout exercice spirituel est dialogique, dans la mesure où il est exercice de présence authentique, à soi et aux autres » (2002, 44). Et ailleurs :

« ... c'est la figure de Socrate qui la fait émerger [la pratique des exercices spirituels] dans la conscience occidentale, parce que cette figure a été et reste l'appel vivant qui éveille la conscience morale. Il est remarquable que cet appel retentit dans une certaine forme de dialogue » (2002, 39).

Ainsi, en un sens fondamental, « la philosophie comme exercice spirituel » signifie également et peut-être surtout « le discours philosophique comme exercice spirituel ». En effet, nous dit Hadot, les philosophes hellénistiques et romains accordaient une place centrale au pouvoir de transformation du discours oral que ce soit dans la relation entre le maître et le disciple (1995, 22) ou, ce qui rend cette pratique plus actuelle, dans les salles de cours (Davidson, *et al.* : 2010, 28). Même chose pour le discours écrit dont la fonction était avant tout d'opérer la conversion philosophique.

C'est d'ailleurs la base même de la théorie de Hadot : la notion d'exercice spirituel ne découle pas au départ de la recherche d'un « nouveau type de spiritualité édifiante » (2001, 101), mais de la volonté, en tant qu'historien et exégète, de trouver une solution au problème des apparentes contradictions ou incohérences des textes de l'Antiquité. Selon Hadot, ces dernières s'évanouissent dès que nous comprenons les assertions du philosophe « dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire et non comme une proposition exprimant adéquatement la pensée et les sentiments d'un individu » (2002, 16). Il se réclame ici des notions wittgensteiniennes de formes de vie et de jeux de langage qu'il dit l'avoir inspiré pour

sa conception de la philosophie antique comme exercice spirituel (Davidson, *et al.*: 2010, 34). C'est ainsi qu'il affirme que

« Le philosophe est toujours dans un certain jeu de langage, c'est-à-dire dans une certaine attitude, dans une certaine forme de vie, et il est impossible de donner un sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage » (2004, 98-99).

Le pouvoir de transformation du discours écrit, nous dit Hadot, s'exprime à travers la lecture des textes. En effet, cette dernière devient un exercice spirituel si le lecteur fait l'effort d'objectivité et de détachement qui consiste à se mettre au service de l'altérité du texte, du sens propre qu'il renferme, et ainsi dépasser l'attitude égocentrique qui fait violence au texte, c'est-à-dire lui impose les idées qu'il devrait contenir. Nous retrouvons ici la critique de ce que Davidson appelle la « lecture égocentrique » au profit de ce que Hadot appelle la « lecture scientifique », une posture intérieure à travers laquelle la vertu d'objectivité devient un choix éthique : « ... se défaire de la partialité du moi individuel et passionné pour se hausser à l'universalité du moi rationnel » (cf. Davidson, *et al.*: 2010, 27, 29). La lecture des textes devient un exercice spirituel lorsque lire signifie « nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler (2002, 73-74 ; cf. Davidson, *et al.*: 2010, 27).

Dans cette optique, la notion d'exercice spirituel demeure très actuelle, c'est-à-dire non pas comme un ensemble d'exercices ponctuels, mais comme pratique assidue d'une attitude éthique plus ou moins constante, un certain rapport à soi, au monde et aux autres visant à opérer la conversion au moyen du discours philosophique. En effet, celle-ci peut être intégrée dans le contexte de la philosophie académique que ce soit, par exemple, à travers la pratique individuelle de la « lecture scientifique » ou, en classe, à travers la lecture de textes édifiants (cf. Davidson, *et al.*: 2010, 29). En ce sens, l'*askesis* ne s'oppose pas au discours philosophique théorique. Encore une fois, tout dépend de l'usage que nous en faisons. Il est possible de traiter le langage comme *askesis*, comme outil au service de l'éthique comme manière de vivre, et ainsi lui conférer une fonction éthopoétique.

1.4 L'idéal de sagesse comme visée éthique de la conversion philosophique

Nous avons vu que la conversion philosophique pouvait être conçue comme une transformation totale du mode de vie, le passage d'un mode de vie inauthentique à un mode de vie authentique à travers un bouleversement ou une rupture (*metanoia*) qui nous ramène à notre nature originelle (*epistrophè*) et, ainsi, nous procure la bonheur. Or, cette définition demeure strictement formelle tant et aussi longtemps que nous n'avons pas précisé que le nouveau rapport à soi, au monde et aux autres que l'*askesis* cherche à développer puise son contenu dans la visée de l'idéal de sagesse. Selon Hadot, la sagesse ne se réduit pas à un discours, à une manière de parler ou même à un savoir, mais correspondrait à la manière d'être, d'agir et de voir le monde la plus excellente qui soit (1995, 334). En un mot, c'est l'*ataraxia*, c'est-à-dire la tranquillité d'âme qui définit le bonheur (*eudaimonia*)¹⁹, qui caractérise le mode de vie vertueux que vise la pratique de la vie philosophique (1995, 337).

D'une part, celle-ci se reflète dans le mouvement de concentration engendré par l'*askesis* dans la mesure où elle est la marque de la « liberté intérieure » et de « l'indépendance à l'égard de toutes choses ». Ces dernières se caractérisent plus précisément par « l'égalité d'âme », c'est-à-dire le fait d'être heureux peu importe ce qui arrive, « l'absence de besoin », liée à l'autarcie (*autarkeia*), et « l'indifférence aux choses indifférentes », à savoir aux choses qui préoccupent les non-sages (Hadot : 1995, 335, 337). En ce sens, le sage est celui qui parvient à se libérer des tourments de la vie quotidienne et, pour reprendre la formule de M. Hulin citée par Hadot, celui qui parvient à « déposer le fardeau » (1995, 352).

D'autre part, l'*ataraxia* se reflète dans le mouvement de dilatation engendré par l'*askesis* dans la mesure où, à l'exception des sceptiques, la liberté intérieure puise sa force ultime dans l'unité avec le *kosmos* (1995, 338-339). La tranquillité du sage passe donc également par un rapport privilégié avec l'univers, la nature ou le Tout. Pour reprendre les termes de Grøethuysen, cités par Hadot (1995, 347), « Le sage fait partie du monde, il est

¹⁹ « Ainsi le philosophe parvient à la tranquillité de l'âme, à la liberté intérieure, en un mot à la béatitude » (Hadot, 2002, p. 226). Cf. aussi Brunschwig, 2004, p. 1858 : « Les morales antiques sont enfin généralement d'accord pour appeler *eudaimonia* [...] (plus ou moins bien traduit par "bonheur") cet objet ultime du désir, en lequel l'homme trouve l'accomplissement objectivement parfait de sa nature ».

cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...] Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble » (1952, 80). Encore une fois, comme le dit Hadot en désaccord avec le caractère trop « égocentrique » de l'analyse foucauldienne : « au lieu de parler de “culture de soi”, il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de “dépassement de soi”. Pour décrire cet état, on ne peut éluder le terme “sagesse” qui, me semble-t-il, n'apparaît que rarement, sinon jamais, chez M. Foucault » (2002, 308)²⁰.

De plus, il est assez remarquable que les philosophes hellénistiques et romains parlaient le plus souvent de la sagesse comme d'un objectif pratiquement inatteignable dans les faits²¹ et donc comme un véritable idéal au sens asymptotique du terme, une « norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe » (Hadot : 1995, 334). En ce sens, Hadot établit un rapprochement intéressant entre la figure du sage et celle des dieux, deux modèles qui sont conçus comme une « force d'attraction », un idéal qui oriente les choix des individus et leur donne une valeur (1995, 345). Hadot cite Sénèque : « Dans le cœur de chaque homme de bien “un dieu habite. Quel est-il ? Nulle certitude ; mais c'est un dieu” » (*Lettres à Lucilius*, 41, 2 ; cf. Hadot : 1995, 349).

Ici, l'idée foucauldienne d'un modèle hellénistique de la conversion philosophique fondée sur une éthique de l'autofinalisation de soi semble compatible avec l'analyse de Hadot : être philosophe signifie aspirer à devenir ce dieu qui sommeille « en chaque homme de bien », se projeter vers cette possibilité d'existence supérieure qui à la fois nous constitue et nous dépasse. Si la dimension cosmique de l'éthique est moins présente dans l'analyse de Foucault, tandis que la notion de physique vécue est centrale à l'interprétation de Hadot, il semble que nous puissions quand même, dans les deux cas, parler d'une « éthique du dépassement de soi ». Bien que le langage de la subjectivité prédomine chez Foucault, l'idée

²⁰ En effet, à la différence de Hadot qui croit que la sagesse est la visée par excellence de la vie philosophique, Foucault mise plutôt sur la conversion à soi : « L'objectif commun de ces pratiques de soi, à travers les différences qu'elles présentent, peut être caractérisé par le principe tout à fait général de la conversion à soi – de l'*epistrophê eis heauton* » (1984, p. 89). Or, ce dernier parle de sagesse à plusieurs reprises dans un cours donné au Collège de France durant l'année 1981-1982 : 2001, p. 36, 44, 69-70, 105, 132, 150, 187, 205, 225, 273, 306, 364, 384, 440.

²¹ Comme le dit Sénèque, le sage est aussi rare que le phénix (*Lettres à Lucilius*, 42, 1).

d'une autofinalisation de soi n'est pas forcément « égoïste » : l'*ego* ne tend pas à demeurer *ego*, mais à transformer son mode d'être pour devenir autre, c'est-à-dire meilleur que ce qu'il était au départ, à savoir un sujet libre s'étant posé lui-même comme tel et dont les valeurs positives (le souci de soi) rejaillissent sur les rapports sociaux (le souci des autres) et, de manière générale, sur le rapport au monde. En ce sens, il est vrai que l'accent porte sur la *trajectoire* de soi à soi, mais également et peut-être surtout, dirait Hadot, sur la trajectoire de « la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle » (2002, 310). Il s'agit donc bien d'une conception de la sagesse comme visée, orientation ou tension et non comme objectif à atteindre. Ce point est primordial pour la question de la relation entre le discours et le mode de vie philosophiques. Comme le précise Hadot :

« La philosophie n'est qu'exercice préparatoire à la sagesse. Il ne s'agit pas d'opposer d'une part la philosophie comme un discours philosophique théorique et d'autre part la sagesse comme le mode de vie silencieux, qui serait pratiqué à partir du moment où le discours aurait atteint son achèvement et sa perfection (1995, 19).

Autrement dit, puisque l'idéal de sagesse est asymptotique dans la mesure où le philosophe tend vers l'*ataraxia* et, par le fait même vers le bonheur, sans jamais l'atteindre totalement, la philosophie demeure toujours un discours. Le point crucial est plutôt la fonction éthique de ce discours, c'est-à-dire l'engagement du philosophe dans un processus de conversion, une transformation existentielle du rapport à soi, au monde et aux autres qui est toujours à réactiver au moyen de pratiques langagières qui produisent un effet concret sur le mode de vie philosophique.

1.5 Le modèle analogique de la thérapeutique philosophique

Une des composantes les plus intéressantes de la conception de la vie philosophique élaborée par Hadot est certainement cette idée que les philosophes hellénistiques et romains (et même Platon) parlaient des aspects de la vie philosophique explicités ci-dessus – un choix de vie philosophique passant par la transformation du philosophe à travers la conversion philosophique, au moyen des exercices spirituels et en vue de l'idéal de sagesse – à la lumière du modèle analogique de la thérapeutique philosophique.

« Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune passion humaine. De même en effet que la médecine ne sert à rien si elle ne soigne pas les maladies du corps, de même la philosophie non plus ne sert à rien si elle ne chasse pas la passion de l'âme » (*Epicurea*, fragment 221 ; traduction française tirée de Vœlke : 1993, 25).

À partir de cette sentence célèbre, citée par Porphyre et que Hermann Usener attribue à Épicure, nous pouvons faire ressortir l'idée d'une thérapeutique philosophique conçue par analogie avec la médecine. En effet, en accord avec le sens médical du verbe *therapeuein*, la philosophie comme thérapeutique visait la guérison du philosophe, c'est-à-dire le passage d'un état de maladie à un état de santé. Par exemple, chez Platon : « Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie » (*Lettres*, VII, 330c-331a ; traduction française tirée de Hadot : 1995, 325) ou « ... nous devons [...] accoutumer sans cesse notre âme à aller aussi vite que possible soigner ce qui est blessé, relever ce qui est tombé, et faire taire les plaintes par l'application du remède » (*République*, X, 604b-d). Foucault mentionne également le *Cratyle* où apparaît la formule « *therapeuein hauton kai tèn psukhên* » (le soin de s'occuper, de veiller à soi-même et à l'âme) » (2001, 53).

Nous retrouvons aussi une occurrence du verbe *therapeuein* dans les *Sentences Vaticanes* d'Épicure : « Il faut guérir (*therapeuteon*) les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé » (§55 ; cf. Foucault : 2001, 23). De son côté, le stoïcien Épictète disait que l'école du philosophe est une « clinique » ou un « dispensaire de l'âme » (*Entretiens*, III, XXIII, 30) et exhortait ses disciples à guérir leurs blessures, arrêter le flux de leurs humeurs et calmer leurs esprits (*Entretiens*, II, XXI, 22 ; cf. Foucault : 2001, 96). Chez Sextus Empiricus, on dit que « le Sceptique, parce qu'il aime les hommes, veut guérir par le raisonnement la présomption des Dogmatiques et leur précipitation de jugement » (*Pyrrhōneioi hypotypōseis*, III, 280). La thérapeutique sceptique est d'ailleurs clairement inspirée par le modèle médical puisqu'elle traite le discours philosophique théorique comme

un purgatif qui, comme le dit Hadot, « s'évacue avec les humeurs dont il a provoqué l'évacuation » (1995, 224-225)²².

Hadot parle de la thérapeutique philosophique comme une « transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu » et donc elle correspond, d'une part, à ce qu'il dit sur la conversion philosophique. D'autre part, s'ajoute ici l'idée d'une libération de l'aliénation du moi, c'est-à-dire de l'esclavage du philosophe à l'égard de ses passions (cf. 2002, 62-63), un « mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle » au moyen des exercices spirituels (2002, 310). Ainsi, selon Hadot, la thérapeutique des philosophes hellénistiques et romains était conçue comme une *thérapeutique des passions*. Autrement dit, le modèle analogique de la thérapeutique philosophique vient préciser davantage le type de transformation opérée par la conversion philosophique et, en ce sens, de quoi plus exactement le philosophe doit se détourner, ou se libérer.

« Pour toutes les écoles philosophiques, la principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience, pour l'homme, ce sont les passions : désirs désordonnés, craintes exagérées. La domination du souci l'empêche de vivre vraiment » (Hadot : 2002, 23-24).

Néanmoins, pour bien comprendre la spécificité de cette thérapeutique philosophique des passions, il est primordial d'avoir en tête que le sens ancien du mot « passion », qui désignait par exemple le chagrin, la crainte, la colère, l'amour et la pitié²³, était très différent du sens moderne. Comme l'a montré le philologue Erich Auerbach, le terme *pathos*, durant l'Antiquité grecque, et *passio*, durant l'époque romaine et le début de l'ère chrétienne, avaient dans l'usage ordinaire le sens péjoratif d'une séduction par le langage, de la souffrance et, chez les stoïciens latins et les premiers chrétiens, d'une maladie de l'âme (Elsky : 2001, 288).

²² Cf. Sextus Empiricus, *Pyrrhōneioi hypotypōseis*, I, 206 : « À propos de toutes les expressions des Sceptiques, il faut savoir d'avance que nous n'assurons pas qu'elles soient absolument vraies, puisque nous disons qu'elles peuvent se détruire elles-mêmes, car elles sont comprises parmi les choses au sujet desquelles on les emploie, comme les remèdes purgatifs qui non seulement chassent les humeurs corporelles mais sont entraînés avec elles ». Cf. aussi *ibid.*, II, 188.

²³ Traditionnellement, si l'on en croit Cicéron, les stoïciens divisaient les passions en quatre grandes catégories ou passions souches dont découlent les autres passions : le désir et le plaisir (biens opinés tels) ainsi que la crainte et la peine (maux opinés tels) (cf. *Tusculanes*, IV, VI, 11-14). Cf. aussi Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 110-111.

Vœlke remarque par exemple que le terme *pathos* peut être traduit chez Cicéron par « maladie » (*morbus*) bien que ce dernier préfère le terme (tout de même clairement péjoratif) de « *perturbatio* » (*Tusculanes*, III, IV, 7 ; cf. Vœlke : 1993, 74). À la différence du sens moderne, Auerbach ajoute également qu'étant donné l'absence de la catégorie « sentiment » (*Gefühl*) durant l'Antiquité et l'époque romaine, les termes *pathos* et *passio* désignaient aussi les sentiments et les sensations (*Empfindungen*) qui étaient considérés comme des états de souffrance (Elsky : 2001, 288-289). En somme, surtout en vertu de l'influence de la pensée stoïcienne, les passions avaient tendance à être discréditées et, avec elles, une certaine dimension corporelle (Elsky : 2001, 291).

Nous retrouvons déjà cette idée dans les textes de Platon qui décrivait parfois la philosophie comme une thérapeutique visant à nous purifier et nous libérer des passions engendrées par le corps dans un effort de rassemblement de l'âme.

« Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles autant que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps, comme si elle l'était de ses liens » (*Phédon*, 67c ; cf. Hadot : 2002, 49).

Mais chez Platon, comme chez Aristote d'ailleurs, les passions ne sont pas discréditées *en elles-mêmes*. Il s'agit bien plutôt de rechercher la modération et de contrôler les débordements irrationnels. Dans la *République*, c'est en ce sens que la sagesse est présentée comme un juste équilibre entre les trois parties de l'âme (raisonnable, irascible et concupiscible) (Livre IV, 436a sq. ; 443 d-e), ce qui implique que c'est à la raison, de par sa nature même, non pas d'éliminer, mais de gouverner avec justice les autres parties, et plus précisément de dompter les passions qu'elles engendrent (Livre X, 603e-604d). De plus, comme le souligne Hadot en reprenant la formule de Whitehead, chez Platon, « le concept est toujours revêtu d'émotion » en ce sens que le discours philosophique puise sa « fécondité spirituelle » dans « le pouvoir éducateur de la présence amoureuse » (1995, 113-114). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la vertu éthique est définie par Aristote comme un « état décisionnel qui consiste en une moyenne, [...] fixée relativement à nous », c'est-à-dire une « moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien restent en deçà, ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections » (1107b36-1107a5). Les passions ne

sont donc pas critiquées en elles-mêmes : l'important est de les éprouver « quand on doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but et de la façon qu'on doit » (1106b20).

De l'autre côté, si l'on en croit Vœlke, « ... tous les philosophes hellénistiques et romains s'accordent, en dépit de leurs divergences, à réfréner les passions *en elles-mêmes*... [nous soulignons] » (1993, 76). Or, si cette affirmation a une part de vérité, il est tout de même important de nuancer. En effet, chez les épicuriens, il semble parfois que la thérapeutique philosophique ne vise pas à guérir de toutes les passions, mais surtout des désirs illimités qui tourmentent le philosophe (cf. *Epicurea*, fragment 485 ; cf. Vœlke : 1993, 48). C'est ainsi que dans une lettre, Épicure est en mesure d'admettre que, dans certains contextes, la tristesse est préférable à l'insensibilité (*Epicurea*, fragment 120 ; cf. Vœlke : 1993, 67). De plus, le plaisir est un *pathos* et il est chez les épicuriens « principe et fin de la vie bienheureuse » (*Lettre à Ménécée*, 128).

En vertu d'une radicalisation de l'intellectualisme socratique, ce sont véritablement les stoïciens qui semblent, de manière générale²⁴, avoir discrédité les passions en elles-mêmes en leur conférant un caractère pathologique. Nous le savons entre autres grâce à ce qu'en dit Origène : « Chrysippe, dans son livre sur la thérapeutique des passions, s'efforce [...] de soigner selon les différentes doctrines ceux qui sont la proie des passions » (*Contre Celse*, I, 64) ou directement chez Chrysippe : « Même si le plaisir est le bien de l'âme (comme le veulent les épicuriens), il faut se purifier des passions » (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 474 ; traduction française tirée de Hadot : 2002, 69). Mais c'est probablement chez Cicéron que c'est le plus clair :

« — A. Il me semble que le chagrin atteint le sage. — M. Et les autres troubles de l'âme, la crainte, l'amour, la colère ? Tels sont à peu près les phénomènes qu'on appelle en grec *pathé* ; j'aurais pu les nommer *maladies* en traduisant mot à mot ; mais l'expression ne cadrerait pas avec nos habitudes de langage. Car la pitié, l'envie, la joie folle, le contentement, voilà ce qu'en

²⁴ Même chez les stoïciens, on retrouve certains passages qui nuancent cette thèse. Par exemple, Épictète dit : « ... il ne faut pas être impassible à la manière d'une statue ; il faut maintenir nos rapports naturels ou acquis avec autrui, comme homme religieux, comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen » (*Entretiens*, III, II, 4). Chez Cicéron : « Tu as dit, je crois, que le chagrin pouvait se rencontrer chez le sage ? — A. Certes, je pense bien ainsi. — M. Il est humain à la vérité de penser ainsi ; car nous ne sommes pas faits de pierre ; il y a naturellement dans les âmes une partie tendre et molle qui est secouée par le chagrin comme par une tempête » (*Tusculanes*, III, VI, 12).

grec on appelle des maladies, mouvements de l'âme n'obéissant pas à la raison ; mais ces mouvements d'une âme ébranlée, il est correct, je pense, de les appeler *troubles*... » (*Tusculanes*, III, IV, 7)²⁵.

En effet, comme le dit Hadot, les passions étaient pour les stoïciens des « erreurs de jugement et de raisonnement » (1995, 210-211) ou, comme Vøelke l'a montré, des « états discordants et détestables » (1993, XI-XII), un « jugement défectueux » résultant d'une « altération de la partie directrice de l'âme » (1993, 74). Ainsi, contrairement aux éthiques platonicienne et aristotélicienne, qui prônaient la modération des passions, la thérapeutique stoïcienne visait plutôt à les déraciner : « Tout en elles a pour racines des erreurs qu'il faut arracher et extirper à fond et non point tailler ni émonder » (Cicéron, *Tusculanes*, IV, XXVI, 57)²⁶.

Ici, il est intéressant de relever que la thérapeutique philosophique des passions élaborée par les stoïciens était bien différente de la psychiatrie actuelle – une autre thérapeutique de l'âme fondée sur un modèle médical – étant donné que, d'une manière générale, il ne s'agissait pas d'intégrer ou de gérer correctement les émotions négatives, mais de chercher à éliminer complètement, ou du moins le plus possible, les passions et les sensations qui les accompagnaient. Cette conception de la psychothérapie, pour utiliser un terme d'aujourd'hui, ne va pas de soi pour nous, modernes, qui considérons peut-être un peu suspect de nier notre nature affective et corporelle (notamment avec l'influence de la psychanalyse) et qui concevons finalement de manière assez positive le sens du mot « passion ». Selon Auerbach, les passions auraient commencé à prendre un sens positif à partir du Moyen Âge, où elles sont devenues objets de désir et de louange étant donné qu'elles étaient associées aux souffrances du Christ et à la grâce divine, mais surtout depuis que les grands désirs humains (la passion érotique, l'ambition, la gloire) liés au tragique, à l'héroïque

²⁵ Cf. aussi *Tusculanes*, IV, VI, 11 : « Voici donc la définition de Zénon : le trouble, qu'il appelle *pathos*, est “un mouvement de l'âme qui s'écarte de la droite raison et qui est contraire à la nature” ». Cf. aussi IV, XXVIII, 60 et Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 110.

²⁶ Cf. aussi Brunschwig, 2004, p. 1859 : « ... en principe, la stratégie morale à recommander, en face des passions, ne consiste pas à les modérer, comme on modérerait le débit d'une source indispensable d'énergie, mais à les extirper entièrement : ce ne sont pas leurs excès qui sont dangereux ; elles sont elles-mêmes des excès » et Foucault, 1984, p. 78 : « En retour, un médecin comme Galien considère qu'il est de sa compétence non seulement de guérir les grands égarements de l'esprit (la folie amoureuse était traditionnellement du domaine de la médecine) mais de soigner les passions (“énergie dérégulée, rebelle à la raison”), et les erreurs (qui “naissent d'une opinion fautive”) ; d'ailleurs “globalement et dans un sens général”, les unes et les autres “se nomment erreurs” [cf. Galien, *De la cure des passions de l'âme*, I, 1] ».

et au sublime sont devenus dignes d'admiration et même glorifiés dans le dix-septième siècle français, avec la tragédie de Racine comme figure emblématique (cf. Elsky : 2001, 302-303).

Une autre caractéristique importante de la thérapeutique philosophique des passions est certainement l'idée selon laquelle les troubles engendrés par les passions puisent leur source dans un mauvais usage du discours intérieur. C'est d'ailleurs un point sur lequel a insisté Vøelke qui, inspiré par Wittgenstein, est parti des conceptions du langage développées par les philosophes hellénistiques et romains pour comprendre et distinguer leurs thérapeutiques philosophiques (cf. 1993, XV). Cela est assez évident chez les stoïciens qui considèrent les passions comme des erreurs de jugement et de raisonnement. En effet, d'une part, la passion est chez ces philosophes une erreur de jugement qui repose sur la fausse croyance que tel fait est un bien ou un mal. D'autre part, l'erreur de raisonnement est de faire un lien entre la nature d'un fait et l'attitude à adopter à son égard, c'est-à-dire de croire qu'il convient par conséquent d'en être affecté (cf. Vøelke : 1993, 75-76).

Si nous y regardons de plus près, la source de la souffrance des philosophes n'est donc pas ultimement la passion en elle-même, mais le jugement et le raisonnement erronés qui l'engendrent. En ce sens, comme l'a montré Vøelke, chez les épicuriens, les désirs illimités que la thérapeutique philosophique sert à guérir découlent d'opinions vides, c'est-à-dire d'un discours « qui ne conduit à aucune saisie mentale d'un objet susceptible d'être donné dans l'expérience externe ou interne » (1993, 26). C'est d'ailleurs ainsi selon lui qu'il faut interpréter la sentence d'Épicure « Vide est le discours... » et non pas au sens de « vain » ou « inutile » (1993, X). Chez les sceptiques, bien que l'accent ne porte pas comme tel sur le caractère pathologique des passions, c'est également d'un certain type de discours dont il faut se guérir, c'est-à-dire le discours philosophique dogmatique qui, mû par la présomption, la précipitation et une exigence obstinée d'intelligibilité, tourmente le philosophe (cf. Photius, *Myriobiblon*, 169b23 ; Vøelke : 1993, 6).

Mais s'il est possible de faire ressortir une conception analogique de la maladie à travers l'idée d'une thérapeutique des passions, peut-on en dire autant d'une conception de la santé ? Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure parle bien de « la santé de l'âme » (*to kata psuchên*

hugiainon)²⁷. Également dans les *Sentences Vaticanes* : « Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment » (§54 ; cf. Vœlke : 1993, 35). Il y a aussi des occurrences chez les stoïciens notamment dans ce passage des *Tusculanes* de Cicéron : « Mais il y a une certaine santé de l'âme [*animi sanitas*] que l'on rencontre aussi chez le non-sage, lorsque, par les cures purifiantes des médecins de l'âme, le trouble de la passion disparaît » (IV, XII, 30 ; cf. Vœlke : 1993, 78). Mais pour donner du contenu à ces allusions, le plus souvent assez vagues, il faut les rattacher à ce dont la santé est ici l'analogie, c'est-à-dire à la sagesse comme fondement de l'*ataraxia* et de l'*eudaimonia*. Comme le dit Hadot :

« ... cette thérapeutique est destinée avant tout à procurer la paix de l'âme, c'est-à-dire à délivrer de l'angoisse, angoisse que provoquent les soucis de la vie, mais aussi le mystère de l'existence humaine : crainte des dieux, terreur de la mort » (2002, 309).

Le modèle analogique de la thérapeutique permet donc de préciser la nature de l'*ataraxia* comme visée éthique de la vie philosophique²⁸. En effet, bien que cela s'exprime à différents degrés d'une école à l'autre (et de manière la plus prononcée chez les stoïciens), *ataraxia* signifie littéralement « absence de trouble » et, en ce sens, la paix de l'âme doit être comprise comme idéal d'impassibilité, c'est-à-dire de « libération totale des passions » (Hadot : 2002, 63), dans la mesure où ces dernières angoissent, tourmentent et inquiètent le philosophe. Dans la *Lettre à Ménécée*, citée ci-dessus, Épicure assimile la santé à cette *ataraxia* que Vœlke définit ici comme « l'absence d'opinions ou d'affectations frappées d'inanité, autrement dit un état positif indissolublement lié à la plénitude de la vie "parfaitement accomplie" (*pantelês*, *KD* 20 et 21) » (1993, 57) et solidaire d'une « intuition instantanée et silencieuse » (1993, 70). Pour le sceptique Sextus Empiricus, la santé est

²⁷ « Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est pour personne ni trop tôt ni trop tard pour assurer la santé de l'âme » (§122). Cf. Vœlke, 1993, p. 35 et Foucault, 2001, p. 23.

²⁸ Selon Hadot, étant donné que Foucault n'a pas vu l'importance du concept de sagesse dans la vie philosophique, son interprétation de la thérapeutique philosophique oublie que la santé à recouvrer est l'*ataraxie* (indissociable du concept de sagesse) : « Curieusement, M. Foucault, qui donne toute sa place à la conception de la philosophie comme thérapeutique, ne semble pas remarquer que cette thérapeutique est destinée avant tout à procurer la paix de l'âme, c'est-à-dire à délivrer de l'angoisse, angoisse que provoquent les soucis de la vie, mais aussi le mystère de l'existence humaine : crainte des dieux, terreur de la mort » (2002, p. 309).

également une *ataraxia*, mais dans la mesure où cette paix de l'âme résulte de l'autoélimination du discours philosophique dogmatique²⁹. Le stoïcien Cicéron associe lui aussi la santé de l'âme à l'*ataraxia* (*Tusculanes*, IV, XII, 30), mais comme l'a montré Vøelke, elle correspond ici à une absence de trouble qui doit coïncider avec la vertu de tempérance (cf. 1993, 78).

Si la vie philosophique s'est bel et bien conçue à partir du modèle analogique de la thérapeutique philosophique des passions, nous pouvons bien sûr nous questionner sur la valeur de cette analogie en philosophie, c'est-à-dire nous demander si cette dernière n'est justement pas « une simple figure de style ». Selon Vøelke :

« Dans l'épicurisme, la transposition philosophique du modèle médical n'est [...] pas une simple illustration ; c'est plus profondément une appropriation par la philosophie d'un modèle qui lui est nécessaire pour exprimer son intention fondamentale, mais qu'elle ne peut reprendre à son compte qu'en le transformant intérieurement » (1993, 72).

En ce sens, il est peut-être possible d'interpréter l'usage de ce lexique thérapeutique comme un moyen, pour la philosophie, d'exprimer ce qu'elle n'arrive peut-être pas toujours à dire à partir d'une conceptualité non figurative. Or, il faut souligner également que le concept d'analogie implique à la fois l'idée de ressemblance et de différence et, qu'en ce sens, la thérapeutique philosophique n'est pas « une simple manière de parler » dont la signification se limiterait à la subordination au lexique médical ; elle revêt une signification qui lui est propre. C'est d'ailleurs ce que ce passage attribué au stoïcien Chrysippe laisse entendre :

[Il n'est vrai], « ni [que] pour soigner les maladies du corps il existe un art appelé médecine mais [que] pour les maladies de l'âme il n'existe pas également un art, ni [que] le second doit le céder au premier tant sous le rapport de l'étude des cas particuliers que sous celui de leur soin » (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 471 ; traduction française tirée de Vøelke : 1993, 73).

Autrement dit, la philosophie et la médecine ont quelque chose en commun : elles visent toutes deux à guérir des maladies. Comme l'a relevé Foucault, Plutarque disait, au début des *Préceptes de santé* (122e), qu'elles ont affaire à « un seul et même domaine » (*mia chôra*).

²⁹ « Nous disons jusqu'à présent que la fin du Sceptique est l'ataraxie en matière d'opinion et la modération dans ce qui est nécessaire », (*Pyrrhōneioi hypotypōseis*, I, 25). Cf. Vøelke, 1993, p. 6.

« Elles disposent en effet d'un jeu notionnel commun dont l'élément central est le concept de "pathos" ; il s'applique aussi bien à la passion qu'à la maladie physique, à la perturbation du corps qu'au mouvement involontaire de l'âme ; et dans un cas comme dans l'autre, il se réfère à un état de passivité qui pour le corps prend la forme d'une affection troublant l'équilibre des humeurs ou de ses qualités et qui pour l'âme prend la forme d'un mouvement capable de l'emporter malgré elle. À partir de ce concept commun, on a pu construire une grille d'analyse valable pour les maux du corps et de l'âme » (Foucault : 1984, 75-76).

Or, la première guérit les maladies de l'âme (elle est une « psycho-thérapie ») et la seconde celles du corps. Cette différence marque la spécificité de ces deux arts et en même temps l'autonomie de la philosophie par rapport au modèle médical qui l'inspire. Qui plus est, comme le disait déjà Platon, étant donné que la philosophie s'occupe de l'âme, elle a même une plus grande portée curative que la médecine.

« ... l'âme est la source de tous les maux et de tous les biens qui échoient au corps et à l'homme tout entier, et c'est de là qu'ils découlent, comme ils découlent de la tête jusqu'aux yeux. C'est donc l'âme qu'il faut soigner d'abord et avant tout, si l'on veut que les parties de la tête et du reste du corps se portent bien » (*Charmide*, 156e-157a).

Ainsi, même si la philosophie emprunte le vocabulaire de la médecine, c'est en réalité la médecine qui est subordonnée à la philosophie au sens où la santé de l'âme, qui est le domaine propre à cette dernière, est la condition de la santé du corps (cf. Platon : 2004, 32). Nous retrouvons cette idée de façon encore plus accentuée dans ce passage du *De Vita contemplativa* de Philon d'Alexandrie où il est question d'un groupe de philosophes appelés « thérapeutes » :

« L'option de ces philosophes se marque aussitôt par le nom qu'ils portent : thérapeutes (*therapeutai*) et thérapeutrides (*therapeutrides*) est leur vrai nom, d'abord parce que la thérapeutique dont ils font profession (*paroson iatrikêni*) est supérieure à celle qui a cours dans nos cités – celle-ci ne soigne que les corps, mais l'autre soigne aussi les âmes » (471M, §2 ; cf. Foucault : 2001, 103)

De ce passage ressort encore une fois l'idée que la philosophie peut proposer une approche globale du travail sur soi, pour employer une expression d'aujourd'hui, c'est-à-dire qui inclut à la fois la dimension psychique et physique (« ... l'autre soigne aussi les âmes »). Si nous ajoutons à cela l'idée que la philosophie antique s'inscrit dans l'idéal de l'athlétisme avec la notion d'*askesis* (une autre manière de se nourrir d'un lexique associé au physique), nous pouvons voir que la vie philosophique n'était pas un exercice *spirituel* en un sens qui

l'opposerait au corporel. Puisque, comme Hadot l'a montré, la philosophie était une manière de vivre, une expérience vécue dont le cœur était un enjeu que l'on dirait aujourd'hui « existentiel », et donc qui mobilisait tout l'être du philosophe, c'est plutôt une conception globale de la santé qui se dégage des textes de cette époque ou, du moins, deux conceptions de la santé spécifiques, l'une se rapportant au corps et l'autre à l'âme, mais qui convergent vers un idéal commun : le bonheur. Ainsi, l'emprunt de la philosophie au vocabulaire médical n'est peut-être pas innocent, mais représente plutôt la solidarité de l'âme et du corps, de la philosophie et de la médecine ; *mens sana in corpore sano*, pour reprendre la formule du poète Juvénal³⁰.

1.6 Conclusion

Au terme de cette analyse de l'interprétation de la conception hellénistique et romaine de la vie philosophique proposée par Hadot, nous avons mis en relief cinq composantes d'un modèle conceptuel qui nous servira de référence pour l'exploration des thèmes liés à cette conception chez Wittgenstein. Bien que ces composantes soient tirées d'une étude historique, elles désignent selon nous les constituantes formelles d'une conception de la philosophie qui accorde une place centrale à une possible fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique.

Dans un premier temps, nous avons fait ressortir que la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique reposait sur l'idée d'une subordination du discours philosophique (théorique ou non) à l'éthique comme manière de vivre, c'est-à-dire au caractère (*êthos*), qui relève de l'intériorité (versant subjectif), et aux habitudes de vie (*ethos*), qui relèvent de

³⁰ Comme l'a bien remarqué Foucault, la présence de métaphores médicales dans la culture de soi des époques hellénistiques et romaines se reflète dans la solidarité du corps et de l'âme (on parlerait aujourd'hui de « psychosomatique ») observable dans les pratiques de soi : « Dans la culture de soi, la montée du souci médical paraît bien s'être traduite par une certaine forme, à la fois particulière et intense, d'attention au corps. [...] C'est que le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l'âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises : là où les mauvaises habitudes de l'âme peuvent entraîner des misères physiques, tandis que les excès du corps manifestent et entretiennent les défauts de l'âme » (1984, p. 78-79).

l'extériorité du mode de vie éthique (versant objectif). Nous retenons ici la possibilité pour le discours philosophique, d'une part, d'être l'expression d'un certain vouloir, c'est-à-dire d'un choix de vie en fonction d'un caractère liée à des valeurs particulières et, d'autre part, d'avoir une fonction éthopoétique dont le propre est de produire un bon caractère et de bonnes habitudes de vie.

Dans un deuxième temps, nous avons vu qu'une des spécificités de la fonction éthopoétique du discours philosophique était – lorsqu'elle est entendue au sens fort du terme – d'opérer une transformation individuelle pouvant être conçue selon le modèle de la conversion philosophique, c'est-à-dire d'un changement radical de mode de vie (*metanoia*) qui nous ramène à notre nature originelle (*epistrophè*). Nous retenons ici la dimension existentielle de cette transformation au sens où il s'agit d'une métamorphose totale qui affecte toutes les sphères de l'existence individuelle (la pensée, la volonté, le caractère, le langage, les habitudes de vie, les comportements, le corps, etc.).

Dans un troisième temps, notre analyse a révélé que la conversion philosophique pouvait être opérée au moyen de l'*askesis*, que nous avons interprétée de manière générale comme une méthode de conversion philosophique, et qui consiste plus précisément en une pratique répétée visant à développer une attitude éthique plus ou moins constante principalement au moyen du discours philosophique.

Dans un quatrième temps, nous avons pu voir que la visée éthique de la conversion philosophique opérée par l'*askesis* pouvait être conçue à partir du modèle de la sagesse, c'est-à-dire l'idéal asymptotique d'un mode de vie le plus vertueux qui soit au fondement de la tranquillité d'âme (*ataraxia*) et du bonheur (*eudaimonia*). Nous retenons l'interprétation de la sagesse proposée par Hadot qui met en lumière la dimension transpersonnelle de la transformation individuelle, cette idée que le mouvement de retour à soi qui est propre à la conversion philosophique est indissociable d'un mouvement de dépassement de soi vers une perspective universelle.

Finalement, le modèle analogique de la thérapeutique philosophique nous est apparu comme une manière complémentaire de concevoir la fonction éthique du discours

philosophique à partir des concepts de maladie, de thérapie et de santé empruntés au vocabulaire de la médecine, mais pouvant avoir un sens propre à l'activité philosophique.

Pour demeurer fidèles à la théorie de Hadot, qui a servi de point de départ à ce chapitre, nous avons dégagé ces cinq composantes à partir d'exemples tirés des philosophies de Platon, d'Aristote, du scepticisme, de l'épicurisme et du stoïcisme. Par contre, à partir de maintenant, tel que mentionné en introduction, nous référerons presque uniquement au modèle stoïcien (en particulier à la philosophie d'Épictète et de Marc Aurèle) lorsque nous chercherons, dans le cadre de notre analyse comparative ciblée avec Wittgenstein, à ancrer ces caractéristiques formelles dans des exemples particuliers. Le stoïcisme servira donc de cas de figure du modèle hellénistique et romain de la vie philosophique.

CHAPITRE 2 – La subordination du discours philosophique au mode de vie éthique

La première composante du modèle conceptuel que nous avons élaboré au chapitre précédent est l'idée d'une subordination du discours philosophique (théorique ou non) à l'éthique comme manière de vivre, c'est-à-dire au caractère (*êthos*) et aux habitudes de vie (*ethos*), que nous avons respectivement associés à l'intériorité et à l'extériorité du mode de vie éthique. Cette relation de subordination peut être entendue en deux sens. D'une part, au sens où le discours philosophique *jaillit* du mode de vie dans la mesure où il est l'expression d'un certain vouloir, c'est-à-dire d'un choix de vie en fonction d'un caractère lié à des valeurs particulières. D'autre part, le discours philosophique *rejaillit* sur le mode de vie au sens où il a une fonction éthopoétique, c'est-à-dire qu'il peut produire un effet bénéfique sur le caractère et les habitudes de vie.

Nous pourrions dire que le discours philosophique a une fonction éthopoétique au sens faible lorsqu'il sert, par exemple, à justifier rationnellement le choix de vie et les valeurs sur lesquels il est fondé ou encore lorsqu'il est utilisé pour orienter le mode de vie éthique. Par ailleurs, il est éthopoétique au sens fort du terme lorsqu'il a le pouvoir d'opérer une conversion philosophique, à savoir une transformation globale de la personne tant sur le plan de l'intériorité (la volonté, le caractère, les valeurs) que de l'extériorité (les habitudes de vie, les comportements, les actions) du mode de vie éthique.

L'idée de « subordination », qui évoque une relation entre deux éléments, ne doit pas masquer le fait que le discours philosophique et le mode de vie forment un tout articulé. En réalité, nous pouvons dire que le discours est *partie intégrante* du mode de vie. À partir de cette composante du modèle conceptuel qui nous sert ici de ligne directrice, il est possible de trouver dans la pensée de Wittgenstein des ressources permettant d'approfondir notre réflexion sur la nature d'une fonction éthique du discours philosophique.

2.1 Le discours philosophique comme expression d'un certain vouloir

2.1.1 La notion de choix de vie philosophique à la lumière d'une conception stoïcienne de la volonté

Le but de cette section est d'examiner la dimension subjective de la relation de subordination du discours philosophique au mode de vie éthique en puisant dans certaines remarques de Wittgenstein sur l'éthique et la volonté et en nous limitant à la possibilité du discours philosophique de jaillir de l'*éthos*, c'est-à-dire d'un caractère lié à des valeurs fondamentales qui orientent le choix de vie philosophique. Ici, pour ce qui est de la perspective que nous privilégions à l'égard de la pensée de Wittgenstein, nous croyons qu'il est fécond de compléter l'analyse du modèle hellénistique de la vie philosophique proposée par Hadot, qui nous sert de référence et qui mise surtout sur l'idée d'une subordination du discours philosophique à un *choix* de vie philosophique, par l'analyse du modèle stoïcien de A. J. Vaelke qui place encore plus clairement le thème de la « volonté » au centre de la question qui nous intéresse.

Il faut par contre préciser que s'il est même permis de parler de l'existence d'un concept de « volonté » chez les stoïciens (Snell : 1955, 21 ; Pohlenz : 1965, 440 ; Gauthier : 1970, 255-266 ; Pohlenz : 1970, 319), il est certainement important de le distinguer de notre concept moderne de volonté qui désigne une faculté indépendante de la raison et du désir conférant au sujet un pouvoir d'autodétermination ou libre arbitre (Cassin : 2004, 1375). C'est pourquoi il est peut-être préférable de parler dans le modèle stoïcien d'un « certain vouloir » correspondant à ce qui est « en notre pouvoir », à savoir, dans l'ancien stoïcisme, le jugement et la tendance, qui sont l'expression d'une force, d'une tension, d'un effort et qui, comme le défend Vaelke, forment une unité indissoluble³¹ (1973, 191-193). D'où la thèse centrale de Vaelke à propos de la théorie stoïcienne de la connaissance :

³¹ « Le jugement est l'assentiment de l'âme souscrivant de son propre mouvement au vrai ou au bien » (Vaelke, 1973, p. 191). L'assentiment a pour objet immédiat la proposition (*axiôma*) (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 171). « La pensée connaît lorsqu'elle donne son assentiment à une représentation vraie » (cf. Vaelke, 1973, p. 30).

« Au lieu de se réduire à des représentations incapables d'entraîner l'âme sans l'intervention de facultés non intellectuelles, la connaissance est alors dynamique par essence : telle l'idée chez Spinoza, elle enveloppe une force qui s'exprime aussi dans la tendance et qui est vouloir » (1973, 194).

Ainsi, étant donné que le jugement – fondement de la connaissance qui consiste à accorder un assentiment à des représentations vraies médiatisées par des propositions (*axiôma*) – est indissociable de la tendance et que ces deux éléments constituent le domaine d'un certain vouloir, la connaissance exprimée par le langage, en l'occurrence le discours philosophique, est indissociable d'un certain vouloir. Or, ce vouloir prend un sens particulier dans le contexte de la vie philosophique. Dans l'ancien stoïcisme, on parle de « la tendance avant la tendance » (*épibolê*) et du « choix avant le choix » (*prohairésis*) (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 173 ; cf. Vœlke : 1973, 140), deux notions reprises ensuite par Épictète. Pour ce dernier, comme le dit Vœlke, l'*épibolê* désigne plus précisément « un projet initial à partir duquel se développe tout l'effort philosophique » (1973, 140), « une visée commandant toute l'orientation de l'individu » (1973, 141).

« Et maintenant, moi, je suis votre maître ; vous, vous vous instruisez près de moi. J'ai le projet de faire de vous des hommes qui ne soient point gênés, contraints ni entravés, des hommes libres, tranquilles et heureux, le regard toujours fixé sur Dieu dans les petites choses comme dans les grandes : vous, vous êtes là pour apprendre et pour vous exercer. (30) Pourquoi donc n'accomplissez-vous pas votre tâche, si vraiment vous avez la volonté qu'il faut, et si j'ai, moi, la préparation nécessaire ? [...] Que nous manque-t-il ? S'agit-il d'une chose qui ne peut être apprise ? Elle peut l'être. (32) Ou d'une chose qui ne dépende pas de nous ? Elle est seule à en dépendre ; richesse, santé, réputation ne dépendent pas de nous ; rien d'autre n'est en notre pouvoir que l'usage correct de nos représentations ; seul, il est par nature, sans obstacle ni entraves » (*Entretiens*, II, XIX, 29-32)³².

Dans un premier temps, nous voyons ici que ce projet de perfectionnement éthique se fonde sur des valeurs particulières, des valeurs « stoïciennes », qui consistent par exemple à accorder une grande importance à une conception de la liberté intérieure qui se définit par rapport au déterminisme des choses extérieures, ce qui implique de tout miser sur ce qui dépend de nous par opposition à ce qui ne dépend pas de nous et de faire de la vertu éthique la

« La tendance peut prendre diverses formes. L'une d'entre elles est le désir rationnel du bien » (*ibid.*, p. 191). Le désir est donc une espèce de la tendance.

³² Cf. aussi *Entretiens*, III, V, 18 et IV, VIII, 19.

valeur suprême. Dans un deuxième temps, la *prohairesis*, que Bréhier traduit par « volonté³³ », joue un rôle central dans le cadre de ce projet fondamental, dans la mesure où elle désigne un choix primordial, c'est-à-dire une prise de position préalable à l'égard de la réalité fondée sur « un ensemble de jugements portant sur les représentations par lesquelles nous saisissons la réalité » (Vœlke : 1973, 145).

Ce choix est opérationnalisé par « l'usage des représentations » (*Entretiens*, II, XXIII, 5 sqq.) dont il est également question dans cet extrait et qui a une double fonction. D'une part, il consiste à faire des distinctions au sein de la réalité. Par exemple, certaines choses dépendent de nous et d'autres ne dépendent pas de nous. D'autre part, il sert à évaluer les représentations, c'est-à-dire par exemple à établir que certaines choses n'ont pas de valeur, et donc ne doivent pas nous affecter, parce qu'elles ne dépendent pas de nous (cf. Vœlke : 1973, 144-146). À l'étape initiale du choix de vie philosophique, les jugements sur lesquels se fonde l'usage des représentations de l'apprenti philosophe ne sont évidemment pas alimentés de façon substantielle par les théories stoïciennes (éthique, physique et logique). Mais il y a déjà le choix primordial de la *prohairesis*, une attitude volitive et cognitive préalable à l'égard de la réalité qui consiste à vouloir résolument devenir un homme de bien, à faire le choix raisonné de consacrer sa vie à ce qui a le plus de valeur, à savoir ici la vertu éthique.

Le projet philosophique dans lequel l'apprenti philosophe choisit de s'engager consiste à perfectionner sa *prohairesis*, notamment en s'exerçant, à l'aide des théories stoïciennes, à faire un meilleur usage de ses représentations, à faire des distinctions et des évaluations plus efficaces entre ce qui dépend et ne dépend pas de lui et, par conséquent, à poser de meilleures actions. Ainsi, non seulement la connaissance exprimée par le langage est-elle *indissociable* d'un certain vouloir, mais elle est également *l'expression* d'un certain vouloir en un sens fondamental puisque la *prohairesis*, en tant que prise de position préalable, oriente dès le départ le discours philosophique théorique qui en découlera et qui servira principalement à

³³ D'autres traductions possibles : « faculté de juger et de vouloir », « libre arbitre » (Courdaveaux), « *Wille* » (Enl, Schulthess-Mücke), « *moral purpose* » (Oldfather) et « personne morale » (Souilhé et Jagu) (cf. Vœlke, 1973, p. 142-143).

justifier rationnellement le choix de vie philosophique qui en est l'impulsion³⁴. Si nous limitons ici notre interprétation du modèle stoïcien à la philosophie d'Épictète, nous pourrions dire que le choix de vie philosophique peut être compris au sens de l'enracinement d'un choix primordial (*prohairesis*) opérationnalisé par l'usage des représentations dans un projet initial (*épiholé*) qui définit l'orientation générale d'une éthique comme manière de vivre en fonction de valeurs particulières.

Il y a un terrain commun de réflexion entre ce modèle stoïcien et la pensée de Wittgenstein autour de cette idée que le discours philosophique exprime un certain type de vouloir. Premièrement, il s'agira d'interpréter la motivation éthique du *Tractatus* à la lumière des concepts d'*épiholé* et de *prohairesis* chez Épictète, c'est-à-dire, de manière générale, dans la perspective où le type de discours philosophique privilégié par Wittgenstein s'inscrit dans un projet éthique fondamental et est l'expression d'une prise de position préalable envers le monde. Deuxièmement, nous tenterons de montrer comment, dans ce contexte, les remarques du *Tractatus* à propos de l'éthique et de la volonté, complétées par certains passages des *Carnets 1914-1916*, peuvent nous aider à comprendre la nature de ce vouloir qui oriente le discours philosophique. Nous verrons alors que Wittgenstein défend une conception transcendantale, transcendante et dualiste de la volonté comme sujet éthique. Troisièmement, nous examinerons brièvement en quel sens le discours philosophique du *Tractatus*, encore une fois à la lumière de certains passages des *Carnets 1914-1916*, peut être conçu comme l'expression d'une éthique personnelle fondée sur le caractère particulier de Wittgenstein.

Finalement, à partir de certaines remarques tirées de la période intermédiaire de sa pensée et celles plus tardives des *Leçons sur la liberté de la volonté*, nous verrons que même après avoir abandonné la conception tractarienne de la volonté, Wittgenstein parle encore du discours philosophique comme l'expression d'un certain vouloir au sens d'une prise de position préalable à l'égard du monde. Nous avons décrit ce type de vouloir comme

³⁴ Il faut quand même souligner qu'une certaine forme de discours philosophique est déjà à l'œuvre au moment du choix de vie philosophique, par exemple chez le maître qui exhorte l'apprenti philosophe à s'engager dans la vie philosophique. Mais ce discours n'a pas encore la forme d'un discours philosophique théorique systématique. Il y a donc au départ une posture préthéorique ou dogmatique qui implique déjà une certaine forme de discours philosophique qui anticipe par ailleurs sur les concepts clés des théories stoïciennes.

un « vouloir-voir » indissociable d'un « contre-vouloir » découlant d'une tendance de l'esprit humain et qui oriente implicitement une conception de la pensée, du langage et du monde cristallisée dans une image qui représente une certaine prise de position, une certaine exigence préalable à l'égard des concepts et des choses.

2.1.2 La motivation du *Tractatus* : une prise de position préalable à l'égard du monde fondée sur un projet éthique

Selon Hadot, par analogie avec la notion de choix de vie dans la philosophie antique, les propositions du *Tractatus* peuvent être conçues comme l'expression d'un certain vouloir au sens où elles sont animées par une motivation éthique visant à conduire le lecteur à un certain mode de vie, à une certaine attitude.

« ... le *Tractatus-logico-philosophicus*, qui se présente apparemment comme une théorie de la proposition, et qui l'est d'ailleurs effectivement, n'en est pas moins fondamentalement un livre d'éthique, dans lequel "ce qui est de l'éthique" n'est pas dit, mais montré. La théorie de la proposition est élaborée pour justifier ce silence concernant l'éthique, qui est prévu et voulu dès le début du livre. Ce qui motive le *Tractatus*, c'est en effet la volonté de conduire le lecteur à un certain mode de vie, une certaine attitude, qui est d'ailleurs tout à fait analogue aux options existentielles de la philosophie antique, "Vivre dans le présent", sans rien regretter ni redouter ni espérer » (1995, 411).

C'est en effet une interprétation que nous pouvons tirer de la lecture d'une lettre que Wittgenstein a écrite à Ludwig Von Ficker, l'éditeur du *Tractatus*.

« Il ne vous est pas vraiment étranger, parce que le point du livre est éthique. J'ai d'abord voulu inclure dans la Préface une phrase qui n'y est finalement pas, que je vais retranscrire pour vous ici, parce que ce sera peut-être une clé pour vous. Voilà ce que je voulais écrire : mon travail se compose de deux parties : celle qui est présentée ici plus tout ce que je n'ai *pas* écrit. Et c'est précisément cette seconde partie qui est la partie importante. Car l'éthique trouve sa limite tracée de l'intérieur, pour ainsi dire, par mon livre ; et je suis convaincu que c'est la *seule* façon *rigoureuse* de tracer cette limite. En bref, je crois que là où beaucoup d'autres aujourd'hui ne font que bavarder, j'ai réussi dans mon livre à mettre les choses en place en étant silencieux à ce propos » (1969, 35 ; traduction française tirée de Halais : 2007, 79).

Suivant ce passage, nous proposons d'appliquer au type de discours philosophique privilégié ici par Wittgenstein une méthode d'interprétation similaire à celle appliquée par Hadot aux textes anciens (2002, 15-16). En effet, nous croyons que les propositions du *Tractatus*

prennent tout leur sens lorsque nous traitons le contenu de connaissance qu'elles tentent de véhiculer non pas comme une fin en soi, mais plutôt, dans la perspective de l'effet que celles-ci visent à produire, c'est-à-dire plus précisément comme des moyens d'opérationnaliser un choix existentiel, fondé sur les valeurs propres à un caractère particulier (pouvant être partagé par d'autres³⁵), le choix d'un mode de vie ou d'une attitude silencieuse à laquelle Wittgenstein réfère par le terme « éthique ». En d'autres termes, bien qu'elles véhiculent effectivement certaines thèses philosophiques, les propositions du *Tractatus* ne se réduiraient pas à un discours philosophique théorique, c'est-à-dire, comme le dit Wittgenstein lui-même, à « un ouvrage d'enseignement » (*Lehrbuch*) (T : Préface), mais seraient en réalité motivées par un projet fondamental qui viserait à circonscrire les limites du langage et, par le fait même, à tourner le regard du lecteur vers le Mystique (ce qui ne peut se dire, mais seulement se montrer), domaine par excellence de cette « éthique » (cf. chapitre 4, section 1).

Il y a ici un parallèle intéressant à faire entre le projet éthique fondamental qui motive le discours philosophique du *Tractatus* et la notion d'*épibolê* chez Épictète, c'est-à-dire cette idée qu'un certain type de discours philosophique peut avoir la fonction d'opérationnaliser le choix primordial d'une éthique comme manière de vivre dans le cadre d'un projet philosophique plus général fondé sur des valeurs particulières. Il est toutefois important de préciser que l'*épibolê* peut lier la notion de « choix de vie philosophique » à celle de « vocation philosophique », qui consiste à entrer à l'école de philosophie avec l'engagement de se consacrer à un savoir ordonné à la liberté et au bonheur (*Entretiens*, I, XII, 8 ; cf. Vœlke : 1973, 140), ce que nous ne retrouvons évidemment pas chez Wittgenstein. Non seulement le projet éthique du *Tractatus* n'a rien à voir avec une « vocation philosophique » au sens des philosophes hellénistiques et romains, mais comme nous le verrons, l'éthique qui l'intéresse ne passe pas en réalité par un choix de vie *philosophique*.

Mais en quel sens le discours philosophique du *Tractatus* est-il motivé par un *choix primordial* et peut donc être compris plus précisément comme l'expression d'un certain vouloir ? Nous proposons de répondre à cette question par analogie avec le concept de

³⁵ « Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables. Ce n'est donc point un ouvrage d'enseignement. Son but serait atteint s'il se trouvait quelqu'un qui, l'ayant lu et compris, en retirait du plaisir » (T : Préface). Cf. aussi T : 6.54.

prohairésis. Non pas au sens aristotélicien d'une décision, d'un « choix préférentiel qui résulte d'une délibération préalable » (Aristote : 2004, 144) ou d'un « désir délibératif de ce qui est à notre portée » (*Éthique à Nicomaque*, 1113a10), mais plutôt, d'une part, comme dans l'ancien stoïcisme, au sens d'une prise de position préalable au choix en tant que tel (*hairésis*), c'est-à-dire, comme il a déjà été mentionné, un « choix avant le choix » ou, comme le dit Sorabji, au sens d'une tendance des décisions rationnelles à propos de la manière appropriée d'agir (2007, 87). Dans cette optique, le choix qui motive les propositions du *Tractatus* peut être interprété comme le choix d'une attitude liée à une certaine conception du monde, de soi-même et des autres qui pénètre et oriente dès le départ le discours philosophique.

D'autre part, tel que mentionné, cette conception de la *prohairésis* comme prise de position préalable se précise davantage chez Épictète dans la mesure où elle consiste entre autres à choisir dès le début du projet éthique d'aborder les représentations (médiatisées par des propositions) par lesquelles nous saisissons la réalité à partir d'un point de vue particulier, c'est-à-dire en termes de ce qui dépend et ne dépend pas de nous (*Entretiens*, I, XXII, 9-10). Dans les *Carnets 1914-1916*, Wittgenstein parle lui aussi explicitement de la volonté comme « prise de position préalable à l'égard du monde » (4.11.16). Or, comme nous le verrons plus en détail, la volonté est ici un choix primordial en un sens transcendantal : elle donne une « signification » et une valeur aux faits du monde (qui en sont intrinsèquement dépourvus) : « J'ai à juger le monde, à juger les choses » (C : 2.9.16). « Les choses acquièrent de la « signification » [*Bedeutung*] par leur rapport à ma volonté » (C : 15.10.16).

Ainsi, par analogie avec la notion de choix de vie philosophique de Hadot et celle de *prohairésis* chez Épictète, le discours philosophique du *Tractatus* peut être conçu comme l'expression d'un certain vouloir au sens où il est subordonné à la volonté éthique de l'auteur, à comprendre au sens transcendantal d'une prise de position préalable envers les faits du monde, dont à l'égard des propositions de l'ouvrage, qui sont des faits (T : 3.14), dans le cadre d'un projet éthique visant à conduire le lecteur à un certain mode de vie, une certaine attitude éthique. Cependant, il ne s'agit pas ici de dire que les propositions du *Tractatus* ne véhiculent aucune vérité, qu'elles seraient en quelque sorte le pur produit de la volonté et de l'imagination de Wittgenstein. Ce dernier dit clairement, dans la préface du *Tractatus*, que des pensées sont exprimées dans l'ouvrage et que « la vérité des pensées ici communiquées » lui

semble « intangible et définitive ». Il s'agit plutôt de dire que Wittgenstein a donné un sens et une valeur éthiques aux propositions du *Tractatus* (qui jettent par ailleurs un véritable éclairage sur certaines questions philosophiques) ; il leur a donné une fonction *éthopoétique* (cf. chapitre 2, section 2 et chapitre 4, section 1).

Quelle est alors la nature de cette éthique qui serait à la fois la motivation et la visée du discours philosophique du *Tractatus* ? En premier lieu, une chose est sûre, l'éthique que valorise Wittgenstein n'a pas le sens d'une « philosophie morale », c'est-à-dire ici d'un discours philosophique théorique sur les normes qui régissent les conduites humaines. En effet, s'il y a un sens à parler d'éthique chez Wittgenstein, c'est uniquement comme manière de vivre et donc au sens d'une « éthique vécue » qui s'oppose à une « éthique théorique » (LC : 143-144, 158). Nous reprenons ici la distinction de Hadot entre l'éthique théorique et l'éthique vécue, mais au sens large d'un discours théorique sur les normes qui régissent les conduites humaines versus l'éthique telle qu'elle est vécue dans la vie ordinaire et non au sens restreint que prend cette distinction dans le modèle stoïcien, c'est-à-dire comme distinction entre la théorie éthique et son application à travers la pratique répétée d'exercices. Chez Wittgenstein, l'éthique vécue ne passe pas par l'application d'une théorie éthique (cf. chapitre 2, section 2).

En deuxième lieu, dans la *Conférence sur l'Éthique*, nous en apprenons un peu plus sur ce qu'il considère être le domaine de cette éthique vécue : « ce qui a une valeur », « ce qui compte réellement », le « sens de la vie », « ce qui rend la vie digne d'être vécue », « la façon correcte de vivre » (LC : 143-144). La tonalité « existentielle » de cette éthique devient alors évidente d'autant plus que l'exemple privilégié par Wittgenstein dans cette conférence pour nous indiquer ce qu'est l'éthique est l'expérience de l'étonnement devant le fait de l'existence du monde (LC : 149), une expérience qui inclut « la partie essentielle de ce qu'on appelle communément esthétique » (LC : 143). Cette idée concorde avec un passage du *Tractatus* sur le sentiment mystique du monde comme tout limité (T : 6.45), une expérience qui ne peut pas être dite, mais seulement montrée (T : 6.522), et que Hadot interprète comme le cœur de la dimension existentielle de la pensée de Wittgenstein.

« Je pense que Wittgenstein veut décrire l'impression d'étrangeté (qui peut aller jusqu'à l'extase) que nous éprouvons devant le *Dasein* (le fait que le monde soit) : l'extase de

Roquentin dans le jardin de Bouville, mais aussi le sentiment cosmique cher aux Romantiques allemands » (2004, 43).

Or, comme l'a fait remarquer Bouveresse, il faut distinguer la dimension existentielle du *Tractatus* et l'attitude ineffabiliste des philosophies de l'existence. Ces dernières tiennent un discours sur ce que Wittgenstein croit être indicible tandis que le *Tractatus* cherche à tracer la frontière entre l'usage représentatif du langage³⁶ et cette dimension existentielle *de l'intérieur*, c'est-à-dire sans *dire* quoi que ce soit à son sujet et, par le fait même, prétendre adopter une perspective représentationnelle extérieure à l'usage représentatif du langage (1973, 11-12). L'éthique vécue qui se dévoile à la lecture des propositions du *Tractatus* peut être dite « existentielle » en un sens bien précis, c'est-à-dire dans la mesure où elle implique une transformation de l'attitude à l'égard du monde qui passe par l'expérience « esthétique » de l'étonnement devant le fait de l'existence du monde et dont résulte une attitude éthique grâce à laquelle « l'énigme de la vie » (T : 6.4312) – le caractère problématique du sens de la vie, mais également l'angoisse de la mort – s'évanouit pour céder la place à une vision sous l'angle de l'éternité.

En troisième lieu, cette éthique est *personnelle*, c'est-à-dire qu'elle n'a de sens pour Wittgenstein que du point de vue du sujet (C : 2.8.16). D'une part, comme il est possible de le constater à la lecture des *Carnets 1914-1916*, dans la perspective d'une démarche personnelle, la réflexion de Wittgenstein sur l'éthique passe par l'expérience solipsiste de la mienneté du monde : « Mon monde est le premier et seul monde ! » (C : 2.9.16). Comme le souligne à juste titre Jacques Bouveresse, « la dimension éthique ne s'introduit que par le fait que le monde est *mon* monde » (1973, 101). En effet, nous dit Wittgenstein, devant l'incapacité de plier les événements du monde à ma volonté, la liberté de devenir heureux ne réside que dans le pouvoir de changer les frontières du monde qui est le mien (C : 11.6.16), c'est-à-dire de donner une valeur éthique à mon rapport au monde. C'est d'ailleurs en ce sens que le bien et le mal, le bonheur et le malheur, sont des prédicats du sujet du vouloir et non des propriétés du monde (C : 2.8.16). D'autre part, plusieurs années plus tard, en 1930, lors d'une discussion

³⁶ Nous reprenons ici la terminologie de Hadot. Les expressions « usage représentatif » et « usage indicatif » du langage recourent la distinction habituelle entre dire et montrer (cf. 2004, p. 23-66).

avec Friedrich Waismann, Wittgenstein thématise explicitement l'idée d'une éthique à la première personne en référant à sa *Conférence sur l'Éthique* (qui était encore imprégnée de la conception de l'éthique des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*).

« A la fin de ma conférence sur l'éthique, j'ai parlé à la première personne. Je crois qu'il y a là quelque chose de tout à fait essentiel. A ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme une personne et dire je » (LC : 158).

Plusieurs années plus tard, après avoir rompu depuis déjà longtemps avec la conception transcendantale de la volonté des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*, Wittgenstein ne semble pas avoir abandonné l'idée d'une éthique à la première personne. En effet, lors d'une discussion avec Rush Rhees datant de 1942, il aurait dit que les problèmes des livres d'éthique ne sont pas des problèmes éthiques authentiques parce que la solution à ces problèmes très généraux n'est pas imaginable ou reconnaissable. Les exemples examinés ici étaient la question de savoir si l'assassinat de César par Brutus était une action noble ou vile et si un homme a le droit de se faire mettre à mort au nom de la vérité. Wittgenstein semble dire ici qu'il faut pour trouver la solution à un problème éthique pouvoir s'imaginer comment le protagoniste se sent, quel est son état d'esprit, bref ce que ce serait de vivre ce problème éthique « à la première personne » (LC : 168). La suite de cette discussion est d'autant plus instructive que Rhees parvient à trouver un exemple de problème éthique que Wittgenstein juge authentique.

« Je suggèrai alors le problème auquel se trouve confronté un homme qui en est arrivé à la conclusion qu'il doit abandonner ou sa femme ou son travail de recherche sur le cancer. "Merci, dit Wittgenstein, discutons-en." » (LC : 168-169).

Wittgenstein commente cet exemple en disant qu'il n'y a pas de réponse prédéterminée, que la solution à ce problème relève d'un choix individuel qui aura des conséquences qu'il faudra assumer personnellement.

En somme, une fois libérée de sa signification métaphysique, ce que l'idée du solipsisme et de la mienneté du monde veulent dire est peut-être également liée à l'éthique en ce sens : tout comme ce qui arrive, arrive toujours à moi (je ne peux vivre ce que quelqu'un d'autre vit à la première personne), je ne peux choisir à la place de quelqu'un d'autre ;

ultimement, c'est toujours *moi* qui choisis. En nous inspirant du modèle stoïcien vu à travers le prisme de l'interprétation de Hadot, nous pourrions dire qu'il s'agit au fond ici de ramener le discours éthique à un discours *exprimant des valeurs personnelles*³⁷. Parler d'éthique, c'est alors parler en faveur d'un choix existentiel, d'une prise de position personnelle possiblement partagée par un groupe d'appartenance, en fonction d'un certain caractère lié à des valeurs particulières. Bref, c'est assumer l'ancrage du langage éthique dans le versant subjectif du mode de vie.

2.1.3 Le discours philosophique du *Tractatus* comme expression d'une volonté transcendante

Maintenant que nous avons clarifié la nature de cette « éthique » à laquelle veut nous convier le discours philosophique du *Tractatus*, tentons de préciser en quel sens ce dernier est l'expression d'un certain vouloir comme prise de position préalable à l'égard du monde dans la mesure où il serait l'expression d'une volonté transcendante. D'entrée de jeu, il faut spécifier que le terme « transcendantal » a une signification spécifique dans le contexte de la première philosophie de Wittgenstein. D'une part, à la différence de la signification kantienne, il ne réfère pas aux limites de la raison ou de la connaissance théorique. Comme le dit Wittgenstein dans sa préface, il ne s'agit pas de tracer une frontière à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées (au langage signifiant) : « car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser) ». Ainsi, chez le premier Wittgenstein, le transcendantal ne peut pas être objet de connaissance (pas même par le biais de propositions synthétiques *a priori*), mais relève de l'indicible (du non-sens).

D'autre part, bien que l'auteur du *Tractatus* utilise parfois le terme « transcendantal » au sens de « transcendant » (C : 30.7.16 ; T : 6.421) – qui désigne ce qui est extérieur au

³⁷ C'est ainsi, par exemple, qu'Épictète utilisait le discours philosophique pour faire valoir la distinction entre ce qui dépend et ne dépend pas de nous au cœur du choix de vie stoïcien (cf. *Manuel*, I ; *Entretiens*, I, I, 7 ; I, IV, 27 ; I, XXII, 9 ; II, V, 4).

monde empirique et donc échappe à l'expression par le langage – en lien avec la définition kantienne, qui mise sur l'idée de « condition de possibilité de l'expérience », nous nous en remettons plutôt à l'usage qui en est fait au sens de condition de possibilité formelle de la représentation (logique) et de la valeur (éthique) des faits (possibles ou actuels) du monde : « L'éthique ne traite pas du monde. L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique » (C : 24.7.16).

Dans les *Carnets 1914-1916*, Wittgenstein défend que la pensée (au sens empirique du terme) est l'expression de la volonté éthique comme support du bien et du mal, c'est-à-dire comme sujet voulant ou sujet éthique au sens transcendantal.

« Quelle sorte de statut a proprement la volonté humaine ? Je veux désigner avant tout la "volonté" comme le support du bien et du mal. Imaginons un homme qui ne pourrait faire usage d'aucun de ses membres, et ne pourrait ainsi, au sens ordinaire du mot, exercer sa *volonté*. Il pourrait néanmoins penser et désirer, et communiquer ses pensées à autrui. Il pourrait donc, à travers autrui, faire le bien et le mal. Il est clair alors que l'éthique vaudrait aussi pour lui, et qu'il serait, au *sens éthique*, porteur d'une *volonté*. Y a-t-il alors une différence de principe entre cette volonté et celle qui met en mouvement le corps humain ? Ou bien l'erreur provient-elle ici de ce que le *désir* (ainsi que la pensée) est déjà une activité de la volonté ? (Et en ce sens un homme *sans* volonté serait assurément privé de vie.) Mais peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter (disons : voir) mais ne pourrait aucunement vouloir ? En un certain sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique » (C : 21.7.16 ; cf. T : 5.631 et Anscombe : 1959, 80-81).

Deux idées principales sont à retenir de ce passage. D'une part, Wittgenstein fait ici une distinction entre la volonté au sens ordinaire, c'est-à-dire la volonté « empirique » qui, par exemple met les membres du corps en mouvement, et la volonté « éthique », qui est le support du bien et du mal, et qui précède, au sens transcendantal, la volonté empirique (T : 6.423). En effet, même si nous étions privés de la volonté de mettre en mouvement les membres de notre corps, nous conserverions notre volonté éthique qui pourrait prendre appui dans le monde à travers des bonnes ou mauvaises actions que nous pourrions faire faire aux autres en leur communiquant nos pensées et nos désirs.

D'autre part, cette volonté est transcendantale non pas seulement parce que l'activité de la volonté empirique présuppose « l'activité » de la volonté éthique, mais parce que sans volonté éthique, on ne peut concevoir à quoi ressemblerait notre expérience, comment les faits du monde se présenteraient à nous, ce qui inclut le mouvement des membres de notre corps, mais également nos pensées (au sens empirique du terme) et les propositions du langage, qui

sont elles-mêmes des faits (cf. T : 3.14). En clair, les faits du monde n'existent pas (sont inconcevables) indépendamment du sens et de la valeur que leur confère la volonté éthique, c'est-à-dire ici le sujet voulant ou le sujet éthique au sens transcendantal : « S'il n'y avait pas la volonté, il n'y aurait pas non plus ce centre du monde que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique » (C : 5.8.16).

La distinction entre la volonté éthique et la volonté empirique mène donc à une conclusion idéaliste qui vaut non pas seulement pour la volonté empirique, mais pour tous les faits (possibles ou actuels) du monde. Ainsi, non seulement ce passage nous fait réfléchir sur la possibilité de concevoir la pensée (exprimée par le langage) comme *indissociable* d'un certain vouloir, mais également comme *l'expression* d'une volonté éthique au sens transcendantal qui se distingue d'une volonté empirique. Ce moment de la réflexion des *Carnets* rappelle l'idée stoïcienne selon laquelle toute pensée comporte en elle-même une composante volitive. Comme le dit Vølke, « c'est une pensée qui agit, qui tend à un but, qui implique donc le dynamisme propre à la volonté » (1973, 6). Or, si Wittgenstein ne développe pas vraiment de théorie en ce sens, le modèle stoïcien élabore davantage sur cette question, par exemple, en fondant la connaissance sur l'assentiment que donne la pensée à une représentation (sensible ou rationnelle) dans le cadre d'une conception moniste de l'âme³⁸.

Cette tendance à assimiler ou réduire les faits du monde aux représentations du sujet éthique découle du versant idéaliste de la réflexion du premier Wittgenstein à propos de la volonté, indissociable d'une position solipsiste fondée sur l'idée d'une relation fusionnelle entre « ma volonté » et « la volonté du monde », c'est-à-dire entre la volonté éthique et le monde comme ensemble de faits (dont la volonté empirique fait partie) : « Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde. Mais cette volonté est, en un sens supérieur, *ma* volonté. De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde » (C : 17.10.16). Or, Wittgenstein parle lui-même de ce

³⁸ D'après la théorie stoïcienne de la connaissance, l'assentiment a pour objet immédiat la proposition (*axiōma*). La proposition est une espèce d'exprimable ou *lekton*. L'exprimable est une signification donnée dans une représentation rationnelle. La représentation rationnelle est l'œuvre de l'intellection (du *logos* considéré comme une des fonctions de l'*hégémonikon*, c'est-à-dire la partie maîtresse de l'âme) et résulte d'une élaboration de la représentation sensible. La proposition soumise à l'assentiment est donc inséparable de la représentation rationnelle et sensible (cf. Vølke, 1973, p. 30).

solipsisme idéaliste comme un stade d'une réflexion qui, lorsqu'elle est développée jusqu'au bout, conduit à un réalisme pur qui donne toute la place au monde empirique (dont la volonté éthique ne fait pas partie) et qui possède lui aussi sa part de vérité :

« La voie que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques ; le solipsisme m'isole moi seul ; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde ; d'un côté, il ne reste donc *rien*, de l'autre, *le monde* en tant qu'être unique. Ainsi l'idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme » (C : 15.10.16 ; cf. T : 5.64).

Ainsi, si cette idée que la pensée enveloppe déjà un certain vouloir est effectivement indissociable des premiers stades de la réflexion de Wittgenstein, nous pourrions la marginaliser en l'interprétant comme un simple moment temporaire de sa réflexion qui serait appelé à être dépassé. Or, il est important de voir que Wittgenstein, au cours de cette progression, ne rejette pas purement et simplement le solipsisme idéaliste ; il le dépasse tout en le conservant sous une forme logique et linguistique qui coïncide avec un réalisme pur.

« La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. [...] Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser. [...] Cette remarque fournit la clef pour décider de la réponse à la question : dans quelle mesure le solipsisme est-il une vérité ? Car ce que le solipsisme *veut signifier* est tout à fait correct, seulement cela ne peut se *dire*, mais se montre. Que le monde soit *mon* monde se montre en ceci que les frontières du *langage* (le seul langage que je comprenne) signifient les frontières de *mon* monde » (T : 5.61-5.62).

Autrement dit, le solipsisme cherche ici à exprimer l'expérience vécue de la mienneté sur le plan logique et linguistique : la frontière du langage est la frontière de la pensée qu'il exprime (cette fois-ci au sens transcendantal de « l'image logique des faits ») et du monde qu'il représente³⁹. Il n'y a donc pas de point de vue extérieur au langage, à la pensée et au monde ; je ne peux concevoir le monde autrement qu'à travers la pensée et le langage *qui sont les miens* en tant que sujet voulant. Bien que nous ne soyons pas autorisés à la *dire*, une vérité se *montre* à travers l'expression du solipsisme : la pensée exprimée par le langage relève du

³⁹ En réalité, le premier Wittgenstein réduit pratiquement la pensée au langage : « La raison pour laquelle je pensais que la pensée et la parole étaient une même chose est maintenant devenue claire. La pensée en effet est une espèce de langage. Car la pensée est naturellement *aussi* une image logique de la proposition, et par conséquent justement une sorte de proposition » (C : 12.9.16).

domaine propre à une certaine forme de volonté ou de subjectivité transcendante. En clair, le solipsisme linguistique du *Tractatus* consiste à dire que le langage, pour être un langage, doit être *mon* langage, à savoir le langage que *j'* utilise et que *je* comprends ; il doit être exprimé par *moi*. Or, les limites de mon langage sont également les limites de mon monde. Par conséquent, les faits du monde sont indissociables du sujet voulant que je suis, c'est-à-dire dans la mesure où ils n'existent (sont concevables) qu'à travers les pensées qui sont les miennes et dont mon langage est l'expression ; c'est en ce sens que Wittgenstein parle du sujet comme présumé de l'existence du monde (C : 2.8.16). Le langage est donc l'expression d'une volonté transcendante parce qu'il est l'expression du sens que le sujet voulant donne aux faits du monde (dont aux propositions du langage qui sont des faits) ; la volonté est la condition de possibilité de la représentation du monde empirique à travers le langage qui est le sien.

Mais ce solipsisme linguistique, nous dit Wittgenstein, coïncide avec un réalisme pur. Tout comme l'œil ne se trouve nulle part dans le champ visuel et que rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil, il est impossible de discerner la volonté éthique (le sujet voulant) dans le monde empirique (T : 5.633). De ce point de vue, si tout ce qui existe sont des faits, il semblerait que la volonté éthique n'existe pas, à proprement parler, et qu'il n'y a finalement que le monde empirique comme être unique. Or, ce que le versant réaliste de la réflexion de Wittgenstein permet de mettre en lumière est le caractère *transcendant* de la volonté éthique, c'est-à-dire que cette dernière se situe à l'extérieur du monde empirique (ou du moins à sa frontière) et donc échappe à l'expression linguistique.

En effet, la vérité du solipsisme implique que ma volonté, à travers le langage, donne une signification aux faits bruts du monde qui n'en ont pas intrinsèquement.

« Ce à quoi l'on ne peut penser, on ne peut non plus en parler. (cf. 5.61.) Les choses acquièrent de la "signification" par leur rapport à ma volonté. Car "toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre" » (C : 15.10.16).

Or, le versant réaliste de cette idée met en lumière que la vie ne se réduit pas au domaine de ma volonté éthique ; il y a également un monde empirique, dont mon être psychophysique fait partie (C : 2.9.16), mais qui est indépendant du domaine transcendantal de ma volonté éthique. Par conséquent, c'est « de l'extérieur » que ma volonté donne une signification aux faits

indifférents du monde : « Le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt » (C : 8.7.16).

Le caractère transcendant du sujet voulant s'applique également à la dimension éthique de la volonté transcendantale. En effet, les faits, incluant les propositions du langage, n'ont pas de valeur intrinsèque. C'est la volonté éthique qui leur confère une valeur « de l'extérieur ».

« 6.4 – Toutes les propositions ont même valeur. 6.41– Le sens du monde [c'est-à-dire ici ce que nous appelons communément “le sens de la vie”] doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a *en lui* aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur. S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel » (T : 6.4-6.41).

Ainsi, dans la mesure où elle est transcendantale et transcendante, la volonté éthique ne doit pas être comprise en tant que faculté de poser une bonne ou une mauvaise action (nous serions plutôt ici dans le registre empirique), mais en tant que prise de position préalable à l'égard du monde, c'est-à-dire une attitude qui confère toujours déjà une certaine qualité éthique à notre représentation du monde (cf. Bouveresse : 1973, 130), qui définira si notre monde est heureux ou malheureux.

« Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage. En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (T : 6.43).

Mais si la volonté éthique précède le monde empirique en tant que condition de possibilité de la valeur de notre représentation du monde comme totalité (et corolairement des faits particuliers) elle échappe par le fait même à l'expression par le langage. Or, ce n'est pas parce qu'elle est détachée du langage, mais au contraire parce qu'elle est la condition de possibilité de la valeur des propositions du langage (et il est logiquement impossible de parler de la condition de possibilité des propositions du langage, qui relève d'une perspective transcendantale, au moyen des propositions du langage dont la seule fonction est de représenter des faits possibles, c'est-à-dire des états de choses). En d'autres termes, les propositions du langage ne peuvent pas *parler* de la valeur, mais *ont* une valeur que la volonté

éthique leur confère, ce qui signifie que la pensée exprimée par le langage enveloppe déjà une certaine forme de vouloir.

Au fond, le réalisme auquel aboutit la réflexion de Wittgenstein intègre, en quelque sorte, le moment solipsiste : « Le je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée » (T : 5.64). En effet, cette formule rend justice à l'intuition que le monde est toujours mien (le monde est coordonné à ma volonté dans la mesure où cette dernière lui donne un sens et une valeur qu'il n'a pas en lui-même), mais met également en lumière le fait que le monde n'est pas moi, il est « extérieur » au domaine qui m'est propre. Pourtant, il y a bien « un moi ». Parler d'un point sans extension semble avoir anéanti toute forme de subjectivité, mais il s'agit plutôt de faire valoir une conception métaphysique du sujet, propre à la philosophie, par opposition à une conception psychophysique, qui est plutôt l'objet de la psychologie empirique.

« Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement. Le Je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que "le monde est mon monde". Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière – et non partie – du monde » (T : 5.641).

Après avoir réinstauré le monde empirique comme être unique (avec le réalisme pur), on réinstaure le sujet. Mais parler du sujet comme un point sans extension, c'est parler du sujet métaphysique en utilisant un langage empirique. Or, le sujet n'est pas un fait. « il y a un sujet », mais il est « au-delà des faits » comme frontière du monde. Ainsi, en vertu de la théorie tractarienne de la signification qui consiste à n'attribuer de signification qu'aux propositions qui représentent des faits possibles, il est dénué de sens de dire qu'« il y a un sujet » parce que la possibilité qu'il existe un « fait-sujet » n'est pas envisageable ; il est absurde de parler du sujet métaphysique qui est, par définition extérieur au domaine des faits (ou du moins à sa frontière), à partir de la perspective empirique qui est celle du langage signifiant. Mais, selon Wittgenstein, si nous ne pouvons pas dire qu'« il y a un sujet métaphysique », cette vérité *se montre* avec la vérité que cherchait à exprimer le solipsisme : la frontière du langage est la frontière de la pensée qu'il exprime et du monde qu'il représente. Or, je suis cette frontière en tant que sujet métaphysique, en tant que sujet

voulant, en tant que volonté éthique qui donne une signification et une valeur aux faits qui composent le monde. Le monde empirique est coordonné à la volonté éthique que je suis.

En somme, nous pouvons conclure que le discours philosophique du *Tractatus* est l'expression d'un certain vouloir comme prise de position préalable à l'égard du monde dans la mesure où il est l'expression d'une volonté transcendantale et transcendante assimilable à un sujet éthique. En effet, le projet du *Tractatus* qui est de circonscrire les limites du langage signifiant consiste à tracer les frontières de *mon* langage et de *mon* monde. Or, la mienneté du langage et du monde introduit une dimension éthique dans un projet qui semblait à la base purement intellectuel, dans la mesure où elle met en lumière la possibilité pour le sujet voulant de conférer, de par son attitude, une valeur éthique aux faits indifférents du monde. Ainsi, puisque les propositions du *Tractatus* sont elles-mêmes des faits, il est possible de les interpréter en ce sens comme l'expression de la volonté de son auteur qui leur aurait donné une signification, mais également une valeur éthique dans le cadre d'un projet de délimitation du langage signifiant visant à conduire le lecteur à une éthique comme manière de vivre.

2.1.4 Excursus : le discours philosophique du *Tractatus* comme expression du caractère personnel de Wittgenstein

Nous avons vu qu'il était possible d'interpréter le sens éthique du *Tractatus* à partir de l'idée que les propositions de l'ouvrage sont motivées par un certain vouloir, c'est-à-dire une prise de position préalable à l'égard du monde en faveur d'une éthique comme manière de vivre au sens existentiel, une éthique personnelle exprimant des valeurs liées à un caractère particulier dont découle une conception transcendantale de la volonté éthique. Par conséquent, s'il est vrai que le discours philosophique du *Tractatus* est animé par une motivation éthique n'ayant de sens qu'à la première personne, il faut qu'il soit motivé par l'éthique *de* Wittgenstein, c'est-à-dire du sujet qui est l'auteur de ce discours, et peut donc être interprété comme l'expression des valeurs personnelles qui forment *son* caractère propre, caractère dans lequel ce discours est ultimement ancré. Dans ce qui suit, nous aimerions esquisser quelques pistes de réflexion à ce sujet en partant des *Carnets 1914-1916* qui nous permettent de retracer l'origine des thèmes du *Tractatus*.

Premièrement, dans l'évolution chronologique de la réflexion de Wittgenstein, les remarques sur la logique précèdent celles portant sur l'éthique, qui apparaissent tardivement dans les *Carnets 1914-1916*, c'est-à-dire seulement à partir du 11 juin 1916. Or, quand l'éthique fait son apparition, elle devient *indissociable* de la logique.

« Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? Je sais que le monde existe. Que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel (Cf. 5.6331.) Qu'il y a quelque chose en lui de problématique, que nous appelons son sens. Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur. (Cf. 6.41.) Que la vie est le monde. (Cf. 5.621). Que ma volonté pénètre le monde. Que ma volonté est bonne ou mauvaise. Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde. Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. [...] Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant. Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements » (C : 11.6.16).

Penchons-nous plus attentivement sur l'enchaînement des idées dont il est question dans ce passage. La réflexion de Wittgenstein part ici d'un problème existentiel au sein duquel l'éthique (la valeur) et la logique (la signification) semblent indissociables. Le monde existe, mais son sens est problématique. Le lien entre l'éthique et la logique repose sur le lien entre la volonté et le sens du monde, c'est-à-dire ce qu'on appelle communément « le sens de la vie », mais qui comporte ici une dimension logique dans la mesure où le problème existentiel du sens de la vie est intimement lié à cette idée que les faits du monde n'ont pas de signification intrinsèque, que « toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre » (C : 15.10.16).

En effet, il est problématique, sur le plan existentiel, que les faits du monde n'aient pas de signification. Si la vie est dénuée de sens, que dois-je vouloir ? Vers où dois-je m'orienter pour être heureux ? Nous voyons donc que la signification ou le sens de la vie est liée à la valeur de la vie. Si je veux quelque chose (qu'un fait ou qu'un événement se produise), c'est parce que je considère que ce quelque chose « mérite d'être voulu », qu'il a une valeur ou une signification. Or, rien n'a de valeur ou de signification. Par conséquent, il est futile de vouloir quoi que ce soit. C'est pourquoi le problème de la vie s'exprime par l'impuissance de ma volonté à l'égard des faits du monde : je ne peux pas influencer sur les événements du monde et donc les plier à ma volonté en vue de mon bonheur au sens où aucun événement du monde ne peut arriver *parce que* je l'ai voulu (il n'y a pas de lien nécessaire entre ce que je veux et ce qui arrive). Les événements du monde arrivent comme ils arrivent : sans signification, sans

valeur et indépendamment de ma volonté. Mon seul pouvoir est de renoncer à vouloir influencer sur les événements. Mais d'où viennent alors la signification et la valeur que les faits du monde semblent avoir ? Comme nous l'avons vu, elles viennent du sujet voulant qui leur donne une signification et une valeur « de l'extérieur ».

À partir du 11 juin 1916, l'éthique devient donc indissociable de la logique. Cela est d'ailleurs notable au premier coup d'œil dans la mesure où les remarques éthiques et logiques cohabitent désormais ensemble dans le texte (cf. par exemple C : 14.7.16). Mais quelle est, à partir de ce moment, la nature profonde de la relation entre le versant logique et éthique de la réflexion de Wittgenstein ?

Si nous y regardons de plus près, nous pouvons voir, deuxièmement, que l'éthique est en un certain sens placée *au fondement* de l'« édifice théorique⁴⁰ » de ce qui deviendra le *Tractatus* et, plus précisément, la conception tractarienne de la logique. En effet, c'est à partir de ce moment que la volonté comme sujet éthique au sens transcendantal fait son entrée dans la réflexion de Wittgenstein comme condition de possibilité indicible de la valeur, mais également de la signification des faits indifférents du monde (incluant les propositions du langage). Rappelons-nous ce passage très évocateur : « Ce à quoi l'on ne peut penser, on ne peut non plus en parler. (cf. 5.61.) Les choses acquièrent de la "signification" par leur rapport à ma volonté. Car "toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre" » (C : 15.10.16). Avec l'apparition de l'éthique dans la réflexion de Wittgenstein, qui est indissociable du solipsisme, la logique devient la condition de possibilité de *ma* représentation des faits et de la signification des propositions de *mon* langage en tant que sujet voulant. L'éthique devient donc non seulement indissociable de la logique et du langage, mais elle les précède également,

⁴⁰ Wittgenstein dit dans le *Tractatus* que la philosophie n'est pas une théorie, mais une activité critique de clarification logique des propositions philosophiques confuses (T : 4.112). Cependant, nous nous autorisons tout de même à parler du *Tractatus* comme d'un édifice ou d'un système théorique en fonction d'une conception plus large de la théorie, c'est-à-dire au sens d'un ensemble de thèses, appuyées par des arguments, et formant un tout cohérent. Comme nous le verrons au chapitre 4, la philosophie comme activité de clarification ne s'oppose pas nécessairement à toute forme de discours philosophique théorique. D'ailleurs, dans une lettre adressée à Russell, Wittgenstein parle lui-même du *Tractatus*, en un sens moins restreint, comme une *théorie* de ce qui peut être dit et pensé par le langage par rapport à ce qui ne peut être dit et pensé, mais seulement montré (cf. Wittgenstein, 1974, p. 71).

en un certain sens, dans la mesure où ils sont inconcevables sans la volonté transcendante qui en est le support.

Troisièmement, comme le dit Ray Monk, c'est suite à l'expérience de la guerre que nous pouvons observer, dans les *Carnets 1914-1916*, justement à partir du 11 juin 1916, un changement important dans la réflexion et le discours de Wittgenstein qui s'exprime par l'intégration de son éthique personnelle à son travail philosophique.

« C'est comme si le personnel et le philosophique avaient fusionné ; l'éthique et la logique, les deux aspects du "devoir envers soi-même" – s'étaient enfin rejointes, non seulement en tant que deux aspects d'une même tâche personnelle, mais en tant que deux parties du même travail philosophique » (1990, 146).

En ce sens, nous pouvons interpréter la manœuvre consistant à ériger l'éthique en tant que présupposé silencieux de la « théorie » logique comme l'expression de la manière de vivre concrète de Wittgenstein, c'est-à-dire de l'expérience difficile de la guerre, qui aurait transformé son caractère.

Ainsi, cette éthique fait son introduction dans le « système théorique » de Wittgenstein non pas parce qu'elle a été elle-même légitimée par une théorie, mais dans la mesure où elle découle d'un choix personnel en fonction d'un certain caractère lié à des valeurs particulières. Cela n'exclut évidemment pas la possibilité que ce choix d'intégrer cette éthique personnelle ait été orienté par une certaine forme de réflexion conceptuelle préalable. Par exemple, tout porte à croire que le virage éthique du premier Wittgenstein ait été alimenté par la lecture de *L'Évangile en bref* de Tolstoï et inspiré, à certains égards, de l'idéalisme schopenhauerien. Cela n'exclut pas également que cette éthique puisse être exprimée par une certaine forme de discours philosophique (comme c'est d'ailleurs le cas dans les *Carnets 1914-1916* et dans le *Tractatus*), même si Wittgenstein affirme que ce discours est dénué de sens parce qu'il ne représente aucun fait possible. Cependant, le statut fondamental de l'éthique du *Tractatus* relève davantage du *dogme* que de la théorie. En effet, chez Wittgenstein, ce qui est éthique ne peut ni découler d'une théorie, ni être justifié *par* une théorie. Ceci dit, l'éthique semble toutefois être traitée comme le présupposé silencieux du « système théorique » du *Tractatus*.

Quatrièmement, l'enchaînement des idées dont il est question dans le passage des *Carnets* du 11 juin 1916 ne va évidemment pas du tout de soi. En effet, le problème éthique de

l'impuissance de la volonté, lié à l'absence de signification et de valeur intrinsèques des faits du monde, apparaît moins comme une vérité universelle, fondée en raison, que comme une prise de position personnelle, voire idiosyncrasique. D'une part, Wittgenstein adopte ici un certain « caractère philosophique », celui que Emmanuel Halais associe avec justesse à la personnalité de l'« âme douloureuse » (*sick soul*) dont parlait William James et dans laquelle Wittgenstein disait se reconnaître (cf. McGuinness : 1998, 196-197 ; Halais : 2007, 204), c'est-à-dire cette attitude d'insatisfaction généralisée qui se manifeste par l'« anhédonie », le fait que « brusquement tout a perdu sens et valeur » (Halais : 2007, 218). Halais établit ici un rapprochement intéressant entre la conception tractarienne du monde comme ensemble de faits dépourvus de signification et de valeur intrinsèques, fondée sur l'opposition entre la volonté éthique et le monde empirique dont il est question dans le passage des *Carnets 1914-1916*, et cette expérience de pensée proposée par James dans les *Formes multiples de l'expérience religieuse* :

« Tâchez de vous représenter ce que serait le monde, si vous pouviez le concevoir tel qu'il est en lui-même, indépendamment des sentiments qu'il vous inspire, sympathie ou antipathie, appréhension ou espérance. Il est impossible de s'imaginer rien d'aussi mort et d'aussi purement négatif. Aucune portion de l'univers n'aurait plus d'importance qu'une autre ; ce ne serait plus qu'une collection d'êtres sans caractère, expression ni valeur ; qu'une série d'événements sans intérêt et sans perspective. Le prix que nous attachons aux choses, le sens que nous leur attribuons, nous le tirons de nous-mêmes ; et c'est ce qui pour chacun de nous fait la valeur du monde » (2001, 169 ; cf. Halais : 2007, 218).

Le caractère de l'âme douloureuse comporte d'ailleurs selon James une dimension « stoïcienne », le stoïcisme étant entendu ici moins comme le portrait historique d'une doctrine que comme un moment caractéristique (avec l'épicurisme) dans l'évolution de l'âme douloureuse. La désespérance de l'âme douloureuse serait exprimée à la manière stoïcienne par une certaine insensibilité et une attitude de renoncement à l'égard du monde, synonyme d'acceptation de la volonté du monde, qui laisse la vie sous la forme d'une contradiction non résolue (cf. James : 2001, 79-84, 164-165). Difficile de ne pas faire le lien avec l'attitude de l'homme heureux à laquelle nous convie implicitement le *Tractatus* (T : 6.53) et que Wittgenstein semble rechercher dans les *Carnets*, cet idéal d'indifférence ou de détachement, l'idée que la liberté et le bonheur passent par le renoncement de la volonté à influencer sur les événements du monde. Cette attitude s'acquiert par l'affranchissement à l'égard de celle de

l'homme malheureux, marquée par la crainte de la mort (C ; 8.7.16) et le sentiment d'une impuissance totale face aux événements du monde (C : 11.6.16) qui semblent indépendants de notre volonté (T : 6.373, 6.374, 6.43).

D'autre part, l'importance accordée par le second Wittgenstein à « démythologiser » le « fatalisme stoïcien » des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*, c'est-à-dire d'explicitier la conception idiosyncrasique sur laquelle il reposait, confirme également que, du point de vue même de l'auteur, le type de discours philosophique qu'il tenait à l'époque était l'expression d'un caractère philosophique parmi d'autres. C'est en ce sens que Wittgenstein affirmait, en 1947, que les propositions cherchant à exprimer une croyance envers le Destin découlent d'une attitude et d'une manière de vivre particulières (CV : 61). Un peu plus loin, il ajoute que la tendance à nier le libre arbitre (*free will*) est liée à une attitude fondée sur la croyance non scientifique en la déresponsabilisation face à notre bonheur ou notre malheur (CV : 63). Mais c'est dans les *Recherches philosophiques* que Wittgenstein met au jour la mythologie (RP : §221) sur laquelle reposait la thèse de la détermination de la signification par des règles fixes à laquelle il souscrivait dans le *Tractatus* et qui, comme il le montre, est liée à ce qui est vécu comme une certaine forme de déterminisme moral qui ne va pas du tout de soi (cf. aussi LLV : 20-21).

« D'où tirons-nous l'idée que le début d'une suite serait la partie visible de rails invisibles allant à l'infini ? Eh bien, au lieu de la règle, nous pourrions imaginer des rails. Et à l'application non délimitée de la règle correspondraient des rails infiniment longs. [...] "Les passages sont en réalité tous effectués" veut dire que je n'ai plus le choix. Une fois marquée d'une signification déterminée, la règle trace, dans l'espace tout entier, les lignes de son suivi » (RP : §218-219).

Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein ajoute que la conscience aiguë de la dépendance envers le monde, « cette volonté étrangère dont je parais dépendre » (C : 8.7.16), cette forme d'impuissance qui tourmente Wittgenstein dans les *Carnets 1914-1916* et dont il est aussi question dans le *Tractatus*, ne serait, selon ses propres mots, que l'imagination vive de l'échec de la normalité, la conscience agacée que ce n'est pas ce qui se passe ordinairement et non la manifestation d'un déterminisme qui contraint notre volonté à chaque instant.

« Le sentiment de dépendance. Comment peut-on *sentir* que l'on est dépendant ? Comment peut-on *sentir* : “Cela ne dépend pas de moi” ? Mais d’abord, quelle étrange expression pour un sentiment ! Mais si chaque matin, par exemple, on avait d’abord des difficultés à faire certains mouvements, à lever le bras, etc., et que l’on dût attendre que cet engourdissement s’en aille ; si cela prenait parfois beaucoup de temps, parfois très peu, et que l’on n’eût aucun moyen de le prévoir ni de faire aller les choses plus vite, cela ne nous donnerait-il pas justement conscience d’une dépendance ? N’est-ce pas l’absence de régularité, ou la vive représentation qu’on en a, qui est au fondement de cette conscience ? “Il ne devrait pas en aller ainsi !”, c’est là pourtant un type de conscience qui existe. Quand je me lève de mon fauteuil, d’habitude je ne me dis pas : “Je puis donc me lever”. Je le dirais peut-être après une maladie. Mais celui qui dirait cela habituellement, ou qui, une fois levé, dirait : “Allons ! ça a marché pour cette fois”, on pourrait dire de lui qu’il a une étrange attitude envers la vie » (RPP : I, §221).

La conception de la volonté des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus* aurait donc commis l’erreur ici de généraliser à partir d’une exception, c’est-à-dire de réduire le concept de volonté à un contexte spécial de signification, un contexte qui aurait en quelque sorte « impressionné » Wittgenstein étant donné son caractère (cf. Hacker : 2000a, 211). En ce sens, nous pourrions dire que le « déterminisme logique » (la détermination de la signification par des règles fixes) et le « déterminisme moral » (l’incapacité de la volonté à influencer sur les événements du monde), liés à une ontologie qui conçoit le monde comme un ensemble de faits « qui arrivent comme ils arrivent », indépendamment de notre volonté, se fonde sur une mythologie particulière illustrée par l’image des rails, qui consiste en réalité à généraliser un sentiment ponctuel de dépendance et d’impuissance à l’ensemble du monde empirique en vertu de valeurs propres à un certain caractère philosophique. Cette tendance envers le déterminisme peut bien sûr être partagée par d’autres, mais il est important de voir qu’elle s’enracine dans une attitude et une manière de voir le monde très particulières.

En somme, nous avons tenté de montrer que le type de discours philosophique privilégié par le premier Wittgenstein est subordonné à l’*êthos* au sens où il est l’expression du caractère du philosophe. En effet, non seulement la prise de position personnelle en faveur d’une éthique comme manière de vivre est indissociable de la théorie logique, mais elle la précède en tant que présupposé silencieux. C’est ainsi que les remarques logiques et éthiques peuvent être conçues comme l’expression du caractère philosophique de l’âme malade, propre à Wittgenstein, et qui dénote une tendance envers une certaine forme de « fatalisme stoïcien » qu’il reconnaîtra par la suite tel qu’il est, c’est-à-dire comme une attitude et une manière de vivre parmi d’autres fondées sur une mythologie. La volonté est donc une prise de position préalable à l’égard du monde, se traduisant ici par le choix personnel d’une éthique comme

manière de vivre, et qui s'exprime par un caractère particulier qui oriente dès le départ le discours philosophique.

2.1.5 Le discours philosophique comme expression d'un vouloir-voir

À partir des années 30, Wittgenstein abandonne la conception transcendantale, transcendante et dualiste de la volonté des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*. Cependant, il continue tout de même, et ce, jusqu'à la fin de sa vie, à nous faire réfléchir sur la possibilité du discours philosophique d'être l'expression d'un certain vouloir au sens d'une prise de position préalable à l'égard du monde. En effet, il en parle désormais parfois comme l'expression de ce que nous pourrions appeler avec Antonia Soulez un « vouloir-voir » (1998 : 313), c'est-à-dire une certaine exigence à l'égard des choses qui oriente dès le départ la conception du monde véhiculée par le discours philosophique. Examinons cette possibilité en nous concentrant principalement sur certaines remarques qui datent de l'époque intermédiaire de la réflexion de Wittgenstein, et celles plus tardives des *Leçons sur la liberté de la volonté*.

Premièrement, Wittgenstein affirme que la compréhension et, par le fait même le langage qui en est l'expression, est liée à un « vouloir-voir ».

« Tolstoï : La signification (l'importance) d'un objet consiste en ce que tout le monde peut le comprendre. – Cela est vrai et faux. Ce qui rend un objet difficilement compréhensible, ce n'est pas lorsqu'il est significatif, important – que l'on aurait besoin pour le comprendre de je ne sais quelle instruction particulière concernant les choses abstruses, mais c'est l'opposition entre la compréhension de l'objet et ce que la plupart des hommes *veulent* voir. De là vient que ce qui est le plus proche peut devenir justement ce qu'il y a de plus difficile à comprendre. Ce n'est pas une difficulté qui tient à l'entendement, mais une difficulté qui tient à la volonté, qu'il s'agit de surmonter » (CV : 17 ; RM : 17 ; BT : 406-407)⁴¹.

Bref, la compréhension a tendance à être difficile quand elle entre en conflit avec un certain vouloir-voir – Wittgenstein parle aussi d'une difficulté d'attitude (*Umstellung*) ou sur le plan des sentiments (*Gefühl*) – et non simplement lorsqu'il y a une difficulté au niveau des

⁴¹ Dans le *Big Typescript*, ce passage se trouve dans un chapitre au titre évocateur : « La difficulté de la philosophie n'est pas de nature intellectuelle, celle qui a trait au savoir, mais une difficulté d'attitude. Il faut dépasser les résistances du vouloir » (notre traduction).

connaissances intellectuelles (*Wissenschaft*) (BT : 406). Il s'agit au fond de dire que nous comprenons les choses d'une certaine façon *parce que nous voulons les comprendre ainsi*, ce qui n'est parfois pas en accord avec les choses (ou plutôt avec l'usage effectif du langage à propos de ces choses dans un contexte particulier). Par conséquent, cela implique qu'à travers le discours philosophique, la compréhension est l'expression d'un vouloir-voir.

Deuxièmement, Wittgenstein dit qu'il faut « dépasser les résistances du vouloir » (BT : 406). Le vouloir-voir implique donc, comme le dit Antonia Soulez, un « contre-vouloir » (l'expression est, à l'origine, de Freud), c'est-à-dire une force qui exerce à la base une pression sur le vouloir-voir, une tendance qui oriente implicitement le vouloir-voir en le contraignant d'une certaine manière. En effet, comme Soulez le souligne avec justesse, « dépasser les résistances » signifie ici *s'affranchir* de ces dernières dans le cadre d'un processus de conversion.

« Qu'elle suppose au départ une forme de surmontement préalable signale que, pour Wittgenstein, cette conversion qui est aussi l'activité de philosopher par excellence, ne se conçoit pas sans l'effort d'avoir à “vaincre les résistances du vouloir”. [...] Il faut alors reconnaître qu'il n'y a pas de vouloir à l'état naissant mais un vouloir qui s'édifie à partir d'une inhibition vaincue, celle de l'intellect peut-être. Cela voudrait dire qu'au départ il y a de la négation, et que le vouloir s'édifie à partir de la négation et contre elle. Autrement dit, le vouloir ne tire pas sa force d'acte d'un *quelque chose* donné là préalablement à l'acte de *le* vouloir. Le vouloir ne part d'aucun objet. Il a sa source en un contre-vouloir et ne s'affirme qu'en le surmontant » (1998, 315).

C'est pourquoi Wittgenstein parle de la philosophie comme un *travail sur soi* à comprendre, comme le dit Jacques Bouveresse au sens d'un travail *contre* soi-même, c'est-à-dire non pas comme tel contre l'intellect, mais contre une certaine exigence à l'égard des choses, un certain « vouloir-voir », une certaine « conception » ou « manière de voir les choses » qui fixe à l'avance comment les choses *doivent être*⁴².

⁴² « Le travail en philosophie – comme à bien des égards le travail en architecture – est à proprement parler davantage le travail sur soi-même. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses. (Et ce qu'on exige d'elles.) » (CV : 16 ; traduction française tirée de Bouveresse, 1991, p. 26).

Cette remarque s'applique en particulier au discours philosophique théorique⁴³ qui est constamment à la recherche d'explications ultimes, de vérités qui vaudraient universellement au-delà de tout contexte et de toutes circonstances, tandis que la signification du langage qui sert à établir ces vérités varie en réalité, comme le dit Wittgenstein à partir du début des années 30, en fonction d'une pluralité de systèmes propositionnels ou jeux de langage. Par exemple, nous avons tendance à ne pas vouloir voir le langage et les problèmes de logique comme ayant une « texture glissante et difficile » (instable, insaisissable une fois pour toutes), mais, dit Wittgenstein, nous devons apprendre à travailler sur nous-mêmes, c'est-à-dire contre cette exigence induite, cette fausse croyance qu'« il doit en être ainsi ! ».

« In the course of our conversations Russell would often exclaim : "Logic's hell !" – And this perfectly expresses the feeling we had when we were thinking about the problems of logic ; that is to say, their immense difficulty, their hard and slippery texture. I believe our main reason for feeling like this was the following fact : that every time some new linguistic phenomenon occurred to us, it could retrospectively show that our previous explanation was unworkable. (We felt that language could always make new, and impossible, demands ; and that this made all explanation futile.) But that is the difficulty Socrates gets into in trying to give the definition of a concept. Again and again a use of the word emerges that seems not to be compatible with the concept that other uses have led us to form. We say : but that isn't how it is ! – it is like that though ! and all we can do is keep repeating these antitheses » (CV : 30).

En d'autres termes, il faut en quelque sorte accepter que « c'est ainsi que le langage fonctionne » : il n'y a pas une seule manière de voir le langage, mais une pluralité de conceptions étant donné la diversité des usages dépendamment du contexte de signification dans lequel nous nous trouvons. Cela implique de renoncer au désir sécurisant de stabilité que procurent les explications théoriques « une fois pour toutes ». En effet, la tendance d'un certain type de théorisation est selon Wittgenstein la tendance à faire violence à ce que nous cherchons à comprendre, compléter ce qui nous apparaît incomplet au lieu de simplement décrire : « La difficulté de renoncer à toute théorie : On est contraint de concevoir ceci et cela, si manifeste en soit l'incomplétude, comme quelque chose de complet » (RPP : I, §723).

Troisièmement, dans les *Leçons sur la liberté de la volonté*, Wittgenstein dit clairement que nous sommes parfois *forcés* de voir certaines choses en fonction d'une *image* particulière.

⁴³ Nous verrons un peu plus loin que Wittgenstein entend le terme « théorie » en un sens restreint, c'est-à-dire au sens d'une théorie explicative unifiée visant un idéal d'objectivité à la manière des sciences empiriques.

« Ce que je veux vous faire comprendre ici est que, en vertu d'une certaine attitude, vous pouvez pour des raisons inconnues, vous trouver forcés de regarder la chose de cette façon. Une certaine image peut imprimer sa force sur vous. Imaginez par exemple que vous ne soyez pas libres ; ou que vous soyez forcés. *Devez-vous regarder le fait de chercher quelque chose de cette façon ? Mais c'est l'un des faits les plus importants de la vie humaine que de telles impressions exercent sur vous une telle force* » (LLV : 35-37).

Même après le *Tractatus*, le langage conserve chez Wittgenstein une dimension picturale. Or, l'image (*Bild*) n'est désormais plus un tableau des faits du monde, mais quelque chose comme une « peinture allégorique prenant la place des mots ».

« Car si nous regardons en nous-mêmes pendant que nous philosophons, nous arrivons souvent à voir pareille image. À voir littéralement une représentation imagée de notre grammaire. Nous ne voyons pas des faits, mais en quelque sorte des tours de langage illustrés » (RP : §295).

Comme le dit Gordon Baker, l'image est en quelque sorte la cristallisation d'une conception, d'une manière de voir les choses, une norme de représentation qui oriente la réflexion intellectuelle (et la manière de vivre sur laquelle elle repose) et qui fonctionne comme étalon, comme modèle, bref comme « objet de comparaison⁴⁴ » (RP : §131 ; cf. Baker : 2006, 264, 267-268). Or, tel que mentionné dans le passage ci-dessus, une des caractéristiques principales de l'image est de s'imposer à nous (RP : §103), elle est intrusive (CV : 50), elle nous captive, nous rend captif (RP : §112, 115), nous impressionne (RP : §103-104), elle constitue une exigence à l'égard des choses (RP : §112). En un mot, elle est la forme que prend le contre-vouloir.

Mais puisque ces images s'imposent à nous, elles ne semblent pas à la base liées à un « vouloir-voir ». Si nous sommes contraints de vouloir voir quelque chose d'une manière particulière, est-ce à dire que ce vouloir-voir est *involontaire* ? Cette question est intéressante parce qu'elle repose elle-même sur une image qui nous contraint de voir la volonté d'une certaine manière, à partir de l'opposition traditionnelle entre la liberté de la volonté et le déterminisme, c'est-à-dire ici la force contraignante qu'exerce implicitement une certaine tendance sur nos décisions, et que nous pourrions formuler comme suit : (1) la tendance *doit* impliquer la contrainte tandis que (2) le vouloir-voir *doit* exclure la contrainte. La tâche de

⁴⁴ Wittgenstein parle aussi d'analogies (cf. par exemple BT : 408, 410).

l'analyse grammaticale opérée dans les *Leçons sur la liberté de la volonté* est de mettre en lumière des images alternatives à cette opposition qui peuvent nous aider à comprendre le sens des remarques métaphilosophiques du passage cité ci-dessus (LLV : 35-37).

D'une part, si nous agissons conformément à une tendance implicite (celle qui consiste à vouloir voir quelque chose d'une certaine manière), nous ne sommes pas nécessairement *déterminés* par cette tendance. Vouloir voir la tendance, c'est-à-dire une certaine orientation régulière de la volonté préalable à la décision, comme une *contrainte* repose sur une conception particulière de la régularité comme « produite par des rails ».

« Il n'y a aucune raison pour que, même si les décisions humaines comportaient des régularités, je ne sois pas libre. Il n'y a rien, concernant la régularité, qui rende quoi que ce soit libre ou non libre. La notion de contrainte est là si vous pensez à la régularité comme à quelque chose de forcé, comme produit par des rails ; si, en plus de la notion de régularité, vous introduisez la notion de "cela doit se déplacer ainsi parce que les rails sont ainsi posés" » (LLV : 20-21).

En fait, pour Wittgenstein, dire qu'il y a une tendance dans l'esprit humain à vouloir voir les choses d'une certaine manière revient simplement à dire que nous voulons voir les choses d'une certaine manière (LLV : 13). La tendance n'est pas un principe caché, encore moins un objet de quelque nature que ce soit qui s'ajouterait à la volonté et exercerait une pression causale sur nos décisions. D'autre part, le vouloir-voir peut bel et bien être contraint (mais pas déterminé), en un sens particulier, par certaines images. Si nous n'acceptons pas que le contre-vouloir puisse être une certaine forme de vouloir étant donné qu'il implique la contrainte, c'est parce que nous sommes peut-être trop impressionnés par la responsabilité de l'humain envers ses actes ; nous croyons que la liberté de la volonté *doit* exclure la contrainte.

« Je n'arrive pas à voir pourquoi ils n'auraient pas soutenu qu'un être humain est responsable, alors même qu'ils soutenaient que ses décisions sont déterminées, en signifiant par là qu'on pourra trouver des lois naturelles (et rien d'autre). Tout se passe comme si, très fortement impressionnés par la responsabilité qu'a un être humain de ses actes, vous étiez enclins à dire que ces actions et ces choix ne peuvent se conformer à des lois naturelles. Inversement, si vous êtes très fortement tentés de dire qu'ils suivent effectivement des lois naturelles, vous serez tentés de dire : "Je ne peux alors être tenu pour responsable de mon choix." » (LLV : 28-29).

En quel sens alors peut-on dire de façon non problématique que le vouloir-voir à la base du discours philosophique est contraint par certaines images ? D'une part, la notion de contre-vouloir implique qu'à la différence de la conception moderne de la volonté (cf. Cassin :

2004, 1374-1379), il n’y a pas ici chez Wittgenstein une opposition entre la volonté d’un côté et la raison, les désirs ou la tendance de l’autre comme facultés distinctes. Le contre-vouloir est ici constitutif de la volonté elle-même ; il est la force de résistance – se manifestant à travers les désirs, les tendances et les sentiments – que le vouloir-voir doit surmonter pour se déployer librement. Comme le dit Soulez : « Il y a seulement [...] une façon inhibée ou non qu’a l’esprit (le *sujet*) d’être disposé vis-à-vis des choses. [...] La “résistance” est déjà là comme une disposition contre-volontaire dont un acte de volonté ne fait que lever l’inhibition... » (1998 : 316-317).

D’autre part, d’après ce que dit Wittgenstein, même quand nous subissons la pression d’une image particulière, la volonté demeure libre de choisir puisqu’il y a toujours la possibilité de « résister à la tentation ».

« Supposez que j’aie montré à quelqu’un combien il est impossible de résister à certaines tentations – en montrant comment les choses fonctionnent – et comment, d’après la loi de la nature, il ne pouvait faire autrement que de voler. Supposez que quelqu’un dise : “Mais son choix était libre. Il aurait pu aussi bien faire le contraire. Sa culpabilité réside précisément dans le fait qu’il a choisi le parti qui paraît tellement naturel.” » (LLV : 41).

Il semble possible d’appliquer ce dont il est question dans ce passage à la notion même de « vouloir-voir » : même quand nous succombons à la force d’une image particulière, la volonté demeure responsable d’avoir succombé. Il n’y a donc pas *nécessairement* d’opposition entre le fait de succomber à la tentation et la liberté de la volonté. Par conséquent, pour toutes les raisons énumérées ci-dessus, il n’est pas contradictoire que le vouloir-voir soit indissociable d’un contre-vouloir, c’est-à-dire que la volonté soit, en elle-même, contraignante.

Quatrièmement, si Wittgenstein dit que nous pouvons « en vertu d’une certaine attitude » et « pour des raisons inconnues » être forcé de voir les choses d’une certaine manière, est-ce à dire que nous voulons parfois, à *notre insu*, voir les choses d’une certaine manière ? Le contre-vouloir relève-t-il d’une « volonté *inconsciente*⁴⁵ » ? Nous savons que

⁴⁵ Wittgenstein parle parfois directement d’images inconscientes ou non reconnues comme la source des confusions au sein du discours philosophique. Cf. BT : 410 (analogies inconscientes ou non reconnues) et Baker, 2006, p. 267.

Wittgenstein a entretenu un rapport conflictuel avec la psychanalyse de Freud. Bien qu'il estimait que Freud avait « quelque chose à dire », qu'il était un des rares auteurs dignes d'être lus (LC : 87-88), il fut très critique justement en ce qui a trait à la théorie de l'inconscient⁴⁶. Néanmoins, il est effectivement possible de parler ici, en un certain sens non freudien, d'une volonté « inconsciente ».

D'une part, le problème de la théorie de l'inconscient de Freud selon Wittgenstein est surtout de confondre la *raison*, qui implique l'accord donné par le sujet, avec la *cause*, c'est-à-dire une hypothèse vérifiable expérimentalement.

« Lorsque nous rions sans le savoir pourquoi, Freud prétend qu'il peut trouver la réponse par la psychanalyse. Je vois ici une confusion entre une cause et une raison. [...] Bien entendu, la personne qui est d'accord avec la raison n'était pas consciente sur le moment du fait que c'était sa raison. Mais c'est une façon de parler que de dire que la raison était inconsciente. Cela peut être commode de parler de cette façon, mais l'inconscient est une entité hypothétique qui tire sa signification de la vérification que les propositions ont » (WLC : 39-40 ; traduction française tirée de Bouveresse : 1991, 51).

Or, dans le registre de la raison (à la différence du registre de la cause), il ne semble pas y avoir de problème chez Wittgenstein à parler de « raisons inconscientes » si, comme le dit Jacques Bouveresse, nous entendons par là « des raisons qui 1) n'étaient pas conscientes au moment considéré, 2) peuvent être reconnues néanmoins par la personne concernée comme ayant été ses raisons au terme d'un processus du genre de celui que Freud décrit » (1991, 52-53). En somme, il y a peut-être effectivement une dimension « inconsciente » ou implicite au contre-vouloir à la base du vouloir-voir chez Wittgenstein dans la mesure où nous ne comprenons pas la tendance comme une cause inconsciente du discours philosophique, mais comme une raison que l'auteur de ce discours peut expliciter *après coup*.

D'autre part, comme le dit également Bouveresse, le problème n'est pas de parler de « volonté inconsciente » (vouloir à mon insu), mais de substantiver le caractère inconscient que peut parfois avoir ma volonté (« mon inconscient veut... »).

« Ce qui risque de devenir proprement mythologique dans notre idée de l'inconscient est la représentation d'un agent occulte qui a ses propres désirs, volontés, motifs, intentions, finalités,

⁴⁶ Sur le rapport conflictuel de Wittgenstein envers la psychanalyse, cf. Bouveresse, 1991.

ruses et stratégies, qui est en mesure d'atteindre ses objectifs avec une intelligence, une habileté et une sûreté souvent très supérieures à celles de la personne dont il est l'inconscient et qui, tout en ignorant en principe la logique et ses règles, se révèle néanmoins capable d'effectuer des raisonnements d'une grande subtilité » (1991, 62).

En un sens particulier, il est donc légitime de dire que nous voulons parfois, « inconsciemment », voir les choses d'une certaine manière. Il s'agit au fond d'un fait à propos du rôle de la volonté dans l'activité philosophique : le discours philosophique est l'expression d'un vouloir-voir figé qui configure implicitement notre manière de voir les choses, ou plutôt, pour ne pas justement réifier la volonté, nous pouvons dire qu'à travers le discours philosophique, nous avons tendance, à notre insu, à vouloir voir les choses en nous limitant à certaines images qui nous impressionnent.

Au fond, l'image est ici la cristallisation d'une *préconception* qui serait à la base de la compréhension, c'est-à-dire d'un présupposé implicite et, au sens péjoratif, un « préjugé » ou un « dogme », qui repose sur une analogie trompeuse (BT : 408). Or, comme l'a montré Baker, le problème de ces images qui contraignent le vouloir-voir n'est pas leur contenu informatif, mais justement le fait que leur caractère inconscient ou implicite amène le philosophe, à son insu, à croire que certains concepts ou certaines choses *doivent* être comprises à partir d'un modèle particulier qui n'est pas en accord avec la grammaire profonde du langage quotidien, ce qui sème la confusion (2006, 265).

Au terme de notre réflexion, il est intéressant de souligner quelques points de comparaison entre le traitement que fait ici Wittgenstein du thème de la volonté et le modèle stoïcien qui a servi de point de départ à ce chapitre. Tout d'abord, dans les deux cas, un certain vouloir est à l'origine de notre conception du monde. En effet, tel que mentionné, Épictète parlait de la *prohairesis* comme prise de position préalable à l'égard de la réalité, et plaçait en ce sens ce qu'il appelait « l'usage des représentations » au centre de la pratique philosophique. Il s'agissait notamment ici pour le stoïcien d'exercer son esprit à ne donner son assentiment qu'aux représentations vraies. Nous avons vu que Wittgenstein parlait de manière semblable de la compréhension comme expression d'un vouloir-voir. Or, il y a également un rapprochement à faire avec cette idée que la philosophie est pour lui un travail sur soi, c'est-à-dire un travail sur notre manière de concevoir les choses. En effet, comme l'usage des

représentations chez Épictète, il s'agit ici aussi de s'exercer à bien gérer et, s'il le faut, à corriger la tendance que nous avons à privilégier des conceptions erronées.

Mais à la différence de Wittgenstein qui parle au fond plutôt d'une tendance envers la confusion, il y a dans le modèle stoïcien l'idée que l'être humain tend naturellement vers la vérité, c'est-à-dire à donner son assentiment à des représentations vraies. Par exemple, chez Cicéron :

« Les connaissances qu'on peut appeler compréhensions ou perceptions, ou bien, si ces mots ne conviennent pas ou sont mal compris, *catalepsis*, doivent donc être selon moi acquises pour elles-mêmes, parce qu'elles ont la propriété de saisir en quelque sorte et de retenir la vérité ; on peut s'en apercevoir chez les petits enfants : nous les voyons se plaire à découvrir une chose en raisonnant par eux-mêmes, même si elle ne leur sert à rien. [...] D'après les Stoïciens, l'homme répugne à l'assentiment faux plus qu'à tout le reste de ce qui est contraire à la nature » (*Des biens et des maux*, III, V, 17-18).

Autrement dit, dans le modèle stoïcien, la raison doit être assez forte pour résister à la tendance de donner un assentiment à ce qui est faux, mais ultimement, la connaissance répond à cette exigence de la nature humaine qu'est la vérité et ne semble pas, comme chez Wittgenstein, être traversée par une négativité constitutive, un contre-vouloir (de manière analogue, Wittgenstein parle souvent du caractère séduisant et trompeur qui est inhérent à la grammaire de surface du langage).

Par contre, dans les deux cas, le discours philosophique comme expression d'un certain vouloir est lié au vocabulaire de la force. Chez Wittgenstein, l'enjeu de la compréhension est la force de ne pas « succomber à la tentation », par exemple, de concevoir un phénomène en fonction d'une image particulière qui nous séduit, qui exerce une attraction sur nous, bref la force de dépasser « les résistances du vouloir ». De façon similaire, l'analogie de la main de Zénon, citée par Cicéron, illustre très bien cette idée que la connaissance repose sur la force de la volonté, bien que cette dernière corresponde plutôt ici à ce qui confère à la connaissance une certaine solidité ou valeur de vérité.

« Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus : “Voici la représentation”, disait-il ; puis il contractait légèrement les doigts : “Voici l'assentiment.” Puis il fermait la main et serrait le poing, en disant : “Voici la compréhension” ; [...] puis avec la main gauche, qu'il approchait, il serrait fortement le poing droit en disant : “Voici la science, que personne ne possède sinon le sage.” » (*Premiers académiques*, II, XLVII, 145).

2.1.6 Conclusion

À partir de certaines remarques de Wittgenstein à propos du thème de la volonté, nous nous sommes interrogés sur un des aspects de la subordination du discours philosophique au versant subjectif du mode de vie éthique. C'est dans ce cadre que nous avons tenté d'explicitier la possibilité pour le discours philosophique d'être l'expression d'un certain vouloir. C'est la notion de choix de vie philosophique, élaborée par Hadot, qui nous a servi ici de point de départ, mais dont nous avons complétée l'analyse par l'interprétation de la conception stoïcienne du vouloir par A. J. Vaelke, et ce, en misant plus précisément sur les notions de projet initial (*épibolê*) et de choix primordial au sens de prise de position préalable à l'égard du monde (*prohairésis*) chez Épictète.

Dans un premier temps, nous avons proposé une interprétation du projet éthique du *Tractatus* à la lumière de ce modèle stoïcien. Nous avons vu que les propositions du *Tractatus* pouvaient être conçues comme l'expression d'un choix primordial en faveur d'une éthique comme manière de vivre qui pénètre et oriente dès le départ le discours philosophique et qui s'inscrit dans un projet philosophique plus large fondé sur des valeurs particulières. Nous avons alors fait ressortir que l'éthique à laquelle veut nous conduire le *Tractatus* est i) un *mode de vie* éthique qui s'oppose à une éthique théorique, ii) qui comporte une dimension *existentielle*, principalement dans la mesure où elle cherche à composer avec le problème ou l'énigme du sens de la vie, iii) et une dimension *personnelle* puisqu'elle est, dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus*, indissociable de l'expérience vécue de la mienneté et, comme le dit Wittgenstein par la suite, l'expression d'une prise de position formulée à la première personne en fonction d'un certain caractère lié à des valeurs particulières.

Dans un deuxième temps, nous avons abordé la conception tractarienne de la volonté à la lumière de la conception du vouloir comme prise de position préalable à l'égard du monde chez Épictète. C'est ainsi que nous avons vu que le vouloir qui orientait le discours philosophique du *Tractatus* se fondait sur une conception transcendante, transcendante et dualiste de la volonté comme sujet éthique. En effet, le discours philosophique du *Tractatus* peut être conçu comme l'expression d'un certain vouloir au sens où il est subordonné à la volonté de l'auteur, à comprendre non pas au sens empirique, mais au sens transcendantal

d'une prise de position préalable envers les faits du monde, dont les propositions de l'ouvrage, qui sont des faits, et qui consiste ici à conférer à ces dernières une signification et une valeur éthique qu'elles n'ont pas en elles-mêmes.

Dans un troisième temps, nous avons esquissé quelques pistes de réflexion à propos du discours philosophique du *Tractatus* comme expression du caractère personnel de Wittgenstein. C'est dans cette optique que nous avons tenté de montrer que la prise de position personnelle de Wittgenstein en faveur d'une éthique comme manière de vivre est le présupposé silencieux des propositions du *Tractatus* sur la logique et les limites du langage. Or, cette éthique personnelle est l'expression du caractère particulier de Wittgenstein qui s'est pour ainsi dire cristallisé avec l'expérience difficile de la guerre et que nous pouvons associer à la personnalité de l'âme douloureuse dont a parlé William James, une personnalité qui comporte une certaine dimension stoïcienne. Cette interprétation est confirmée, en un certain sens, par l'importance accordée par le second Wittgenstein à « démythologiser » le « fatalisme stoïcien » dont était imprégnée sa première philosophie, ce qui démontre qu'il concevait par la suite lui-même cette vision des choses comme l'expression d'un caractère idiosyncrasique.

Dans un quatrième temps, toujours à la lumière de la conception stoïcienne de la volonté comme prise de position préalable à l'égard du monde, nous nous sommes ensuite tournés vers certaines remarques de l'époque intermédiaire et d'autres plus tardives de la réflexion de Wittgenstein. Nous avons alors tenté de mettre en lumière la possibilité du discours philosophique d'être le véhicule de conceptions exprimant un vouloir-voir indissociable d'un contre-vouloir et cristallisées dans des images qui nous forcent implicitement à voir les choses d'une certaine manière. En un mot, nous pourrions dire qu'à travers le discours philosophique, nous avons tendance à vouloir voir les choses sous un angle particulier et cette tendance est d'autant plus contraignante qu'elle oriente le vouloir-voir implicitement (« inconsciemment », « à notre insu »).

Au terme de cette section, nous pouvons dégager un certain modèle conceptuel qui jette un éclairage sur une possibilité de signification du versant subjectif de la fonction éthique du discours philosophique : les valeurs fondamentales, en relation avec un contre-vouloir à la base de préconceptions cristallisées dans des images captivantes, forment un caractère

philosophique particulier et orientent implicitement les différentes conceptions que le philosophe, par l'usage de sa volonté, fait le choix d'exprimer par le biais du discours philosophique.

2.2 La fonction éthopoétique du discours philosophique

Après avoir abordé le versant subjectif de la relation de subordination du discours philosophique au mode de vie, le but de cette section est désormais d'examiner le versant objectif en puisant dans les remarques de Wittgenstein sur l'éthique et en nous limitant à la possibilité du discours philosophique de rejaillir sur le mode de vie en orientant ce dernier au moyen d'un certain arrangement conceptuel pouvant prendre la forme de théories philosophiques. Il s'agit donc de la subordination du discours philosophique à l'*ethos* au sens de l'extériorité de l'action (habitudes de vie, coutumes, usage), mais pas au sens fort de la fonction éthopoétique du discours philosophique visant à opérer une conversion philosophique, dont nous traiterons plus en détails dans le chapitre suivant.

Wittgenstein semble avoir maintenu jusqu'à la fin de sa vie une opposition entre ce que nous pourrions appeler « l'éthique théorique » et « l'éthique vécue », c'est-à-dire entre le discours philosophique théorique sur les normes qui régissent les conduites humaines et l'éthique telle qu'elle est vécue dans nos pratiques effectives⁴⁷. Or, en nous inspirant du modèle stoïcien de Hadot, il est possible de dépasser cette opposition en puisant dans les ressources mêmes de la pensée de Wittgenstein et de mettre en lumière la fonction éthopoétique du discours éthique dont le propre est de « produire de l'*ethos* », c'est-à-dire ici d'opérationnaliser les valeurs morales et de guider les actions habituelles en vue du bonheur. Il s'agit d'interpréter cette opposition non pas comme une incompatibilité de principe entre le discours philosophique et l'éthique vécue, mais de faire la distinction entre un discours *inadéquat* et un discours *adéquat* à l'éthique vécue.

⁴⁷ Nous parlons des « pratiques effectives » pour désigner ce que Wittgenstein entend lorsqu'il dit que « C'est ainsi que nous pensons ; que nous agissons ; que nous en parlons » (F : §309).

Dans un premier temps, cette section consistera à examiner les raisons principales qui expliquent la présence d'une telle opposition dans la pensée de Wittgenstein à partir de l'interprétation du discours philosophique théorique sur l'éthique comme discours inadéquat à l'éthique vécue. Nous verrons que ce discours est inadéquat non pas simplement parce qu'il est « théorique » ou parce qu'il relève du registre des faits (tandis que l'éthique relève du registre de la valeur), mais surtout parce qu'il cherche à adopter une perspective extérieure au langage signifiant. Dans un deuxième temps, nous verrons qu'il y a chez Wittgenstein des ressources permettant de dépasser cette opposition au profit d'un discours en accord avec l'éthique vécue, un discours éthique à la première personne dont la fonction est éthopoétique. Finalement, nous verrons que malgré la présence dans la pensée de Wittgenstein d'un discours en accord avec l'éthique vécue, il demeure une certaine résistance à l'idée que ce discours soit « théorique » et donc « philosophique » au sens traditionnel du terme. Nous compléterons ici les réflexions de Wittgenstein sur l'éthique en revenant sur ce que le modèle stoïcien peut apporter à la question de la fonction éthique du discours philosophique du point de vue de la subordination du discours philosophique à l'éthique vécue.

2.2.1 L'image de l'adéquation et de l'inadéquation à l'éthique vécue

« La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème. Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra »
(RM : 27).

Déjà en 1916, dans ses *Carnets*, Wittgenstein disait que pour vivre heureux, « il faut que je sois en accord avec le monde » (C : 8.7.16). Plusieurs années plus tard, en 1937, il reprend une idée semblable dans le passage ci-dessus, tiré des *Remarques mêlées*, même s'il ne s'agit plus d'une adéquation au Destin ou à la volonté de Dieu, « cette volonté étrangère dont je parais dépendre » (C : 8.7.16), mais de la concordance avec ce qu'il appelle désormais

« la forme de vie⁴⁸ ». À partir de ce passage, nous aimerions faire ressortir deux idées importantes. D'une part, pour être heureux, il faut que la manière de vivre soit en accord avec la forme de vie (au singulier), c'est-à-dire le cadre relativement stable qui circonscrit la manière d'agir commune aux êtres humains et qui sert de précondition pour l'application des concepts, de fondement d'une représentation commune (cf. Hacker, *et al.*: 1985, 229, 234). Wittgenstein parle parfois aussi de *formes* de vie (au pluriel) en laissant entendre que les comportements et les conceptions partagés par les êtres humains peuvent prendre une pluralité de formes différentes notamment à travers le véhicule des jeux de langage⁴⁹ et donc en fonction du rôle que joue le langage dans nos pratiques effectives⁵⁰. La notion de forme de vie (au singulier) semble employée chez Wittgenstein comme une image « unificatrice » visant à rendre intelligible la pluralité et la diversité *des* formes de vie et par le fait même des jeux de langage et des conceptions qui en sont les expressions. Mais quel est le sens général de cette image de l'adéquation utilisée par Wittgenstein ?

En un premier sens, nous pourrions dire que les jeux de langage sont en quelque sorte toujours en accord avec la forme de vie dans la mesure où ils sont l'expression de la manière d'agir commune aux êtres humains, si ce n'est qu'en tant que prolongements sophistiqués de nos comportements primitifs (CV : 31 ; RP : §244). C'est ainsi que les locuteurs se comprennent entre eux malgré la pluralité et la diversité des jeux de langage, c'est-à-dire parce qu'ils s'accordent déjà sur un ensemble de présupposés implicites constitutifs de la forme de vie humaine (RP : §241). Par exemple, c'est grâce à cette manière d'agir commune que nous pouvons comprendre les jeux de langage très différents de certaines tribus n'ayant pas reçu la même éducation que nous (cf. F : §104 ; RF ; RP : §206).

⁴⁸ Quelques passages à propos de la notion de forme de vie chez Wittgenstein : F : §390 ; RP : §19, §23, §206, §241, §654-656, II, xi, 316 ; DC : §356 sqq.

⁴⁹ Chez le second Wittgenstein, la notion de « jeu de langage » sert à expliciter la nature du langage par analogie avec le concept de jeu. Elle revêt différentes significations dans les *Recherches philosophiques*. Premièrement, les jeux de langage sont les jeux par lesquels les enfants apprennent leur langue maternelle. Deuxièmement, ce sont les formes primitives de langage, c'est-à-dire les formes les plus simples de l'utilisation des mots. Finalement, Wittgenstein dit que, d'une manière générale, parler un langage, c'est participer à un jeu de langage (Cf. RP : §7).

⁵⁰ « Ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire –, ce sont des *formes de vie* » (RP : II, xi, 316). « Et se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (RP : §19). « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (RP : §23).

En un deuxième sens (et c'est celui qui nous intéressera tout au long de cette section), certains jeux de langage peuvent être *inadéquats* à la forme de vie humaine s'ils se fondent sur une représentation trop étroite de la grammaire d'un jeu de langage particulier découlant de l'ensorcellement du vouloir-voir par une image particulière de l'ordre du « ça doit être ainsi ! ». Puisque les formes de vie exprimées par les jeux de langage sont « données », doivent être traitées comme des « phénomènes originaires⁵¹ », ce ne sont pas comme tels les jeux de langage qui ont la possibilité d'être inadéquats à la forme de vie, c'est-à-dire ici à la manière de vivre commune aux êtres humains, mais bien *la manière de concevoir* la grammaire de ces jeux de langage et, ultimement, le *vouloir-voir implicite* qui motive cette conception.

Dans la *Conférence sur l'Éthique*, ce vouloir-voir prend la forme du désir d'utiliser le langage pour parler d'un point de vue extérieur au langage ordinaire, c'est-à-dire au-delà de tout contexte particulier de signification (LC : 154-155). Or, une des leçons de la philosophie de Wittgenstein est qu'il n'y a pas dans la forme de vie humaine la possibilité d'un point de vue extérieur au langage. Comme le dit Jacques Bouveresse, il n'y a pas en réalité de « point de vue du langage⁵² ». En d'autres termes, le langage n'est pas un point de vue partiel sur le monde (par opposition au monde tel qu'il est *en soi*, indépendamment du langage), mais plutôt la manière dont le monde se donne toujours déjà à nous, le type de rapport que l'être humain entretient à la base avec le monde. Pour le dire encore autrement, la vie n'a un sens qu'à

⁵¹ « Notre faute est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme les “phénomènes originaires” ; en d'autres termes, là où nous devrions dire que *tel jeu de langage se joue* [...] Il ne s'agit pas d'expliquer un jeu de langage par nos expériences vécues, mais de constater un jeu de langage. [...] *Dans quel but* est-ce que je dis à quelqu'un que j'ai eu, dans le passé, tel ou tel souhait ? – Considère le jeu de langage comme *le primaire* ! Et les sentiments, etc., comme une façon de considérer le jeu de langage, comme une interprétation du jeu de langage ! » (RP : §654-656). Cf. aussi RP : II, xi, 316 cité ci-dessus.

⁵² « Ce que Wittgenstein a voulu montrer dans le *Tractatus*, c'est qu'il n'y a pas de point de vue du langage. Que le monde soit le monde vu “à travers” ou “dans” le langage, cela ne peut pas plus se dire que le fait que le monde soit mon monde. [...] La critique du point de vue angélique, c'est d'abord la critique de l'idée que l'on peut avoir simultanément un pied dehors et un pied en dedans du langage, *parler* – que ce soit pour le déplorer ou simplement pour le constater – de possibilités de description dont le langage serait par nature privé » (1973, p. 60).

travers le langage signifiant. Au-delà du langage signifiant, il n'y a pas de vie : il n'y a rien, c'est-à-dire du non-sens pur et simple⁵³.

La manière de vivre est donc indissociable du langage. Lorsque nous changeons notre manière de vivre, nous tendons par le fait même à changer le langage qui est l'expression de cette manière de vivre. Le type de discours motivé par ce désir de donner du front contre les bornes du langage, d'adopter un point de vue au-delà de tout contexte et de toutes circonstances, n'est donc pas en accord avec la forme de vie humaine au sens où il cherche à transgresser les limites de la manière de vivre qui est commune aux êtres humains, dont les différentes formes s'expriment à travers une pluralité de jeux de langage qui rendent la signification dépendante des contextes particuliers de l'usage effectif.

Inversement, un discours est en accord avec la forme de vie humaine s'il demeure dans les limites du cadre propre à notre usage effectif du langage, s'il ne cherche pas par exemple à transgresser ces limites en vertu d'une conception du monde exprimant un désir métaphysique qui consisterait à ne pas accepter la vie humaine telle qu'elle est, c'est-à-dire à la fois indépassable et essentiellement langagière. L'enjeu est donc un vouloir-voir *éthique* (par opposition à un vouloir-voir discordant) dans la mesure où il est question ici de l'acceptation des limites de notre forme de vie humaine ; une éthique de la finitude donc, mais seulement si « finitude » ne signifie pas « faille » ou « défaut » (ce serait le langage du vouloir-voir métaphysique qu'il s'agit de convertir).

La portée éthique de cette image de l'adéquation à la forme de vie est confirmée par le passage cité en début de section où « le problème de la vie », dont Wittgenstein avait surtout parlé à l'époque des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*, est associé à une manière de vivre qui ne s'accorde pas à la forme de vie. Si la solution au problème de la vie ne passe plus ici, comme c'était le cas dans ses premiers écrits, par une conception transcendante, transcendante et dualiste de la volonté, tel que relevé par James Peterman (1992, 103-104),

⁵³ Cf. la préface du *Tractatus* : « Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, – ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens ».

c'est dans les deux cas le caractère « inchangeable » de la vie qui pose problème et la solution passe par l'acceptation de ce qui est problématique, à savoir ici les limites de notre forme de vie. De plus, encore ici, face au problème de la vie, il y a la possibilité d'adopter une attitude malheureuse, l'impuissance, qui rend justement la vie problématique, ou l'attitude heureuse qui est celle de l'acceptation⁵⁴. En somme, le bonheur, c'est-à-dire l'enjeu éthique par excellence, passe par un langage (une manière langagière de vivre) *en accord* avec les pratiques effectives circonscrites par notre forme de vie humaine.

D'autre part, ce passage fait également ressortir l'idée que, comme nous l'avons vu, le bonheur relève d'une manière de vivre et donc que l'éthique est ultimement une éthique « vécue » qui s'oppose à une éthique théorique, c'est-à-dire ici à un discours philosophique théorique sur les normes qui régissent les conduites humaines (cf. section 1 de ce chapitre). Dans sa *Conférence sur l'Éthique*, c'est en ce sens que Wittgenstein se distancie de la définition proposée par Moore – « L'éthique est l'investigation générale de ce qui est bien » – pour parler plutôt de « ce qui a une valeur, ce qui compte réellement », « l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue, ou de la façon correcte de vivre » (1992, 143-144).

Cependant, si cette éthique comme manière de vivre a bien ici une certaine tonalité existentielle, le fait de parler d'un discours « en accord avec l'éthique vécue » ne doit pas être assimilé à une position ineffabiliste, c'est-à-dire à l'idée d'un quasi-discours qui, en quête d'une immédiateté illusoire, chercherait à parler le langage du vécu pur sans y parvenir totalement, le vécu étant fondamentalement trop riche et donc ultimement indicible. De plus, l'idée d'un discours en accord avec l'éthique vécue ne présuppose pas nécessairement la possibilité d'un langage privé qui ne pourrait être compris que du point de vue du sujet individuel qui, lui seul, aurait un accès privilégié à ce qu'il vit « de l'intérieur ». Au contraire, inspiré par le second Wittgenstein, nous utilisons l'expression « éthique vécue » au sens de l'éthique telle qu'elle est vécue dans les pratiques effectives circonscrites par la forme de vie

⁵⁴ « Ou ne dois-je pas dire que celui qui vit bien ne ressent pas le problème comme quelque chose d'*affligeant*, et donc non plus comme problématique, mais plutôt comme une joie – quelque chose de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non à un arrière-plan douteux ? » (RM : 27).

humaine et dont le sens est attesté publiquement à travers les comportements liés à l'usage d'un langage parlé et construit par la communauté.

Il semble que cette éthique vécue, bien qu'indissociable d'un certain type de jeu de langage, se définisse chez Wittgenstein par opposition à une éthique théorique, un discours inadéquat aux pratiques effectives de notre forme de vie humaine. Nous retrouvons donc ici, du moins sur le plan formel, une distinction semblable à celle que Hadot a mise en relief à travers son interprétation du modèle stoïcien. En effet, au-delà des différences manifestes entre les réflexions de Wittgenstein sur l'éthique et le modèle stoïcien vu à travers le prisme de Hadot (dont nous parlerons un peu plus loin), il semble y avoir un terrain commun de réflexion autour de l'idée que le discours philosophique théorique sur l'éthique ne puisse pas être en accord avec l'éthique comme manière de vivre. Dans le cas du modèle stoïcien, comme le rapporte Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 39-43), il y a, nous dit Hadot, une distinction à faire entre le discours philosophique (*logos kata philosophian*) et la philosophie elle-même, c'est-à-dire le mode de vie philosophique. Le mode de vie philosophique intègre le discours philosophique, mais, du moins d'un point de vue épistémologique⁵⁵, ils sont ultimement incommensurables, c'est-à-dire irréductibles (cf. Hadot : 1991, 205-206).

Dans le cadre de la pensée de Wittgenstein, dans un premier temps, tentons de décortiquer plus précisément les raisons principales qui expliquent pourquoi il y a une telle opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue, et ce, afin de faire plutôt ressortir la distinction entre un discours inadéquat et un discours adéquat à l'éthique vécue. Mais si nos pratiques langagières effectives sont toujours circonscrites d'une certaine manière par la forme de vie humaine, si elles prennent toujours, pour ainsi dire, « une forme humaine », y a-t-il un

⁵⁵ Dans un article paru en 1991 dans la *Revue internationale de philosophie*, Hadot défend que les stoïciens distinguaient le discours théorique qui, du point de vue d'une certaine organisation du savoir et à des fins pédagogiques, parlait du discours et du mode de vie philosophiques comme deux éléments séparés, et la philosophie comme manière de vivre au sein de laquelle le discours et le mode de vie n'étaient pas séparables, mais formaient un tout (cf. Hadot, 1991). Il s'agit ici d'une perspective épistémologique, sur le plan de la connaissance, qui se distingue d'une perspective existentielle, sur le plan du vécu.

sens à parler d'un discours *inadéquat* à l'éthique vécue⁵⁶ ? Nous utilisons l'idée wittgensteinienne d'adéquation comme une image de plus pour nous aider à comprendre la relation entre le discours et le mode de vie dans ce qu'ils ont de distincts sur le plan épistémologique, et ce, afin de rendre compte de la possibilité de la confusion linguistique pouvant mener le langage humain à ne plus se concevoir comme un langage *humain*, c'est-à-dire à refuser les limites de la forme de vie dans lequel il s'inscrit. Nous entrevoyons donc déjà que l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue est moins une opposition entre deux langages, entre deux structures grammaticales, qu'une opposition entre deux *manières de concevoir* (et donc de vouloir voir) le langage de l'éthique.

2.2.2 L'éthique théorique : un discours philosophique inadéquat à l'éthique vécue

Premièrement, dès le tout début de la réflexion de Wittgenstein dans les *Carnets 1914-1916*, nous retrouvons l'idée que le discours philosophique théorique n'est pas en accord avec l'éthique vécue parce qu'il cherche à justifier la vie heureuse tandis que la vie heureuse s'autojustifie : « Et si *maintenant* je me demande *pourquoi* je devrais être heureux, la question m'apparaît de soi-même être tautologique ; il semble que la vie heureuse se justifie par elle-même, qu'elle *est* l'unique vie correcte » (C : 30.7.16 ; T : 6.42). Autrement dit, tout ce que nous pouvons dire en définitive sur l'éthique est que nous devons rechercher la vie heureuse. Pour utiliser la terminologie du second Wittgenstein : la règle du jeu de langage de la justification qui consiste à répondre à la question « pourquoi ? » en donnant des explications n'est pas compatible avec le jeu de langage auquel nous participons lorsque nous cherchons la solution à un problème existentiel⁵⁷.

⁵⁶ Contre une certaine forme d'ineffabilisme, Jocelyn Benoist défend qu'un concept qui ne touche pas au réel (dans notre cas, qui serait « inadéquat » au vécu ou « à côté » du vécu) n'est pas le quasi-concept d'un quasi-discours : il n'est pas un concept du tout (2010).

⁵⁷ Dans le même sens, quelques années plus tard en 1930 : « Schlick dit qu'il y a dans l'éthique théologique deux conceptions de l'essence du Bien : dans le sens le plus superficiel, le Bien est bien parce que Dieu le veut ; dans un sens plus profond, Dieu veut le Bien parce qu'il est bien. Je pense que la première conception est la plus

Or, plusieurs années plus tard, lors d'une conversation avec Friedrich Waismann datant de 1930, il semble désormais clair que la critique s'adresse particulièrement à un certain type de justification, c'est-à-dire non pas, de manière générale, à un discours explicatif qui donne des raisons au moyen d'arguments, mais surtout à un discours philosophique qui le fait à travers une *théorie explicative*.

« La valeur est-elle un état d'esprit déterminé ? Ou une forme qui adhère à n'importe quel fait de conscience ? Ma réponse serait : quoi que l'on puisse me dire, je l'écarterais, et cela non parce que l'explication est fautive, mais parce que c'est une *explication*. Quoi que l'on me dise qui soit *Théorie*, je dirais : non, non, cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, elle ne m'intéresserait pas, elle ne serait jamais *ce* après quoi je cherche. Ce qui est éthique, on ne peut l'enseigner. Si je ne pouvais expliquer à autrui l'essence de ce qui est éthique que par le biais d'une théorie, ce qui est éthique n'aurait pas de valeur du tout. [...] *Pour moi*, la théorie n'a pas de valeur. Une théorie ne me donne rien » (LC : 157-158).

En d'autres termes, selon Wittgenstein, les ouvrages de philosophie morale ne sont pas en accord avec l'éthique vécue au sens où *ils ne parlent pas* de l'éthique vécue. Comme l'a bien résumé Jacques Bouveresse : ou bien ils contiennent du non-sens pur et simple, ou bien ils énoncent des propositions douées de sens, mais ne portent pas véritablement sur l'éthique, c'est-à-dire sur des valeurs absolues, mais portent sur des valeurs relatives aux faits, ou bien, comme le *Tractatus*, ne disent rien sur l'éthique, mais cherchent à « montrer du doigt » le mystique (1973, 142), c'est-à-dire ce qui ne peut être dit, mais montré (T : 6.522), et auquel se rapporte une éthique vécue qui, selon la lettre à Ludwig Von Ficker, serait, comme nous l'avons vu, la motivation la plus importante du *Tractatus*. Ainsi, s'il y a un sens à parler d'une « conception wittgensteinienne de l'éthique », c'est uniquement au sens d'une éthique vécue s'opposant à une éthique théorique : la vie heureuse qui s'autojustifie et non une philosophie morale qui justifie la vie heureuse au moyen d'explications et surtout de théories explicatives. Wittgenstein est ici assez loin du modèle stoïcien qui intègre le discours philosophique théorique à l'éthique comme manière de vivre justement étant donné son pouvoir de justifier rationnellement, par sa force logique, le choix de vie. Nous y reviendrons plus loin.

profonde : est bien ce qu'ordonne Dieu. Car cette conception du Bien barre la route à toute explication qui dirait "pourquoi" le Bien est bien, alors que c'est justement la deuxième qui est la conception superficielle, rationaliste, et qui procède comme si ce qui est bien pouvait encore être fondé » (LC : 156).

Deuxièmement, l'éthique théorique s'oppose à l'éthique vécue également parce que la tendance de la philosophie morale à justifier l'expérience éthique à partir d'un discours théorique explicatif est motivé selon Wittgenstein par un idéal d'objectivité morale qui n'est pas en accord avec nos pratiques effectives : « Quelle est la marque objective de la vie heureuse, harmonieuse ? Il est de nouveau clair qu'il ne peut y avoir de telle marque qui se *laisse décrire* » (C : 30.7.16). La recherche de la vie heureuse n'a rien à voir avec la recherche d'un critère objectif, d'une explication ultime de la nature du bonheur, bref avec le genre de recherche qui motive les théories explicatives. L'expérience vécue nous révèle que le bonheur, c'est-à-dire la solution au problème de la vie, ne passe pas par un nouveau savoir à propos du bonheur, mais par la *disparition* du problème (T : 6.521).

Or, si dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus* Wittgenstein s'en prenait déjà à l'idéal d'objectivité morale, comme l'a souligné Christiane Chauviré, étant donné la conception moniste du langage qu'il défendait à l'époque, la possibilité d'un unique système de référence morale dont les règles vaudraient universellement n'était pas complètement exclue : « ... le "sois heureux" des *Carnets* ou du *Tractatus*, à défaut d'être la forme de tout acte moral, exprimait du moins la coloration que l'homme moral peut donner à chacun de ses actes, quoi qu'il puisse lui arriver » (Wittgenstein : 1992, L). Après le *Tractatus*, Wittgenstein opère progressivement un passage vers l'idée d'une multiplicité de systèmes éthiques ce qui, au lieu de relativiser le non-sens des propositions éthiques de la philosophie morale à certains contextes particuliers où ces dernières seraient inadéquates à l'éthique vécue, vient miner encore plus l'idéal d'objectivité morale qui motive le discours philosophique théorique sur l'éthique (Wittgenstein : 1992, XLVIII, L). En effet, l'idée d'une multiplicité de systèmes éthiques est incompatible avec la nature même du discours philosophique théorique sur l'éthique (du moins au sens où Wittgenstein l'entend), c'est-à-dire avec la tâche de fonder un unique système éthique qui vaudrait universellement au-delà de tous les contextes et de toutes les circonstances.

Wittgenstein semble être resté fidèle à ce point de vue jusqu'à la fin de sa vie. En 1945, lors d'une discussion avec Rush Rhees, il aurait réitéré cette idée que le discours philosophique théorique sur l'éthique est motivé par l'idéal d'objectivité morale (LC : 171) et critiqué l'idée d'un système de référence unique en éthique au profit d'une pluralité de

systèmes éthiques. Wittgenstein souligne alors que, dans chaque système éthique, nous pouvons décrire les raisons qui poussent à formuler tels ou tels jugements de valeur, mais ces derniers n'expriment rien de plus ultime qui pourrait transcender nos pratiques effectives (LC : 172-173).

Troisièmement, l'idée que le discours philosophique théorique n'est pas en accord avec l'éthique vécue implique que le discours philosophique théorique sur l'éthique est dénué de sens. C'est l'opposition entre les jugements de faits et les jugements de valeurs liée à une conception particulière du langage (moniste dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus* et progressivement pluraliste par la suite) qui permet ici de comprendre l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue. Dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus*, cette opposition prend la forme d'une dichotomie qui repose sur l'idée que la valeur éthique est extérieure aux faits en tant que présupposé transcendantal du monde. En effet, dans le monde de l'atomisme logique où « tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive », où « il n'y a *en lui* aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur » (T : 6.41), le caractère transcendantal de la valeur éthique permet de rendre compte de l'expérience vécue de la valeur éthique, c'est-à-dire que certains faits semblent avoir dans nos vies une valeur éthique. Si les faits n'ont pas de valeur intrinsèque, il faut que la valeur qu'ils semblent avoir leur soit donnée « de l'extérieur ».

De plus, pour rendre compte de la nécessité absolue des impératifs moraux, c'est-à-dire que les impératifs moraux sont vécus comme étant absolument nécessaires, il faut selon Wittgenstein que la valeur éthique réside à l'extérieur du monde puisque les faits du monde sont toujours contingents, accidentels, relatifs (T : 6.41). La conséquence de cette dichotomie fait-valeur liée à une conception picturale du langage est que le discours philosophique théorique ne peut pas parler de l'éthique sans énoncer du non-sens parce que le langage a la fonction essentielle de représenter des faits possibles du monde⁵⁸ (qui sont contingents, accidentels et relatifs) tandis que l'éthique vécue est l'« expérience » d'une valeur qui est

⁵⁸ « Nous nous faisons des images des faits » (T : 2.1). « La proposition est une image de la réalité. La proposition est un modèle de la réalité, telle que nous nous la figurons » (T : 4.01).

« supérieure » au monde en tant que présupposé transcendantal ; une valeur extérieure au registre des faits (T : 6.42).

Encore sous l'emprise, à certains égards, de la conception tractarienne du langage, l'opposition entre les jugements de fait et les jugements de valeur qui maintient l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue dans la pensée de Wittgenstein ne disparaît pas avec la *Conférence sur l'Éthique* (1929), mais change de forme, telle qu'en témoigne la distinction entre le sens trivial (relatif) et le sens absolu (éthique) des expressions éthiques. En effet, si le sens trivial est celui d'un jugement exprimant un bien relatif à des faits ou, pour le dire autrement, celui d'un jugement de fait déguisé en jugement de valeur éthique, le sens absolu serait celui d'un jugement de valeur exprimant une valeur intrinsèque, c'est-à-dire qui n'est pas relative à des faits (LC : 144-145). Pour illustrer cette distinction, Wittgenstein donne l'exemple suivant :

« Supposons que, si je savais jouer au tennis, l'un d'entre vous, me voyant jouer, me dise : "Vous jouez bien mal" et que je lui réponde : "Je sais que je joue mal, mais je ne veux pas jouer mieux", tout ce que mon interlocuteur pourrait dire serait : "Ah bon, dans ce cas, tout va bien" [...] Mais supposez que j'aie raconté à l'un d'entre vous un mensonge extravagant, qu'il vienne me dire : "Vous vous conduisez en goujat" et que je réponde : "Je sais que je me conduis mal, mais de toute façon, je ne veux aucunement mieux me conduire", pourrait-il dire alors : "Ah bon, dans ce cas tout va bien" ? Certainement pas ; il dirait : "Eh bien, vous devez vouloir mieux vous conduire." Là, vous avez un jugement de valeur absolu, alors que celui de l'exemple antérieur était un jugement relatif » (LC : 144-145).

Dans le premier cas, le bien est relatif à « ce que je veux » comme fait tandis que dans le deuxième, le bien est vécu comme ayant une valeur intrinsèque et semble référer à un type absolu de volonté ou de devoir. Cette opposition fait-valeur se retrouve aussi dans l'exemple d'un gros livre écrit par un esprit omniscient. Celui-ci ne contiendrait qu'une description de tous les faits, mais aucune proposition éthique, c'est-à-dire aucune proposition ayant une valeur absolue (LC : 145-147).

On pourrait croire que l'opposition fait-valeur qui maintient l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue disparaît à partir de ce qu'on a appelé « le tournant grammatical » de la pensée de Wittgenstein, c'est-à-dire à partir du moment où Wittgenstein délaisse la conception moniste et métaphysique du langage du *Tractatus* pour se diriger progressivement vers ce que nous pourrions appeler une conception pluraliste et

conventionnaliste⁵⁹. Or, ce n'est pas le cas. En fait, après le *Tractatus* et la *Conférence sur l'Éthique*, il faut d'abord mentionner que Wittgenstein ne parle plus d'éthique en tant que telle (du moins pas en tant que philosophe). Par contre, une certaine version de l'opposition fait-valeur n'est pas incompatible avec la conception du langage défendue, par exemple, dans les *Recherches philosophiques*. En ce sens, comme le dit Rush Rhees, la question du non-sens des propositions éthiques renvoie désormais à une autre question : « en vertu de quelle logique ? » (LC : 162). L'opposition fait-valeur, prenant dans la *Conférence sur l'Éthique* la forme de la distinction entre le sens trivial et le sens absolu, pourrait donc être interprétée ici comme une remarque grammaticale faisant la différence entre les systèmes de règles conventionnelles de deux jeux de langage parmi une pluralité, c'est-à-dire le jeu de langage de l'explication des faits (des objets ou des phénomènes à la manière scientifique), dans lequel s'inscrit l'éthique théorique, et celui des jugements éthiques (au sens de l'éthique vécue) au sein duquel l'éthique est vécue dans nos pratiques effectives comme ayant une valeur absolue, c'est-à-dire qui n'est pas relative à des faits (LC : 164). Ainsi, on comprend mal la phrase « Tu dois te conduire mieux » si on répond par « Et si je ne le fais pas ? » parce que ce type d'énoncé éthique exprime une nécessité qui n'est pas relative à des faits contingents (LC : 162 ; T : 6.422).

De plus, cette interprétation n'est d'ailleurs peut-être pas si éloignée du cadre propre à la *Conférence sur l'Éthique* puisque même si cette dernière reste en réalité encore dépendante de la perspective du *Tractatus* (Wittgenstein ne semble pas avoir rompu avec l'idée que le langage sert essentiellement à décrire des faits), l'opposition fait-valeur est également articulée à partir d'une méthode « thérapeutique » qui anticipe à certains égards celle des *Recherches philosophiques*. En effet, l'intention explicite de la *Conférence sur l'Éthique* est de mettre en lumière, à travers l'examen d'une série d'exemples significatifs d'expériences, une confusion

⁵⁹ Des notes rédigées entre 1930 et 1933 (la *Conférence sur l'Éthique* aurait été prononcée entre septembre 1929 et décembre 1930) ont été rassemblées dans un ouvrage intitulé *Grammaire philosophique* dans lequel Wittgenstein s'éloigne à plusieurs égards de l'atomisme logique du *Tractatus* pour parler désormais du langage comme des jeux (GP : §10-13, §26, §68) et des systèmes propositionnels (GP : §13, §60, §81, §84, §86) et fait ressortir leur caractère pluriel (GP : §34, §122, §129 et 138) et conventionnel (GP : §133, §138, §140). Cf. aussi Rush Rhees dans Wittgenstein, 1992, p. 163-164. Par contre, au cours de cette période intermédiaire de sa pensée, il est peut-être plus juste de parler d'une conception holiste du langage qui deviendra résolument pluraliste à partir du *Cahier bleu* et du *Cahier brun*.

grammaticale à l'origine d'un « emploi abusif du langage qui se retrouve à travers *toutes* nos expressions religieuses et éthiques » (LC : 151), confusion qui traduit encore une fois une certaine incompatibilité entre le système propositionnel de l'explication des faits, dans lequel s'inscrit l'éthique théorique, et celui de la valeur absolue.

La conséquence de cette interprétation pluraliste et conventionnaliste de l'opposition fait-valeur que la méthode de la *Conférence sur l'Éthique* met en quelque sorte en lumière est que le jeu de langage du discours philosophique théorique ne peut pas parler de l'éthique vécue sans énoncer du non-sens parce que sa fonction est d'expliquer des faits tandis que l'éthique est vécue dans nos pratiques effectives comme ayant une valeur absolue, c'est-à-dire « supérieure », « sublime », « surnaturelle » (LC : 147, 152). Ce qui semble exprimer une incapacité du discours philosophique théorique à parler de la valeur absolue se manifeste à travers la nécessité, pour parler de la valeur absolue, de partir d'une *expérience* de la valeur absolue dont nous nous servons comme exemple pour illustrer ce qu'est la valeur absolue, ce qui rend l'éthique vécue dépendante des faits.

« Et cependant, pour ceux qui les a faites, pour moi par exemple, les trois expériences dont je vous ai parlé (j'aurais pu en citer d'autres en complément) semblent en un certain sens avoir une valeur absolue, intrinsèque. Mais du moment que je dis qu'elles sont expériences, elles sont sûrement des faits ; elles se sont produites en un lieu et moment donnés, elles ont duré un certain temps bien défini, et par conséquent sont susceptibles d'être décrites. Ainsi, étant donné ce que j'ai dit il y a quelques minutes, dois-je admettre que c'est un non-sens de dire qu'elles ont une valeur absolue » (LC : 152).

Ici, de manière semblable à l'idée du *Tractatus* selon laquelle la valeur, pour être absolue, doit résider à l'extérieur du domaine des faits qui sont toujours contingents, accidentels et relatifs, Wittgenstein ajoute que la valeur absolue qui semble se révéler dans l'éthique vécue n'est pas un fait susceptible d'explication parce qu'aucun fait n'a « le pouvoir coercitif d'un juge absolu » (l'idée d'un fait absolu est absurde) (LC : 148). En effet, en parlant de la valeur absolue au moyen du discours philosophique théorique, nous parlons en quelque sorte sans le savoir de la valeur absolue comme un fait (un objet ou un phénomène à expliquer) qui existerait au-delà des faits (puisqu'il est absolu), ce qui est dénué de sens.

Or, si l'éthique vécue est encore liée ici à l'idée d'une valeur absolue s'opposant au registre des faits, il est possible de la comprendre d'un point de vue conventionnaliste qui

n'endosse pas le caractère transcendant et transcendantal de la valeur éthique du *Tractatus*. Cette dernière n'est alors plus *extérieure* au monde, mais *dans* le monde, pour ainsi dire, au sens où elle désigne ce qui est vécu comme valeur absolue dans nos pratiques effectives. Comme le dit Rush Rhees : « je le ressens profondément en moi ». Mais cette « expérience vécue » de l'éthique n'est pas privée. Elle est attestée publiquement dans la mesure où elle se manifeste dans l'attitude et le comportement que nous adoptons dans les différents contextes dans lesquels s'inscrivent les jugements cherchant à exprimer une valeur absolue. Comme le souligne Rhees, « se comporter ainsi en toute autre occasion serait ridicule et importun » (LC : 167), ce qui signifie que l'éthique dont il est ici question s'enracine dans une manière de vivre avec les autres. Ainsi, Wittgenstein montre que les propositions éthiques sur la valeur absolue sont dénuées de sens tout en rendant justice au fait qu'« elles sont vécues » dans nos pratiques effectives comme ayant une valeur absolue. Au fond, nous pourrions résumer sa position ainsi : l'éthique est vécue comme quelque chose d'absolu, mais il n'y a pas de système éthique absolu. Chaque système éthique auquel se rapportent les actions d'un individu est « vécu comme absolu », mais ne l'est pas d'un point de vue « théorique ». Il n'y a pas de système éthique meilleur que les autres *a priori*.

Mais alors est-ce qu'un certain type de discours allégorique ou analogique, pourrait être une alternative au discours philosophique théorique sur l'éthique ? Wittgenstein répond par la négative. Ce type de discours est lui aussi relatif aux faits et donc ne parvient pas non plus à parler de l'éthique vécue sans énoncer du non-sens. En effet, nous dit Wittgenstein, par définition, une comparaison (*simile*) est une comparaison avec *quelque chose* – nous devons être en mesure de décrire ce « quelque chose », c'est-à-dire ce fait, sans passer par la comparaison – ce qui signifie que nous demeurerions ici encore dans le registre des faits (LC : 152). Au contraire, la méthode de la *Conférence sur l'Éthique* met en lumière que cette caractéristique des expressions éthiques et religieuses d'avoir l'apparence de simples comparaisons (*similes*) (LC : 151) a un rôle central à jouer pour le diagnostic de la confusion linguistique qui serait à l'origine du discours éthique. En effet, la signification des expressions éthiques et religieuses a tendance à être comprise par analogie avec la signification des expressions relatives à des faits étant donné les similitudes de leurs grammaires de surface (vouloir mal jouer au tennis et vouloir se conduire mal à l'égard de quelqu'un). Or, s'il semble

s'agir d'une simple analogie, si la comparaison ne semble pas en apparence rendre le discours éthique dépendant des faits, c'est pourtant le cas puisqu'une comparaison est au fond la description imagée d'un fait que nous pouvons décrire littéralement sans recourir à la comparaison. C'est ainsi que nous sommes amenés à confondre le registre de la valeur absolue avec celui de la description des faits, ce qui donne lieu par exemple à l'idée absurde de « fait absolu ».

Si une partie du diagnostic porte sur l'apparence superficielle de ces expressions – comme le dit Wittgenstein, elles *semblent* être de simples comparaisons – et donc en quelque sorte sur une caractéristique « séduisante » du langage lui-même, la méthode de la *Conférence sur l'Éthique* révèle également que l'incompatibilité entre le jeu de langage de l'explication des faits et celui de la valeur absolue qui maintient l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue repose non pas sur la difficulté à trouver la bonne expression, mais de manière plus profonde sur le *désir* d'exprimer l'inexprimable, d'utiliser le langage pour parler d'une valeur absolue qui relèverait de l'illusion d'une perspective transgressant les frontières du langage signifiant et, par le fait même, du monde (LC : 154). Autrement dit, le type de discours motivé par ce désir d'adopter un point de vue au-delà de tout contexte particulier de signification n'est pas en accord avec la forme de vie humaine parce qu'il cherche à dépasser les limites de la manière langagière de penser et d'agir qui *de facto* est la nôtre, dont les différentes formes s'expriment à travers une pluralité de jeux de langage qui puisent leur signification seulement dans des contextes particuliers.

La *Conférence sur l'Éthique* marque ici l'apparition d'une perspective « anthropologique » sur l'éthique compatible avec une interprétation pluraliste et conventionnaliste. En effet, nous dit Wittgenstein, l'éthique ne peut pas être un discours philosophique théorique, mais « nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme », la tendance à « donner du front contre les murs de notre cage » (LC : 155). Au moyen d'une méthode « grammaticale », cette conception anthropologique de l'éthique consiste plutôt à décrire cette tendance de l'esprit humain dans la mesure où elle s'exprime dans une pluralité de systèmes éthiques, gouvernés par des règles conventionnelles circonscrites par la forme de vie humaine, en vue de mettre en lumière les confusions linguistiques sur lesquelles repose l'usage de certains concepts éthiques.

Devons-nous voir en cette conception anthropologique de l'éthique un discours en accord avec l'éthique vécue ? En fait, il semble que le type de discours philosophique préconisé par Wittgenstein n'est ni un discours philosophique théorique, ni un discours cherchant explicitement à s'accorder à l'éthique vécue. Il s'agit plutôt d'un discours dont la fonction découle de l'acceptation que nous ne puissions pas parler en philosophie de choses comme l'éthique vécue et qu'il faille alors faire autre chose. C'est en ce sens que Wittgenstein, du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques*, a plutôt conçu la philosophie comme une activité de clarification conceptuelle. La conception anthropologique ne passe donc pas par un discours qui *parle* de l'éthique comme une tendance de l'esprit humain, mais qui *traite* cette tendance au moyen d'une méthode « thérapeutique ». En effet, les concepts éthiques sont des matériaux parmi d'autres pour le travail de clarification conceptuelle⁶⁰. De toutes façons, le discours « anthropologique » ne peut pas être en accord avec l'éthique vécue puisqu'il s'exprime à la troisième personne, il cherche à *décrire* une tendance de l'esprit humain, tandis que l'éthique vécue s'exprime selon Wittgenstein à travers un discours à la première personne.

Au terme de notre analyse des raisons qui justifient l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue dans la pensée de Wittgenstein, il ne semble donc y avoir aucune place en philosophie pour un discours en accord avec l'éthique vécue que ce soit par le biais d'une théorie explicative, prisonnière du registre des faits et motivée par un idéal d'objectivité, ou encore à travers une conception anthropologique de l'éthique. Autrement dit, l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue semble s'être aggravée puisqu'elle semble avoir mené à l'élimination de l'éthique théorique et le cantonnement de l'éthique vécue à une manière de vivre « athéorique » et « non philosophique ».

⁶⁰ « ... “Tout est juste – et rien ne l'est.” — C'est dans cette situation que se trouve, par exemple, celui qui en esthétique ou en éthique cherche des définitions qui correspondraient à nos concepts. Quand tu butes sur cette difficulté, demande-toi toujours : Comment avons-nous *appris* la signification de ce mot (“bon”, par exemple) ? Sur quel type d'exemples ? Dans quels jeux de langage ? (Tu verras alors plus facilement que le mot doit avoir toute une famille de significations.) » (RP : §77).

2.2.3 Un discours en accord avec l'éthique vécue : la fonction éthopoétique du langage de l'éthique

Dans un deuxième temps, même si Wittgenstein semble avoir maintenu jusqu'à la fin de sa vie une opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue, en nous inspirant du modèle stoïcien, il est possible de dépasser cette opposition en puisant dans les ressources mêmes de la pensée de Wittgenstein et de mettre en lumière la possibilité d'un discours en accord avec l'éthique vécue dont nous tenterons d'explicitier quelques caractéristiques et dont le fil conducteur est l'idée d'un langage éthopoétique qui opérationnalise les valeurs éthiques et guide les actions en vue du bonheur.

Premièrement, de l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue surgit chez Wittgenstein la distinction entre une position éthique théorique et une position éthique personnelle. En effet, s'il ne semble pas y avoir de place en philosophie pour un discours en accord avec l'éthique vécue, il semble y en avoir une dans ce que nous pourrions appeler « la vie ordinaire », c'est-à-dire à travers le discours éthique à la première personne. Comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, la réflexion de Wittgenstein sur l'éthique passait déjà dans les *Carnets 1914-1916* par l'expérience solipsiste de la mienneté du monde. C'est ainsi que ce dernier a été amené à conclure que « le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet » (C : 2.8.16). Mais c'est suite à la *Conférence sur l'Éthique*, lors d'une discussion avec Friedrich Waismann, que Wittgenstein thématise explicitement l'idée d'un discours éthique à la première personne.

« A la fin de ma conférence sur l'éthique, j'ai parlé à la première personne. Je crois qu'il y a là quelque chose de tout à fait essentiel. A ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme une personne et dire je. *Pour moi*, la théorie n'a pas de valeur. Une théorie ne me donne rien » (LC : 158).

Ici, il est intéressant de souligner que l'idée d'un discours éthique à la première personne se définit par opposition à un discours théorique décrivant un état de fait à la troisième personne et donc semble raviver l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue. Or, Wittgenstein nous dit que l'idée d'un discours éthique à la première personne doit *elle-même* être traitée comme l'expression d'un discours à la première personne. En d'autres termes,

l'idée d'une opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue ne doit pas être traitée comme la thèse d'une théorie éthique, mais comme une position personnelle défendue par un individu en vertu d'un tout autre jeu de langage, c'est-à-dire celui de l'expression de valeurs personnelles (« *Pour moi*, la théorie n'a pas de valeur »).

Nous avons également vu (toujours dans la première section) que, selon le second Wittgenstein, les problèmes éthiques authentiques (qui ne nous concernent pas directement) sont ceux que l'on peut imaginer ce que ce serait de les vivre à la première personne (LC : 168). De plus, disait-il, la solution à un problème éthique authentique relève d'un choix personnel et non d'une réflexion théorique. Par exemple, face au dilemme entre abandonner sa femme ou son travail sur le cancer, il n'y a pas de réponse prédéterminée ; la solution à ce problème relève d'un choix individuel qui aura des conséquences qu'il faudra assumer personnellement (LC : 168-170). Ainsi, il n'y a pas de sens selon lui à nous demander quel est *a priori* le meilleur code éthique pour solutionner ce problème parce qu'il n'y a pas de critère objectif de correction nous permettant de trancher (LC : 170). En d'autres termes, dans nos pratiques effectives, le discours éthique ne s'inscrit pas dans le jeu de langage d'une théorie explicative visant un idéal d'objectivité. L'éthique vécue passe par un *choix personnel*. Il faut se lancer ! Ultimement, c'est toujours moi qui choisis et vis avec les conséquences, c'est toujours moi qui se lance. De la même manière, dire que tel système éthique est correct équivaut au fond simplement à adopter ce système éthique à la première personne. En somme, le discours éthique en accord avec la manière dont nous parlons habituellement d'éthique dans la vie ordinaire, est un discours qui parle en faveur d'un choix existentiel, d'une prise de position personnelle (pouvant être partagée par un groupe d'appartenance) en fonction d'un certain caractère lié à des valeurs particulières.

Mais si l'éthique est un discours à la première personne et qu'il y a une multiplicité de systèmes éthiques, est-ce à dire que le discours en accord avec l'éthique vécue est un discours relativiste (tous les systèmes éthiques sont également corrects) ou ethnocentriste (chacun a raison de son propre point de vue) ? D'emblée, cette question n'est pas totalement pertinente parce qu'elle se situe dans le paradigme du discours philosophique théorique que Wittgenstein veut dépasser, c'est-à-dire celui qui oppose le relativisme et l'objectivisme comme les deux pôles d'un débat doctrinal. En effet, le relativisme est une posture théorique tandis que le

discours éthique à la première personne n'est pas un discours philosophique théorique, mais exprime une position personnelle. De plus, l'idée d'une multiplicité des systèmes éthiques n'est pas relativiste ou ethnocentriste puisque du point de vue de la conception anthropologique de l'éthique de Wittgenstein, le relativisme et l'ethnocentrisme ne sont pas des positions substantielles. Elles attirent simplement l'attention sur le fait que chaque système éthique juge comme il le fait (LC : 172). En réalité, la position de Wittgenstein n'est pas un relativisme moral, mais comme le dit Christiane Chauviré, une certaine forme de casuistique (Wittgenstein : 1992, XLVIII-IL, LI). En effet, Wittgenstein dit que l'éthique relève du cas par cas, c'est-à-dire que la solution à un problème éthique découle d'un choix personnel en fonction du système éthique qu'on adopte dans un contexte donné. Il est impossible de fonder un système éthique universel qui déterminerait *a priori* ce qui est bien et ce qui est mal en fonction d'un idéal d'objectivité.

Du reste, contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'idée d'un discours éthique à la première personne liée à une conception pluraliste et conventionnaliste du langage ne rend pas la discussion, la justification et la certitude impossibles en éthique. Cela signifie simplement que la justification éthique consiste à donner des raisons en fonction d'un système éthique particulier – un système éthique parmi d'autres, mais quand même celui que *j'*adopte parfois avec très grande conviction – et non à défendre une position qui aurait la prétention d'être correcte en soi, *a priori*, indépendamment de tout contexte et de toutes circonstances. Au fond, Wittgenstein nous dit que la vérité en éthique relève des pratiques effectives (de notre manière concrète et « faillible » de justifier la vérité) et non d'un idéal d'objectivité qui existerait au-delà des communautés humaines. Il s'agit d'arriver à voir que, sans objectivité (au sens métaphysique du terme), l'éthique est quand même possible. Nous ne sombrons pas dans un relativisme moral où tout est indifférencié. Nous sommes simplement contraints à accepter le caractère faillible de la délibération éthique, à affronter les dangers auxquels nous croyons faire face lorsque nous acceptons qu'il n'y a pas d'idéal d'objectivité et, comme le dit Halais, à nous fier à nos propres ressources (2007, 134).

Deuxièmement, l'éthique telle qu'elle est vécue dans nos pratiques effectives passe par un discours dont la fonction est éthopoétique. En effet, au-delà de l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue, c'est la subordination du discours à l'extériorité du mode de vie

éthique qui importe, c'est-à-dire que le discours éthique à la première personne est un type d'arrangement conceptuel qui vise à produire de l'*ethos* dans la mesure où il guide les actions en vue du bonheur et donc produit un effet pratique sur la manière de vivre habituelle.

Emmanuel Halais défend que l'interprétation éthique du *Tractatus* (cf. la lettre à Ludwig von Ficker), dans la mesure où elle s'oppose à l'interprétation métaphysique « traditionnelle », doit nous amener à traiter les propositions de l'ouvrage non pas comme des propositions théoriques, mais comme un discours du même type que la maxime morale (2007, 34). Si pour diverses raisons que nous ne pouvons pas élaborer ici il n'est pas clair que nous soyons autorisés à généraliser cette interprétation à la totalité du contenu du corps du livre, il est éclairant d'appliquer cette remarque aux propositions éthiques de l'ouvrage. En ce sens, le discours en accord avec l'éthique vécue pourrait être de l'ordre de la maxime morale, un discours dont la fonction est éthopoétique, comme nous pouvons le voir à partir du modèle stoïcien. En effet, comme l'a bien montré Hadot (1997), les *Pensées* de Marc Aurèle, par exemple, consistent à méditer sur des courtes maximes frappantes en vue d'opérationnaliser les valeurs et les principes de base du choix de vie stoïcien.

Ce qu'il y a d'intéressant dans ce que propose Halais est que la perspective de la maxime morale dépasse l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue étant donné qu'elle se distingue de la perspective théorique dans laquelle s'inscrit la distinction entre ce qui peut être dit (les jugements de faits) et ce qui ne peut pas être dit (les jugements de valeur) (2007, 35). En effet, la perspective dans laquelle s'inscrit la maxime morale ne s'exprime pas à travers un discours qui a l'impression de devoir choisir entre l'éthique théorique et l'éthique vécue comme dans un débat doctrinal, mais cherche à produire un effet, c'est-à-dire « *une forme d'éducation par un agencement particulier des concepts dans notre vie* » (2007, 178). Halais ajoute que les termes éthiques ont ici un sens, mais pas dans la perspective théorique qui cherche à expliquer, à justifier ou à fonder. Ils ont un sens spécial qui leur est propre, un sens « éthique », un sens qui oriente. Dans la perspective de la maxime morale, l'important est le rôle concret que joue ces termes éthiques dans nos vies (Halais : 2007, 168).

C'est ainsi, par exemple, que nous pouvons interpréter les remarques de Wittgenstein sur la question des récompenses et des punitions en éthique⁶¹ et sur la mort⁶², c'est-à-dire non pas comme les thèses d'une théorie morale, mais, un peu comme les maximes morales, comme des remarques qui nous aident à comprendre *intellectuellement* comment passer *effectivement* du monde de l'homme malheureux au monde de l'homme heureux (Halais : 2007, 164-165). Nous pouvons donc parler ici d'un jeu de langage éthique qui n'est pas théorique, qui ne cherche pas nécessairement à élaborer des théories éthiques, mais qui est quand même un jeu de langage, un certain arrangement conceptuel qui opérationnalise les valeurs et les principes moraux et oriente le mode de vie.

Le modèle de la maxime morale proposé par Halais se rapproche ici du code éthique dont a parlé cette fois-ci explicitement Wittgenstein et qui pourrait également constituer un modèle d'arrangement conceptuel ayant une fonction éthopoétique. Ce discours rejaillit sur le mode de vie, nous dit Wittgenstein en 1942, dans la mesure où il peut servir de solution aux problèmes éthiques authentiques. En effet, lorsque nous avons un code éthique, le dilemme éthique s'évanouit.

« Je dirai que c'est là la solution d'un problème éthique. "Ou plutôt : il en est ainsi en ce qui concerne l'homme qui n'a pas de code éthique. S'il a par exemple le code moral chrétien, il lui est loisible de dire que c'est absolument clair : il doit rester avec elle, adviene que pourra » (LC : 170).

En somme, comme Wittgenstein le laisse entendre à propos de la religion, nous pourrions dire que le propre d'un jeu de langage éthique en accord avec l'éthique vécue est d'être « un élément constituant de l'action » et non un discours théorique sur la nature de l'expérience éthique par exemple. Dans cette perspective éthopoétique qui est celle de la maxime morale et du code éthique, nous nous situons donc au-delà de l'opposition entre l'éthique théorique et l'éthique vécue, indissociable de l'opposition fait-valeur et de la question du non-sens, parce qu'« il n'importe en rien que les paroles soient vraies, fausses ou ne fassent pas sens » (LC :

⁶¹ « Il doit y avoir, en vérité une espèce de châtement et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même » (T : 6.422).

⁶² « La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort » (T : 6.4311).

158). L'important est que le langage soit au service de l'éthique comme manière de vivre dans la mesure où il en fait partie intégrante : « Pourquoi ne rendrait-il pas le *même* service que la doctrine exprimée ? Et c'est le service rendu qui importe » (RP : II, xiv, 324).

Troisièmement, le discours en accord avec l'éthique vécue s'inscrit dans une « perspective » éthopoétique qui donne une certaine forme, un certain statut, accorde une certaine fonction au langage. Par exemple, dépendamment de la perspective adoptée à l'égard du langage, les remarques éthiques du *Tractatus* peuvent être interprétées comme les thèses d'une théorie éthique ou comme un certain arrangement conceptuel qui oriente le mode de vie. D'une certaine façon, c'est donc la manière de concevoir et de traiter le discours et non le discours lui-même qui détermine s'il est en accord avec l'éthique vécue. En effet, tel que mentionné en introduction, puisque les jeux de langage sont « donnés » (RP : II, xi, 316), puisqu'ils sont des « phénomènes originaires » (RP : §654-656), le discours est toujours en un certain sens en accord avec la forme de vie ; c'est plutôt la conception du langage, et surtout le vouloir-voir implicite qui motive cette conception, qui peuvent donner lieu à une discordance entre le langage éthique privilégié en philosophie morale, par exemple, et notre usage effectif du langage éthique dans la vie ordinaire. Dans la *Conférence sur l'Éthique*, comme nous l'avons vu, ce vouloir-voir prend la forme du désir d'utiliser le langage pour parler d'un point de vue extérieur au langage ordinaire, c'est-à-dire au-delà de tout contexte particulier de signification (LC : 154-155).

Dans le même ordre d'idées, Cora Diamond, inspirée par Wittgenstein, parle de l'éthique comme une attitude pouvant pénétrer toute sorte de discours. Sa conception de l'éthique se définit par opposition à la philosophie morale, c'est-à-dire au discours philosophique théorique sur l'éthique. La philosophie morale, dit-elle, c'est l'éthique comme objet de discours, comme branche de la philosophie, un discours sur l'éthique, un thème de discussion à propos, par exemple, de la nature des actions bonnes et mauvaises. Par contre, poursuit-elle, l'éthique du *Tractatus* n'a pas d'objet particulier. C'est un esprit éthique, une attitude à l'égard du monde et de la vie qui pénètre toute sorte de parole ou de pensée et qui est liée au sens de la vie (1991, 9-10).

Or, si l'éthique vécue passe par une attitude pouvant pénétrer toute sorte de discours, il s'ensuit que le discours philosophique théorique n'est pas intrinsèquement inadéquat à l'éthique vécue (inversement, un discours en accord avec l'éthique vécue ne doit pas nécessairement être à la première personne). Il apparaît alors que ce n'est pas la *forme* d'un discours qui détermine s'il est en accord avec l'éthique vécue, mais sa *fonction*, c'est-à-dire ici l'usage que nous en faisons dans un contexte particulier. Un discours écrit à la troisième personne peut exprimer des valeurs et ainsi être traité comme un discours à la première personne (le *Tractatus* en est un bon exemple). Un discours qui développe un ensemble de thèses philosophiques appuyées par des arguments et formant un système théorique ne sert pas forcément à expliquer des faits à la manière des sciences empiriques ; il peut avoir la fonction éthopoétique de transformer notre manière de vivre habituelle (la philosophie stoïcienne en est un bon exemple). Au fond, le problème n'est peut-être pas d'élaborer des théories explicatives sur l'éthique, mais d'adopter une certaine attitude théorique qui a coupé les ponts avec la manière dont nous vivons les problèmes éthiques dans nos pratiques effectives. Non pas condamner un certain discours, c'est-à-dire un certain arrangement conceptuel, celui qui est propre au discours philosophique théorique, mais oublier la fonction pratique de la théorie, oublier que la théorie éthique peut servir à opérationnaliser nos principes et nos valeurs éthiques et guider nos actions en vue du bonheur.

En somme, dans cette section, nous avons tenté de faire ressortir la possibilité d'un discours en accord avec l'éthique vécue à partir de certaines ressources de la réflexion de Wittgenstein sur l'éthique. Il s'agit d'un discours dont la fonction est éthopoétique dans la mesure où il est question ici d'un certain type d'arrangement conceptuel qui vise à orienter le versant objectif du mode de vie éthique (les actions, les habitudes de vie). Ce discours relève d'une attitude pouvant pénétrer toute forme de discours et donc également, en principe, le discours philosophique théorique.

2.2.4 Le modèle stoïcien : l'intégration du discours philosophique théorique

Malgré la possibilité de puiser dans la pensée de Wittgenstein pour mettre en lumière les caractéristiques d'un discours en accord avec l'éthique vécue, selon ce dernier, le discours philosophique théorique sur l'éthique ne peut pas, par définition, être en accord avec l'éthique telle qu'elle est vécue dans nos pratiques effectives. Il y a peut-être un jeu de langage en accord avec l'éthique, mais il n'est ni théorique, ni philosophique. Or, selon le modèle stoïcien vu à travers le prisme de l'interprétation de Hadot, bien que le discours philosophique théorique et l'éthique comme manière de vivre soient incommensurables, du moins sur le plan épistémologique, le discours philosophique théorique fait partie intégrante du mode de vie philosophique en tant que moyen au service de l'éthique comme manière de vivre. En effet, comme le rapporte Diogène Laërce, le stoïcien Zénon de Tarse (successeur de Chrysippe) disait que les trois parties du discours philosophique (*logos kata philosophian*) – la logique, la physique et l'éthique – faisaient également partie de « la philosophie elle-même », c'est-à-dire de la philosophie vécue, centrée autour d'une éthique comme manière de vivre (*Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 39-43 ; cf. Hadot : 1991, 205-206).

L'intégration du discours philosophique théorique à l'éthique comme manière de vivre se voit notamment à travers son pouvoir de produire un effet pratique et bénéfique sur le mode de vie comme l'illustre bien ce passage d'une œuvre de Plutarque :

« Le discours philosophique ne sculpte pas des statues immobiles, mais, tout ce qu'il touche, il veut le rendre actif, efficace et vivant, il inspire des élans moteurs, des jugements générateurs d'actes utiles, des choix en faveur du bien... » (*Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d ; traduction française tirée de Hadot : 1995, 271).

Ainsi, le discours philosophique théorique peut lui aussi avoir une fonction éthopoétique : il a le pouvoir d'orienter le mode de vie, d'amener le philosophe à poser les bonnes actions en vue du bonheur. C'est d'ailleurs pourquoi, comme le dit Cicéron, les trois parties du discours philosophique peuvent être conçues comme des vertus (*Des biens et des maux*, III, XXI, 72). Dans le même sens, selon Épictète, le discours prend toute sa valeur quand il devient un exercice, ce qui implique que la valeur éthique du discours vient de ce que nous en faisons.

« Si je demandais à un athlète de me montrer ses épaules et s'il me disait : "voici mes haltères", c'est toi, lui répondrais-je, qui as à les voir ; pour moi, je veux voir ce que tu en fais : "Prends me dis-tu, ce traité sur la volonté, et vois comment je l'ai lu." Esclave, ce n'est pas cela que je te demande ; je te demande de quelle manière tu veux ou ne veux pas, quels sont tes désirs et tes aversions, à quoi tu t'appliques, que sont tes projets, tes dispositions, si, en tout cela, tu te conformes ou non à la nature » (*Entretiens*, I, IV, 13-15).

À la lumière de cette manière de voir les choses, demandons-nous comment nous pourrions compléter la réflexion de Wittgenstein sur la place du discours philosophique théorique au sein de l'éthique comme manière de vivre.

Premièrement, comme nous l'avons vu, selon Wittgenstein, le discours philosophique théorique n'est pas en accord avec l'éthique vécue parce qu'il fonctionne sur le mode de la justification. Or, l'interprétation du modèle stoïcien par Hadot montre la possibilité de traiter la justification, étant donné son pouvoir d'orientation, comme un moyen au service de l'éthique vécue grâce à la fonction éthopoétique du discours philosophique théorique. En effet, comme le dit Hadot, le choix de vie stoïcien s'enracine dans une expérience de base : « la prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin » (1995, 198). Si tout semble prédéterminé par la nature, se demande-t-on, où se trouve la liberté, c'est-à-dire le pouvoir d'être heureux ? Il n'est donc pas surprenant, en réaction à cette expérience de base, qui illustre d'ailleurs un certain type de caractère philosophique, que la valeur suprême du stoïcisme ait été la vertu morale, c'est-à-dire cette idée qu'il n'y a de bien que le bien moral, que la seule chose qui dépende totalement de nous – la seule chose qui importe – est la volonté de faire le bien exigé par la raison. En ce sens, le discours philosophique théorique sert avant tout à justifier rationnellement, par sa force logique, les valeurs liées au choix de vie stoïcien enraciné dans l'expérience de base.

Par exemple, comme le dit Plutarque en citant Chrysippe, « la théorie physique n'est enseignée que pour s'étendre sur les biens et les maux », c'est-à-dire par exemple pour pouvoir reconnaître ce qui ne dépend pas de nous, mais des causes extérieures de la nécessité naturelle (*Des contradictions des stoïciens*, IX). La théorie logique justifie également le choix de vie et la valeur suprême du stoïcisme en fondant la liberté sur l'assentiment que le discours

intérieur donne aux représentations objectives causées par le Destin⁶³. Finalement, la théorie éthique sert à expliciter la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous qu'elle tire partiellement de la théorie physique. Ainsi, la maxime morale qui oriente le mode de vie stoïcien est cette idée que pour être heureux il faut vouloir ce qui ne dépend pas de nous *de manière indifférente* (vouloir de manière égale, sans faire de différences sur le plan des valeurs) et non, comme le dit Épictète dans le *Manuel* (VIII), vouloir que ce qui ne dépend pas de nous soit tel que nous le désirons.

En somme, s'il ressort des remarques de Wittgenstein que le discours philosophique théorique et le langage de l'éthique sont deux jeux de langage régis par différents systèmes de normes, le premier cherche à justifier et à fonder une théorie tandis que le deuxième exprime des valeurs éthiques personnelles et est un élément constitutif de l'action, l'exemple du modèle stoïcien montre qu'ils ne sont pas, comme Wittgenstein le laisse parfois entendre, irréconciliables « par définition ». Cela s'explique par le fait que le langage de l'éthique repose moins sur la forme d'un discours particulier que sur une attitude pouvant pénétrer toute forme de discours incluant le discours philosophique théorique, à condition qu'il soit traité comme moyen au service de l'éthique vécue.

Deuxièmement, selon Wittgenstein, le discours philosophique théorique n'est pas en accord avec l'éthique vécue parce qu'il vise un idéal d'objectivité, ce qui implique la fausse croyance qu'il pourrait y avoir un système éthique meilleur que les autres *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de tout contexte et de toutes circonstances. Or, le modèle stoïcien de Hadot montre qu'il est possible d'intégrer le discours philosophique théorique à l'éthique comme manière de vivre en plus de satisfaire l'exigence d'un certain « contextualisme » qui est propre à l'expérience vécue de l'éthique. Par exemple, si le modèle stoïcien repose sur le principe de base que seul ce qui dépend de nous, à savoir le bien moral, n'a de valeur absolue et que tout le reste est indifférent, pour que la théorie éthique soit plus adéquate à l'expérience

⁶³ Cf. l'exemple du cylindre de Chrysippe rapporté par Cicéron dans le *Traité du destin* : « De même, dit-il, que, en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature » (XIX, 43).

quotidienne, les stoïciens ont ajouté la thèse des préférables qui consiste, pour des raisons pratiques, à accorder une valeur relative aux biens conformes à la nature⁶⁴. Il est donc possible, à partir des ressources mêmes du discours philosophique théorique, d'inclure une « clause de réserve » (*hupexairesis* en grec, *exceptio* en latin) qui fait amendement à la théorie éthique et qui vise à ajuster le jugement aux différents contextes de la vie quotidienne. En effet, dans le modèle stoïcien, le bien moral est le seul bien suprême. Mais si pour des raisons pratiques, je dois choisir entre un bien conforme à la nature et un bien qui ne l'est pas – deux biens qui, il faut le souligner, ne sont pas constitutifs de mon bonheur – je dois préférer le bien conforme à la nature. Il y a donc ici une certaine forme de « contextualisme » : dans le type de situation où ce choix se présente, je peux invoquer la clause de réserve.

Par contre, le modèle stoïcien demeure tout de même plus rigide que la casuistique que semble privilégier Wittgenstein étant donné que la théorie éthique, même avec cette clause de réserve, tient compte seulement de deux types de contextes : le bien moral et le bien conforme à la nature. De plus, la clause de réserve est justifiée et donc en quelque sorte « réassimilée » par la théorie qui cherche (idéalement) à être applicable dans tous les contextes et toutes les circonstances. Il n'est donc pas question d'une pluralité de systèmes éthiques à adopter selon le contexte, mais d'un système éthique unique qui prétend en quelque sorte pouvoir anticiper tous les cas possibles. D'ailleurs, les stoïciens ont cherché ici à justifier cet amendement, qui pouvait apparaître comme une concession malheureuse, au moyen de la théorie physico-éthique : si certaines actions comme l'amour de la vie, l'amour des enfants, l'amour des concitoyens, se marier, avoir une activité politique, servir sa patrie, etc., ont une valeur relative, c'est parce qu'elles sont en accord avec la tendance de la nature à s'autoconserver (cf. Hadot : 1995, 208-209). En effet, il est cohérent avec le système stoïcien de préférer le bien conforme à la nature parce que le bien suprême découle justement de l'accord de la volonté

⁶⁴ On retrouvait déjà cette thèse des préférables chez Zénon que nous pourrions formuler comme suit : le seul bien est moral, mais ce qui est en accord avec la nature est préférable à ce qui ne l'est pas (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 104-105 ; cf. Brunschwig, 2004, p. 1861). On retrouve également cette thèse dans le stoïcisme tardif à travers l'idée de « clause de réserve » : « (9) Aussi Chrysippe a-t-il raison de dire : "Tant que l'issue est douteuse, je m'attache toujours aux objets les plus propres à me faire atteindre mes fins naturelles ; car Dieu m'a fait tel que je choisis ces objets. (10) Mais si je savais que le Destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être" » (*Entretiens*, II, VI, 9-10).

avec l'exigence de la nature rationnelle de l'être humain qui est une partie de la nature cosmique. Au fond, le bien « préférable » est relatif surtout parce qu'il ne dépend pas totalement de nous, comme l'exige la théorie éthique. Il apparaît bien dans un contexte où il faut faire un choix (il dépend donc partiellement de nous, ce qui nous autorise au nom de la théorie de parler d'un bien relatif), mais il se peut que le Destin décide autrement du résultat et, en ce sens, nous n'avons pas ultimement un plein pouvoir (cf. Brunschwig : 2004, 1861-1862).

Troisièmement, il n'est pas possible pour Wittgenstein d'intégrer l'éthique théorique à l'éthique vécue parce qu'elle s'exprime à travers un discours dénué de sens. En d'autres termes, il est vain d'accorder de l'importance à *ce que dit* ce genre de discours parce qu'en réalité il ne dit rien. C'est un discours qui « tourne à vide ». Ainsi, le discours philosophique théorique n'est pas selon lui un quasi-discours sur l'éthique vécue, c'est-à-dire un discours qui coïnciderait partiellement avec l'expérience vécue de l'éthique : ce n'est pas un discours du tout ou, du moins, c'est un pseudo-discours dénué de sens parce qu'il est fondé sur une confusion entre le jeu de langage de l'explication des faits et le jeu de langage de l'expression de valeurs éthiques personnelles. Or, la question du non-sens du discours philosophique théorique n'a de l'importance que si nous adoptons un point de vue épistémologique. Dans la perspective éthopoétique de l'éthique comme manière de vivre, le discours philosophique théorique peut être intégré au mode de vie comme moyen en vue du bonheur. Comme le dit Wittgenstein lui-même, dans cette perspective pragmatique : « Il n'importe en rien que les paroles soient vraies, fausses, ou ne fassent pas de sens » (LC : 158).

Quatrièmement, nous avons dû conclure que, chez Wittgenstein, l'éthique théorique et l'éthique vécue ne peuvent pas être *philosophiques*. Le discours philosophique théorique sur l'éthique est un pseudo-discours dénué de sens et l'éthique vécue ne peut pas faire partie de la philosophie parce que cette dernière est traditionnellement un discours théorique. Il est vrai que Wittgenstein propose une autre conception de la philosophie, c'est-à-dire comme activité de clarification conceptuelle, mais, tel que mentionné, cette dernière ne « parle pas » non plus d'éthique : elle traite les concepts éthiques, qui sont des concepts parmi d'autres, au moyen d'une méthode « thérapeutique ». Or, comme le dit Michael Hymers en reprenant un concept des *Recherches philosophiques* (§66), la philosophie n'a pas d'essence fixe : elle est un

concept de ressemblance de famille (2010, xix). Il y a donc plusieurs conceptions de la philosophie. Le modèle stoïcien, par exemple, nous montre qu'il est possible de concevoir une éthique comme manière de vivre qui intégrerait le discours philosophique théorique et qui, étant donné sa ressemblance de famille avec les autres conceptions de la philosophie, peut être subsumée sous le concept de philosophie. En effet, tel qu'en témoigne le passage de Diogène Laërce cité ci-dessus (*Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 39-43), dans le modèle stoïcien, la philosophie ne se réduit pas à un discours théorique ; c'est aussi une éthique comme manière de vivre qui intègre le discours philosophique théorique comme moyen en vue du bonheur. Bref, le modèle stoïcien complète la réflexion de Wittgenstein en nous montrant que l'éthique théorique et l'éthique vécue peuvent faire partie de la philosophie.

2.2.5 Limites de l'interprétation ineffabiliste de Hadot

Tel que mentionné, il semble y avoir un terrain commun de réflexion entre les remarques de Wittgenstein sur l'éthique et le modèle stoïcien de Hadot autour de l'idée que le discours philosophique théorique sur l'éthique ne puisse pas être en accord avec l'expérience vécue de l'éthique. Nous avons vu comment le modèle stoïcien pouvait compléter les idées de Wittgenstein sur la question en faisant ressortir la possibilité d'intégrer le discours philosophique théorique à l'éthique vécue. Or, la pensée de Wittgenstein nous est d'un plus grand secours que le modèle stoïcien lorsque vient le temps de préciser la nature de la relation entre le discours et le mode de vie philosophiques. En effet, contrairement à ce que défend Hadot, il n'est pas clair que l'expérience vécue de l'éthique soit ultimement indicible, c'est-à-dire au-delà du discours.

« Ce qui fait l'essentiel de la vie philosophique, le choix existentiel d'un certain mode de vie, l'expérience de certains états, de certaines dispositions intérieures, échappe totalement à l'expression du discours philosophique. Ceci apparaît le plus clairement dans l'expérience platonicienne de l'amour, peut-être même dans l'intuition aristotélicienne des substances simples, et surtout dans l'expérience unitive plotinienne, totalement indicible dans sa spécificité, puisque celui qui en parle, lorsque l'expérience est terminée, ne se situe plus au même niveau psychique que lorsqu'il vivait l'expérience. Mais cela est vrai aussi de l'expérience de la vie épicurienne ou stoïcienne ou cynique. L'expérience vécue du plaisir pur, ou de la cohérence avec soi-même et avec la Nature, est d'un tout autre ordre que le discours

qui la prescrit ou la décrit de l'extérieur. Ces expériences ne sont pas de l'ordre du discours et des propositions » (1995, 267).

Ainsi, d'une part, d'après ce que dit Hadot, le discours philosophique sur l'éthique serait ici d'un autre ordre que l'éthique vécue ; il s'agirait non pas de deux jeux de langages différents, mais ils correspondraient plutôt à deux niveaux psychiques différents. L'éthique théorique relèverait du langage, mais pas l'essentiel de l'éthique vécue. D'autre part, cela signifierait qu'au moyen du discours philosophique, il serait possible de parler de l'éthique vécue sans totalement être capable de la saisir *en elle-même*, c'est-à-dire à partir d'un point de vue *extérieur* au discours philosophique. Mais que peut bien signifier ici un discours qui décrirait l'expérience vécue « de l'extérieur » ? Inspiré par Wittgenstein, nous dirions plutôt que, au sein du modèle de l'éthique comme manière de vivre, le langage est l'*expression* du mode de vie. Quand le mode de vie change, le langage qui en est l'expression tend lui aussi à changer et vice-versa.

Prenons l'exemple de l'expérience unitive plotinienne qui semble être, selon Hadot, une des expériences éthiques par excellence. Si nous parvenions à passer du niveau psychique du discours philosophique à celui de l'expérience d'unité avec le *kosmos*, rien ne permet d'affirmer que le langage, c'est-à-dire l'expression signifiante de l'expérience vécue, se détacherait soudainement de la pensée et ne subsisterait alors qu'une « expérience pure ». En réalité, il fait plus de sens de croire que le langage se transformerait. Il est vrai que le mode d'expression de cette expérience ne se réduit pas au discours, c'est-à-dire au langage propositionnel de la raison discursive, mais même dans ce contexte spécial, l'expérience vécue de l'éthique ne fait sens qu'à travers un langage qui l'exprime, et qui peut d'ailleurs prendre plusieurs formes étant donné les nombreux aspects de l'expérience elle-même, *dont celle du discours philosophique*. Le discours philosophique *peut* parler de l'expérience unitive plotinienne, « après coup » peut-être, c'est-à-dire d'un point de vue que l'on dirait « intellectuel », bien qu'il soit probablement limité lorsque vient le temps de mettre des mots sur ce qui a semblé le plus frappant au cours de l'expérience, par exemple ce qu'on pourrait appeler un « sentiment mystique », et qu'il faille alors recourir à d'autres jeux de langages complémentaires.

La leçon de Wittgenstein sur cette question est qu'il n'y a pas de point de vue extérieur au langage signifiant. Il se peut donc effectivement, dans le cas de l'expérience unitive, que le langage perde l'apparence du discours, mais il est dénué de sens de dire qu'il est séparable de la pensée comme il est dit dans ce passage de J. Ruffié que Hadot fait sien : « *En fait, l'on peut parfaitement penser et connaître sans langage et peut-être, à certains égards, connaître mieux. [...] Les grandes découvertes semblent se faire indépendamment du langage, à partir de schémas (patterns) élaborés dans le cerveau* » (Hadot : 1995, 21). Dans cette optique, comment sait-on que l'expérience vécue de l'éthique est indicible, mais peut quand même être pensée sans langage ? Quel est le critère nous permettant de l'établir puisque c'est indicible ? On dira sûrement que ce critère est donné au moyen d'une pensée pouvant conceptualiser sans langage. Mais quel sens peut bien avoir une pensée privée ou incommunicable ? Si nous pouvons conceptualiser l'expérience unitive, au moment où nous la vivons par exemple, si elle fait sens pour nous et qu'elle mérite alors le nom d' « expérience », pourquoi ne pourrions-nous pas l'exprimer par le langage ? Et si nous parvenions de quelque manière que ce soit à mettre des mots sur cette expérience, pourquoi ces mots *devraient-ils toujours* être limités ? D'où vient cette exigence ? Se pourrait-il, une fois que nous avons trouvé le jeu de langage qui convienne pour parler de cette expérience, le jeu de langage qui correspond à notre usage effectif du langage dans le contexte de ce type d'expérience, qu'il soit le seul jeu de langage dont nous disposons ? Qu'il n'y ait pas une réalité extérieure plus riche que ce que le langage, dans toute sa pluralité et sa diversité, peut exprimer ?

On dira peut-être que le fait de parler « du seul jeu de langage dont nous disposons » implique justement que le langage est limité. Or, il n'est pas limité par son incapacité de parler de l'expérience vécue de l'éthique (qui relèverait d'un domaine extérieur au langage) ; au contraire, il est limité par son incapacité, étant donné la forme de vie dans lequel il s'inscrit, de penser et de parler de ce qui serait extérieur au langage. Cette extériorité est incompatible avec notre manière de vivre langagière ; elle est l'expression d'un désir métaphysique en discordance avec la grammaire profonde de l'usage effectif que nous faisons du langage dans ce type de contexte. En ce sens, le discours et le mode de vie philosophiques ne se situent pas à deux niveaux psychiques différents, l'un intégrant le langage et l'autre non. Il n'y a pas en réalité d'opposition entre le discours et le mode de vie. Il faudrait plutôt dire que nous

exprimons différents aspects de notre mode de vie à travers différents jeux de langage dont au moyen du discours philosophique.

L'interprétation du modèle stoïcien par Hadot échappe-t-il à l'ineffabilisme grâce à la distinction entre les dimensions épistémologique et existentielle de la vie philosophique ? En fait, la thèse de l'incommensurabilité du discours et du mode de vie philosophiques repose selon cette interprétation sur une certaine forme de réalisme métaphysique : le fait de parler de deux niveaux psychiques implique un dualisme du langage (discours philosophique) et de l'expérience vécue (mode de vie philosophique). Hadot nous dit que cette dichotomie entre le discours et le mode de vie philosophiques n'apparaît que sur le plan épistémologique, c'est-à-dire au niveau de l'organisation du savoir et à des fins pédagogiques, et non sur le plan existentiel (l'expérience vécue, le mode de vie philosophique, la vie philosophique, la philosophie vécue). En effet, dit-il, dans la vie philosophique, le discours fait partie intégrante du mode de vie (1991, 208). Le discours peut tenter de rendre justice à cette unité qu'il a de fait avec le mode de vie, il peut même avoir une fonction éthopoétique, mais sur le plan épistémologique, il ne parvient pas, ultimement, à exprimer l'expérience vécue de l'éthique dans toute sa richesse. Par conséquent, on peut voir que la distinction entre les dimensions épistémologique et existentielle de la vie philosophique ne relativise pas l'interprétation ineffabiliste de Hadot ; elle la précise.

Nous avons accordé une place centrale à l'image de l'adéquation du langage à l'expérience vécue. Comment pouvons-nous adopter la critique wittgensteinienne de l'ineffabilisme tout en conservant cette image qui, du moins en apparence, est propre à une certaine forme de réalisme métaphysique qui présuppose un point de vue à l'extérieur du langage signifiant ? Dans une perspective wittgensteinienne, un langage en accord avec l'éthique vécue ne se fonde pas sur la correspondance à une réalité métaphysique, mais sur l'adéquation aux pratiques langagières effectives, qui s'inscrivent dans différents contextes de signification, structurés par des conventions sociales instituées par la communauté et ultimement circonscrites par la forme de vie humaine. En ce sens, l'inadéquation à ces pratiques relève moins de l'erreur, au sens épistémologique du terme, qu'elle ne se reflète à travers des manières de vivre langagières dysfonctionnelles.

Ainsi, il est possible de parler de l'expérience vécue, et par le fait même de rendre justice à une certaine dimension existentielle, sans sombrer dans l'ineffabilisme. Nous pouvons faire la distinction entre les dimensions épistémologique et existentielle de la vie philosophique non pas au sens d'une dichotomie entre la pensée discursive exprimée par le langage et l'expérience vécue qui est pensable quoique ultimement inexprimable, mais au sens de deux jeux de langage différents. D'ailleurs, en accord avec cette tendance beaucoup plus intéressante de l'interprétation de Hadot qui l'amène plutôt à parler de la vie philosophique comme une manière de vivre dont le discours est partie intégrante, la dimension existentielle ne devrait pas désigner un mode de vie ineffable, mais être entendue en un sens holistique : l'existence humaine dont le langage est l'expression cognitive, mais également émotionnelle, corporelle et même intuitive dans le cas des expériences « mystiques » qui intéressent particulièrement Hadot et qui ne font sens qu'à travers les jeux de langage qui leur sont propres.

2.2.6 Conclusion : le sens éthopoétique de la fonction éthique du discours philosophique

En nous inspirant des remarques de Wittgenstein sur l'éthique, nous avons tenté d'explicitier certains aspects de la relation de subordination du discours philosophique au mode de vie sur le plan de l'extériorité de l'action. Pour ce faire, nous avons dégagé quelques caractéristiques d'un discours en accord avec l'éthique vécue par opposition à un discours inadéquat. C'est ainsi que nous sommes parvenus à mettre en lumière la possibilité d'une fonction éthique du discours philosophique au sens éthopoétique du terme, conçue par analogie avec le modèle de la maxime morale et du code éthique, dont le propre est de produire un effet positif sur les habitudes de vie dans la mesure où il jette un éclairage sur le versant objectif du mode de vie et, par le fait même, oriente les choix et les actions en vue du bonheur.

2.2.6.1 La dimension esthétique du discours philosophique éthopoétique

De cette réflexion, il ressort que le discours philosophique éthopoétique a une dimension esthétique à comprendre à partir d'une analogie visuelle. En effet, dans la perspective éthopoétique, les propositions éthiques, par exemple, n'ont pas une fonction représentative ; elles ne servent pas avant tout à représenter des faits. Elles sont plutôt les éléments constitutifs d'un arrangement conceptuel au sens esthétique, c'est-à-dire une configuration, une forme, une construction de l'esprit, dont la fonction éthopoétique consiste à jeter un éclairage sur le mode de vie, lui donnant ainsi un sens, et par le fait même à orienter les choix et les actions en vue du bonheur. Même si le second Wittgenstein, qui nous sert ici d'inspiration, parle du langage comme une « peinture allégorique prenant la place des mots » (RP : §295), il ne s'agit pas en réalité ici d'une fonction *picturale* – ces arrangements ne sont pas les images *de quelque chose* – mais bien de la dimension esthétique propre à la fonction éthopoétique du discours éthique.

Cette dimension esthétique peut être saisie par analogie avec la notion de « voir-comme » examinée par Wittgenstein notamment dans les *Recherches philosophiques*. Cette dernière désigne entre autres l'expression du changement d'aspect perçu dans un objet que nous ne percevons pas comme ayant changé en lui-même (RP : II, xi, 278). L'exemple classique de ce phénomène est le lapin-canard de Jastrow (RP : II, xi, 275). Appliquons cette notion de voir-comme à la dimension esthétique de la fonction éthopoétique du discours philosophique. D'une part, *le discours philosophique* lui-même peut être « vu comme » représentatif ou éthopoétique, c'est-à-dire conçu sous l'aspect de sa fonction représentative ou de sa fonction éthopoétique, et ce, en conservant sa forme « intrinsèque ». C'est ainsi, par exemple, qu'un discours ayant une forme théorique (qui défend des thèses appuyées par des arguments et formant un système) peut être conçu du point de vue de l'effet pratique qu'il vise à produire sur le lecteur. Cette conception du discours philosophique met alors en lumière une fonction possible *du* discours philosophique tout comme le lapin et le canard sont deux aspects *du* lapin-canard (cf. Aidun : 1982, 110).

D'autre part, le discours philosophique produit des arrangements conceptuels (théoriques ou non) qui peuvent nous amener à voir non pas seulement le langage, mais *le monde, les autres et nous-mêmes* dans une perspective éthopoétique alternative à la perspective représentative. Le discours philosophique attire alors l'attention sur les aspects de notre mode de vie qui reflètent nos valeurs et nos visées éthiques préalablement explicitées au sein d'un arrangement conceptuel (théorique ou non) que nous avons construit (cf. section 1 de ce chapitre). Par exemple, d'après l'interprétation de Hadot, la théorie physique est enseignée chez les stoïciens notamment pour pouvoir reconnaître dans la vie ce qui ne dépend pas de nous, mais des causes extérieures de la nécessité naturelle. De plus, la distinction entre ce qui dépend et ne dépend pas de nous, articulée par la théorie éthique, découle du choix de vie stoïcien qui est à son tour fondé sur la vertu morale comme valeur suprême. Ce type de discours ne cherche donc pas à produire un modèle qui prétendrait être une image purement objective du monde, un modèle correspondant exactement aux faits extérieurs (et qui s'opposerait au registre de la valeur), mais un modèle qui jette un certain éclairage sur notre manière de vivre au sens où il cherche en quelque sorte à nous dire : « Regardez ce qui importe en fonction de vos valeurs ! » (ce qui présuppose l'enchevêtrement du registre des faits et du registre de la valeur). Autrement dit, il s'agit d'un arrangement conceptuel que nous nous construisons pour clarifier ce que nous voulons et orienter nos choix et nos actions en ce sens. Comme disait Épictète : « ... l'homme libre, c'est celui à qui tout advient selon sa volonté... » (*Entretiens*, I, XII, 9), ce qui implique de *voir* (concevoir) la réalité comme je veux pour *vivre* comme je veux.

2.2.6.2 La dimension signifiante du discours philosophique éthopoétique

Le discours philosophique éthopoétique a également une dimension « signifiante » – jeter un éclairage sur le mode de vie, c'est lui donner un sens particulier –, mais dans la mesure où la dimension cognitive a ici une visée pratique, c'est-à-dire que la compréhension est un savoir-faire (cf. les modèles de la maxime morale et du code éthique). En effet, le sens des énoncés du discours éthopoétique est lié au pouvoir de ce dernier de nous faire voir la vie

à la lumière d'un modèle éthique particulier et, par le fait même, d'orienter nos choix et nos actions dans cette visée. En un mot, le sens éthopoétique est un sens qui oriente.

Ainsi, du point de vue de l'attitude éthopoétique qui utilise le discours philosophique pour orienter le mode de vie, faire l'expérience du non-sens, c'est en quelque sorte « être perdu ». Comme le dit Wittgenstein de manière analogue, « Un problème philosophique est de la forme : “Je ne m'y retrouve pas” » (RP : §123). D'une part, dans le *Tractatus*, le discours est dénué de sens lorsque nous tentons d'adopter un point de vue extérieur au langage dont la fonction essentielle est de représenter des faits possibles. En cherchant à justifier l'éthique vécue en vue d'un idéal d'objectivité qui ne se reconnaît pas comme mythologie, l'attitude théorique de la philosophie morale bute contre les bornes du langage (contre les frontières du sens) et prend ainsi la forme d'un discours inadéquat à l'éthique vécue, un discours qui ne donne pas de sens à l'éthique vécue, qui ne jette aucun éclairage sur l'éthique vécue en tant que telle (puisque en réalité, il *ne* parle *pas* de l'éthique vécue). D'autre part, dans la seconde philosophie de Wittgenstein, le non-sens surgit lorsqu'une confusion linguistique s'imisce dans le discours, lorsque par exemple nous confondons le jeu de langage du discours éthique à la première personne, au sein duquel la valeur morale est vécue comme absolue, avec celui de l'explication des faits. Alors motivé par le désir d'exprimer l'inexprimable, d'utiliser le langage pour parler d'un au-delà du langage, notre manière de vivre, traversée par un discours dénué de sens, devient inadéquate à la forme de vie humaine. Nous sommes perdus. Dans les deux cas, le problème du discours inadéquat est semblable au problème qui surgirait si nous cherchions à nous orienter dans un pays avec la mauvaise carte.

Inversement, le discours éthique en accord avec l'éthique vécue est un arrangement conceptuel éthopoétique dont la dimension signifiante consiste à jeter un éclairage sur le mode de vie et ainsi orienter les choix et les actions dans une visée éthique fondée sur nos valeurs personnelles. Cette fonction éthopoétique est en accord avec l'éthique vécue parce qu'elle reflète notre manière effective de parler d'éthique dans la vie ordinaire (versus la manière spéciale dont nous en parlons en philosophie). Confronté à un problème éthique authentique, par exemple face au dilemme existentiel entre abandonner sa femme ou ses recherches sur le cancer, il est pour ainsi dire « déplacé » de tenir un discours théorique, c'est-à-dire ici de chercher une explication ultime au problème d'un point de vue empirique. *Ce n'est pas ce que*

ce contexte de vie requiert (que ce soit en raison de conventions sociales ou d'un besoin plus profondément ancré dans la forme de vie humaine). Bref, il y a ici un décalage entre le discours et le mode de vie. Si nous observons, en quelque sorte d'un point de vue « anthropologique », comment les êtres humains parlent d'éthique dans les contextes où surgit un problème éthique authentique, nous pouvons voir que le langage est normalement utilisé pour exprimer une prise de position personnelle en fonction de valeurs éthiques, et ce, dans la mesure où le langage est un élément constitutif de l'action. En effet, devant un dilemme existentiel, nous nous en remettons par exemple (implicitement ou explicitement) à un code éthique qui guide l'action à poser dans ce genre de contexte et que nous adoptons non pas ultimement parce qu'il repose sur une vérité objective, mais parce qu'il correspond à nos valeurs personnelles.

Mais d'où vient le décalage entre le discours et le mode de vie ? Comment ce décalage est-il possible si le langage est toujours déjà une manière langagière de vivre ? La réponse à cette question qui se trouvait en quelque sorte en trame de fond de cette section, a permis non pas seulement de mettre en lumière le sens éthopoétique d'un discours éthique en accord avec l'éthique vécue, mais également de mettre en lumière une dimension éthique du discours philosophique en général. D'une part, comme nous l'avons vu, c'est la conception de la grammaire de certains jeux de langage, motivée par un certain vouloir-voir, qui peut créer un décalage entre un jeu de langage et la forme de vie humaine, c'est-à-dire la manière langagière de vivre qui est commune aux êtres humains. Ce vouloir-voir prend la forme, dans le cas de l'éthique théorique, du désir d'utiliser le langage pour parler d'un point de vue extérieur au langage ordinaire. Or, selon Wittgenstein, il n'y a pas dans la forme de vie humaine la possibilité d'adopter un point de vue signifiant extérieur au langage ordinaire. Par conséquent, un discours qui cherche à adopter une perspective extérieure au langage ordinaire n'est pas en accord avec la forme de vie humaine.

D'autre part, il y a un décalage entre le discours éthique et l'éthique vécue lorsque le langage exprime un vouloir-voir qui consiste à ne pas accepter la vie telle qu'elle est, c'est-à-dire comme indépassable et essentiellement langagière. Le vouloir-voir qui accepte la vie humaine telle qu'elle est est donc un vouloir-voir *éthique* au sens d'une éthique de la finitude. Les limites de la forme de vie humaine cessent de nous sembler problématiques lorsque nous

les concevons non pas comme une faille constitutive de l'existence humaine (ce qui semble interchangeable n'a pas à être vécu comme une contrainte écrasante), mais comme la seule réalité que nous avons et donc que « nous devons vouloir » *telle qu'elle est*. Voir la vie comme je veux pour vivre comme je veux doit donc coïncider avec la volonté de voir la vie telle qu'elle est (ce qui est très stoïcien). C'est l'acceptation, *par* la volonté, de cette limite *de* la volonté qui rend possible une attitude heureuse face à la vie. Le bonheur passe donc par une manière langagière de vivre individuelle en accord avec la manière langagière de vivre commune aux êtres humains. Dans cette optique, nous pouvons dire qu'un discours philosophique en accord avec la forme de vie humaine a une portée éthique.

Toute la difficulté est de parvenir à passer d'un discours motivé par un vouloir-voir discordant, qui n'est pas en accord avec la forme de vie humaine, à un vouloir-voir éthique qui accepte telle qu'elle est la vie qui est la nôtre. En ce sens, l'enjeu éthique de la philosophie est d'opérer une conversion du regard et de la volonté. C'est le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE 3 – La conversion philosophique

La deuxième composante du modèle conceptuel que nous avons dégagé dans le premier chapitre est le modèle de la conversion philosophique. Ce dernier illustre l'idée d'une subordination du discours philosophique au mode de vie dans la mesure où le discours philosophique, de par sa fonction éthopoétique (entendue cette fois-ci au sens fort) rejaillit sur le mode de vie en opérant une transformation existentielle, c'est-à-dire globale de la personne, qui se caractérise par le passage d'un mode de vie inauthentique à un mode de vie authentique à travers un bouleversement ou une rupture (*metanoia*) qui nous ramène à notre nature originelle (*epistrophè*) et, ainsi, nous oriente vers la sagesse et le bonheur. À partir de ce modèle de la conversion, qui nous sert ici de guide, il est possible de trouver dans l'œuvre de Wittgenstein des ressources nous permettant de préciser davantage la nature d'une fonction éthique du discours philosophique.

Entre la pensée de Wittgenstein et le modèle stoïcien, il y a un terrain commun de réflexion autour de l'idée que le discours philosophique peut avoir la fonction d'opérer une conversion de la volonté (ou du moins d'un certain vouloir). Concentrons-nous dans ce chapitre sur la nature spécifique de cette conversion en laissant pour le chapitre suivant la question de la méthode qui permet d'opérationnaliser cette transformation. Dans un premier temps, nous tenterons de montrer que le discours philosophique du *Tractatus* cherche à produire une conversion de la volonté empirique à la volonté éthique. Dans un deuxième temps, nous verrons comment le type de discours préconisé dans les *Recherches philosophiques* vise plutôt à opérer une conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage. Finalement, nous nous pencherons sur la visée éthique de la conversion dans le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*, à savoir sur la manière dont nous pouvons définir ce qui se trouve, pour ainsi dire, « de l'autre côté » de la transformation que le discours cherche à opérer, et ce, à partir du modèle stoïcien de la sagesse.

3.1 Le modèle tractarien de la conversion

Le *Tractatus* de Wittgenstein met en lumière la possibilité pour le discours philosophique d'opérer une transformation éthique du lecteur qui est par ailleurs indissociable d'une transformation de la pensée et du langage qui en est l'expression (d'où son caractère global). C'est en ce sens que Hadot dit, dans l'avant-propos de l'édition de 1993 de *Exercices spirituels et philosophie antique*, que « ... le *Tractatus* de Wittgenstein est [...] un exercice spirituel » (2002, 16). Le passage suivant de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* éclaire plus précisément ce qu'il avait en tête :

« Ce qui motive le *Tractatus*, c'est en effet la volonté de conduire le lecteur à un certain mode de vie, une certaine attitude, qui est d'ailleurs tout à fait analogue aux options existentielles de la philosophie antique [cf. T : 6.4311], "Vivre dans le présent", sans rien regretter ni redouter ni espérer » (1995, 411).

Sandra Laugier appuie l'interprétation de Hadot :

« Le but de l'œuvre, chez Wittgenstein, n'est pas de produire une théorie du monde et un discours systématique, il est d'agir sur son lecteur (l'interlocuteur des *Recherches*, qui ont la forme du dialogue), de le changer (c'est ce que suggère la conclusion du *Tractatus*). En ce sens, la lecture de Wittgenstein sera aussi, comme le dit Hadot dans sa préface aux *Exercices spirituels* à propos du *Tractatus*, une forme d'exercice » (2010, 71).

Emmanuel Halais va dans le même sens en soutenant que ce qui motive les propositions du *Tractatus* est ce qu'il appelle « une éthique de la transformation individuelle » (2007, 29). Un peu comme Hadot et Laugier, il défend que

« Le but du livre est d'opérer une transformation morale chez le lecteur – et une transformation intellectuelle, mais celle-ci est inséparable d'une transformation morale ; c'est-à-dire précisément une transformation dans la manière de voir le monde : arriver à "voir le monde de manière correcte" suppose un état antérieur où on ne le voyait *pas* de manière correcte » (2007, 208).

De son côté, James Peterman parle volontiers de « conversion » (1992, 16) et souscrit également à ce type d'interprétation du *Tractatus* :

« *The last proposition (Whereof one cannot speak, one must pass over in silence) indicates in part that the point of his clarifications is to bring about a change in one's life after having used*

the clarifications. There are to be transcended after one has changed one's life in accordance with them. This is the point of his ladder metaphor (Tractatus, 6.54) » (1992, 22).

Suivant ce type d'interprétation, nous tenterons de montrer en quel sens le *Tractatus* vise à opérer une transformation éthique chez le lecteur, et ce, à partir du modèle de la conversion philosophique élaboré par Hadot dont un des traits essentiels est l'idée du passage d'une attitude empirique à une attitude métaphysique⁶⁵. En effet, il s'agit ici aussi d'utiliser le discours philosophique pour favoriser le passage d'une attitude empirique, tourmentée par le problème de la vie, à une attitude métaphysique grâce à laquelle le problème de la vie s'évanouit pour céder la place à une perspective « sous l'angle de l'éternité ».

De manière générale, la présence dans le *Tractatus* d'une telle transformation éthique, et plus précisément d'un certain type de conversion philosophique, se manifeste à travers quelques passages où Wittgenstein dit, par exemple, que la solution au problème de la vie passe par la *disparition* du problème (C : 6.7.16 ; T : 6.52-6.521) et donc en quelque sorte par un changement radical de pensée et de rapport au monde (une *metanoia*). De plus, avec cette idée que « les faits appartiennent tous au problème à résoudre non pas à sa solution » (T : 6.4321), nous retrouvons ici une autre caractéristique propre au modèle de la conversion, c'est-à-dire l'idée d'un « détournement », d'un changement d'orientation qui s'exprime plus précisément par l'arrachement à l'égard de la perspective et de l'attitude empiriques. La métaphore de l'échelle qui clôt le *Tractatus* illustre probablement le mieux le type de *metanoia* dont il est question.

« Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde » (T : 6.53).

Nous voyons que la transformation éthique est liée à une transformation de la pensée et du langage puisqu'il s'agit d'opérer une conversion du regard qui consiste à dépasser les propositions du *Tractatus* (à travers ce que nous pourrions appeler avec Hadot « une

⁶⁵ « Il [le philosophe] pense que ce qu'il appelle la "conscience empirique", c'est-à-dire l'homme dans sa vie de tous les jours, doit se convertir, transformer son attitude naturelle, et percevoir les choses d'une manière nouvelle, sous l'aspect de l'Être, ou de la Durée, ou de l'Éternité (Hadot, 2004, p. 70).

autoélimination du discours philosophique ») au profit d'une vision correcte du monde (les métaphores visuelles évoquent ici la dimension épistémologique de la conversion). À l'image du modèle de la conversion philosophique proposé par Hadot, le changement de paradigme à opérer consiste à passer d'une perspective empirique spatiotemporelle à une perspective métaphysique extérieure à l'espace et au temps, c'est-à-dire à la vision « sous l'angle de l'éternité » qui est celle de l'éthique comme manière de vivre silencieuse.

« La solution de l'énigme de la vie dans le temps et dans l'espace se trouve *en dehors* de l'espace et du temps. (Ce n'est pas la solution des problèmes de la science de la nature qui est ici requise) » (T : 6.4312). « La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique » (T : 6.45).

Si cette conversion opérée par le discours philosophique se présente de manière générale comme un changement radical de paradigme, un arrachement à l'égard de la perspective et de l'attitude empiriques et un dépassement vers une perspective et une attitude métaphysiques, elle se définit plus spécifiquement en tant que *conversion de la volonté* (ce qui montre qu'il s'agit bien avant tout d'une transformation *éthique*). En effet, d'une part, cette transformation passe par le renoncement de la volonté à influencer sur les événements du monde (et par le fait même par le renoncement aux agréments du monde) déterminés par le Destin au profit d'une attitude éthique d'indépendance et de contrôle fondée sur une conception de la liberté compatible avec une certaine forme de déterminisme.

« Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant. Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements » (C : 11.6.16). « Je puis me rendre indépendant du destin » (C : 8.7.16). « Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde. Pour lui les agréments de ce monde sont autant de grâces accordées par le Destin » (C : 13.8.16).

D'autre part, la conversion du *Tractatus* est opérée par une volonté éthique au sens transcendantal, une certaine attitude volitive ou orientation du vouloir, qui a le pouvoir de changer non pas les faits du monde, mais les frontières du monde, c'est-à-dire le rapport au monde qui fait de ce monde un monde heureux ou malheureux (par exemple un monde marqué ou non par la crainte de la mort).

« Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage. En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (T : 6.43 ; cf. C : 5.7.16). « Ainsi dans la mort, le monde n'a pas changé, il cesse. [...] La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort » (T : 6.431-6.4311 ; cf. C : 5.7.16).

En somme, si le modèle de la conversion du *Tractatus* passe bien par une transformation de la pensée et du langage, c'est ultimement la volonté et non la pensée ou l'intellect qui est en cause. Plus précisément, cette conversion de la volonté se caractérise par le renoncement de la volonté à se concevoir selon une perspective empirique (*metanoia*), et ce, afin de se dévoiler elle-même telle qu'elle est, c'est-à-dire en tant que « volonté éthique » (*epistrophè*).

3.1.1 Le récit de la conversion : de la volonté empirique à la volonté éthique

Nous pourrions décrire ce processus de conversion de la volonté à partir du récit suivant. Si le point de départ théorique du *Tractatus* est une ontologie (« Le monde est tout ce qui a lieu »), tel qu'en témoigne les *Carnets 1914-1916*, nous pourrions dire que le point de départ éthique de la réflexion de Wittgenstein est plutôt le problème ou l'énigme de la vie, c'est-à-dire le sentiment que le sens de la vie est problématique. L'ontologie du *Tractatus* prend une autre signification lorsque nous l'abordons dans le contexte de cette réflexion éthique.

« Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? Je sais que le monde existe. Je sais que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel. [...] Qu'il y a quelque chose en lui de problématique, que nous appelons son sens. Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur » (C : 11.6.16).

Le *Tractatus* adopte d'entrée de jeu une perspective empirique à connotation humienne : le monde est un ensemble de faits simplement juxtaposés les uns aux autres : « les états de choses sont mutuellement indépendants » (T : 2.061). Nous apprenons plus loin que « la croyance en un lien causal est un préjugé » (T : 5.1361) ; la relation de causalité que nous croyons percevoir entre les faits ne repose en réalité sur aucune nécessité (C : 5.7.16 ; T : 6.37). Tout ce qui arrive est donc accidentel, contingent et relatif. Les faits qui composent

le monde n'ont pas non plus de valeur intrinsèque : « ... tout ce qui arrive, que ce soit par le fait d'une pierre ou de mon propre corps, n'est ni bon ni mauvais » (C : 12.10.16). Il n'y a donc aucune place dans ce monde pour une valeur éthique, c'est-à-dire pour une valeur absolue qui donne un sens à notre vie et rend possible la vie heureuse (LC : 143-144). Mais nous faisons pourtant l'expérience vécue de cette valeur éthique. D'où vient-elle alors ? Puisque les faits du monde sont accidentels, contingents et relatifs, la valeur absolue de l'éthique ne peut venir que de l'extérieur du monde – sans quoi cette valeur n'aurait pas de valeur (T : 6.4-6.41) – en tant que condition de possibilité de ce qui est vécu comme une « expérience éthique » (C : 21.7.16 ; 24.7.16 ; 30.7.16 ; T : 6.421). Elle est donc transcendante et transcendantale.

Il y a selon Wittgenstein deux sources possibles, deux « divinités » : (i) « Le monde », « cette volonté étrangère dont je parais dépendre » (Wittgenstein parle aussi de « Dieu » comme sens du monde ou encore du « Destin ») et (ii) « ma volonté », c'est-à-dire la volonté éthique au sens transcendantal (Wittgenstein parle aussi du « Je indépendant », du « sujet du vouloir » et du « sujet métaphysique ») (C : 8.7.16). Il y a donc une tension entre ma volonté et le monde. Ma volonté « pénètre le monde » (C : 11.6.16), donne de la valeur et un sens aux faits du monde (qui n'en ont pas intrinsèquement) (C : 2.9.16 ; 15.10.16), mais en même temps le monde m'impose sa volonté, « je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant » (C : 11.6.16 ; T : 6.373-6.375 ; cf. Halais : 2007, 60-61)⁶⁶.

Même si le sujet du vouloir est donateur de sens et de valeur, comment peut-il véritablement être libre, comment peut-il véritablement devenir heureux s'il ne peut influencer sur les événements du monde ? Cette tension est problématique seulement si la liberté et le bonheur sont abordés dans une perspective empirique, c'est-à-dire s'ils semblent devoir passer par le pouvoir de la volonté à changer les faits du monde (qui relèvent pourtant du Destin). Le sujet se conçoit ici à tort comme un fait parmi d'autres, ce qui l'amène à figer son attention sur

⁶⁶ Comme le précise Jacques Bouveresse à juste titre, l'idée que rien n'arrive dans le monde parce que je l'ai voulu ne signifie pas que les désirs et les actions humaines ne changent rien au cours du monde, mais plutôt que leurs conséquences sont des faits comme les autres et donc n'ont pas plus de valeur que les autres faits (1973, p. 90).

l'absence de nécessité entre l'exercice de sa volonté (les choix qu'il fait, ses désirs, les actions qu'il pose) et ce qui arrive (T: 6.374 ; cf. Bouveresse : 1973, 117-118, 120). La conversion de la volonté de la perspective empirique à la perspective éthique s'opère lorsque le sujet arrive à voir qu'il ne peut se « rendre indépendant du monde – et donc, en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements » (C : 11.6.16) ; lorsqu'il découvre que le pouvoir de sa volonté réside non pas dans la transformation des faits du monde, mais des frontières du monde (C : 5.7.16 ; T : 6.43), c'est-à-dire du rapport au monde ou de l'attitude à l'égard du monde qui lui donne un sens et une valeur. L'impuissance de la volonté face aux événements du monde est donc compensée par le pouvoir de changer globalement la manière dont les faits du monde se donnent à nous, c'est-à-dire de manière heureuse ou malheureuse.

À travers cette conversion de la volonté, le rapport du sujet envers lui-même se métamorphose complètement puisqu'il ne se conçoit justement plus comme un fait parmi d'autres. Dans le monde empirique, le sujet ne se trouve nulle part. Il n'y a pas de sujet psychophysique (T : 5.631). Comme le dit Bouveresse : il n'y a que « certaines corrélations empiriques entre des événements psychologiques et d'autres événements, par exemple des mouvements corporels » (1973, 118-119). Ainsi, la conversion amène le sujet à découvrir soudainement qu'il ne fait pas partie du monde empirique, mais constitue sa frontière ; il prend conscience qu'il n'appartient pas au monde empirique, mais que c'est plutôt le monde empirique qui lui appartient, ou du moins lui est coordonné comme à un point sans extension.

« Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement. Le Je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que "le monde est mon monde". Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière – et non partie – du monde » (T : 5.641).

Le sujet ne se conçoit donc plus comme un sujet psychophysique, mais comme un sujet métaphysique. Cette nouvelle perspective lui permet alors de contempler le monde, c'est-à-dire l'ensemble des faits, « de l'extérieur » comme totalité bornée. Le caractère énigmatique ou problématique du sens de la vie cède alors la place au sentiment mystique de l'émerveillement devant l'existence du monde en tant que telle. Le sujet métaphysique voit désormais les choses « sous l'angle de l'éternité » (*sub specie aeternitatis*) (T : 6.45), une perspective qui peut d'ailleurs s'apparenter à la physique vécue et à la vue d'en haut des

stoïciens (cf. Hadot : 2004, 18). C'est le moment « esthétique » de la conversion⁶⁷. Au sein de cette perspective surplombante, la temporalité du monde empirique cède la place à un présent éternel au regard duquel, comme chez Épicure (cf. Hadot : 1995, 301-302), la mort devient un non-événement et donc n'est plus perçue comme angoissante (C : 5.7.16 ; T : 6.431-6.4311).

L'abandon de la volonté empirique au profit de la volonté éthique marque donc le passage d'une perspective au sein de laquelle nous nous sentons impuissants face à notre bonheur à une perspective où la liberté de la volonté s'exprime à travers le pouvoir que nous avons de donner un sens et une valeur aux faits, de modifier les frontières du monde qui est le nôtre et ainsi d'avoir la possibilité de passer « du monde de l'homme malheureux » au monde de « l'homme heureux », d'une manière de vivre tourmentée par le problème de la vie à une manière de vivre où le problème de la vie ne se pose simplement pas (C : 5.7.16 ; T : 6.43). L'attitude de l'homme heureux, nous dit Wittgenstein, est une attitude qui est « en accord avec le monde ». La conversion de la volonté qui rend possible la liberté et le bonheur passe donc par une attitude éthique qui accepte la volonté de Dieu, qui acquiesce à la volonté du monde, bref qui choisit de vouloir ce qui arrive (ce qui implique préalablement le renoncement de la volonté à influencer sur les événements du monde dans une perspective empirique) (C : 8.7.16). Ainsi, cette conversion met en lumière la possibilité d'être heureux peu importe ce qui arrive dans le monde, c'est-à-dire en vertu d'une attitude qui ratifie le monde au lieu de le récuser (cf. Bouveresse : 1973, 123) : une attitude qui dit « oui » à la vie.

En somme, chez le premier Wittgenstein, nous pourrions résumer le modèle de la conversion en trois étapes principales. Premier moment : le problème de l'impuissance de la volonté face aux événements du monde. Dans la perspective empirique, je pense que ma volonté est empirique, un fait parmi d'autres. Deuxième moment : la résolution de la tension entre ma volonté et la volonté du monde à travers l'abandon de ma volonté à la volonté du monde, c'est-à-dire le renoncement de la volonté empirique à influencer sur les événements du

⁶⁷ « L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique. Dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur. De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor » (C : 7.10.16). « Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. Que ce qui est soit. Le point de vue esthétique sur le monde, consiste-t-il essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux ? » (C : 20.10.16).

monde. J'abandonne la perspective empirique au profit d'une perspective métaphysique ; je découvre que la volonté est éthique au sens transcendant et transcendantal, qu'elle donne un sens et une valeur aux faits du monde « de l'extérieur ». Troisième moment : je prends conscience que la liberté de devenir heureux passe par le pouvoir de changer les frontières du monde (changer le sens et la valeur du monde dans sa globalité) et non les faits du monde. Ayant acquis une vision adéquate de la volonté dans son rapport au monde, il est désormais possible de quitter l'attitude malheureuse marquée, par exemple, par la crainte de la mort et d'adopter une attitude heureuse à l'égard du monde.

3.1.2 Analyse comparative ciblée : le premier Wittgenstein face au modèle stoïcien d'Épictète

Maintenant que nous avons montré sur le plan formel qu'il est possible d'interpréter les thèmes éthiques du *Tractatus* à la lumière du modèle de la conversion philosophique de Hadot, attardons-nous désormais à quelques points de comparaison et de contraste plus précis entre le modèle stoïcien de la conversion, en particulier chez Épictète, et le modèle de la conversion qu'il semble possible de tirer de la première philosophie de Wittgenstein⁶⁸.

3.1.2.1 Le choix de soi comme sujet éthique

Premièrement, la volonté est conçue dans les deux cas comme l'acte de conversion du sujet, c'est-à-dire le choix de soi comme sujet éthique. Cette idée en implique deux autres, également communes aux deux modèles de conversion : la volonté est conçue à la fois comme le sujet éthique et comme un choix primordial ou prise de position préalable à l'égard du monde. Commençons par expliquer ces deux sous-idées avant de nous pencher sur le thème du choix de soi comme sujet éthique.

⁶⁸ Pour quelques parallèles entre Wittgenstein et Épictète, cf. Dragona-Monachou, 2007, p. 135-137.

D'une part, la volonté désigne dans les deux cas le sujet éthique comme support du bien et du mal. Pour ce qui est de la volonté comme sujet éthique chez Épictète : « Dis-moi tes secrets. — Non, cela dépend de moi. — Mais je te chargerai de liens. — Que veux-tu dire ? Moi ! Ce sont mes jambes que tu attacheras ; Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté [*prohairésis*] » (*Entretiens*, I, I, 23)⁶⁹. Et pour ce qui est de la volonté comme support du bien et du mal : « Le bien est essentiellement une volonté [*prohairésis*] douée de telle qualité, et le mal une volonté [*prohairésis*] douée de telle autre » (*Entretiens*, I, XXIX, 1). Chez Wittgenstein : « S'il n'y avait pas la volonté, il n'y aurait pas non plus ce centre du monde que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique » (C : 5.8.16). Également : « Quelle sorte de statut a proprement la volonté humaine ? Je veux désigner avant tout la "volonté" comme le support du bien et du mal » (C : 21.7.16).

Il est à noter que la volonté comme sujet éthique s'oppose dans les deux cas à une même chose qu'elle n'est pas, à savoir le corps. En effet, nous avons vu qu'Épictète oppose ce qu'il est, une volonté que même Zeus ne peut dominer, à sa jambe qu'on menace d'enchaîner, c'est-à-dire à une partie de son corps à laquelle il ne s'identifie pas (cf. *Entretiens*, I, XVIII, 17 ; IV, V, 12 ; *Manuel*, XLIV). On retrouve cette même opposition chez Wittgenstein, bien que le sujet éthique ait ici un sens métaphysique et qu'il s'oppose cette fois-ci à un sujet psychophysique : « Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière – et non partie – du monde » (T : 5.641).

Le sujet métaphysique du *Tractatus* se distingue donc de la *prohairésis* d'Épictète justement parce qu'il n'est pas une partie du monde ; il est *transcendant* au monde empirique et son corps lui est coordonné « de l'extérieur » comme un fait parmi d'autres auquel il ne s'identifie pas. Nous pourrions dire qu'il *est* un sujet métaphysique et qu'il *a* un corps. Pour ce qui est du rapport du sujet éthique envers lui-même, il est vrai que, chez Épictète, la *prohairésis* s'oppose aux choses extérieures et ne s'identifie pas elle non plus à un corps, mais elle n'est pas pour autant transcendante au corps parce que l'âme dont elle fait partie est un

⁶⁹ Cf. aussi *Entretiens*, I, XVIII, 17 ; XIX, 8-10 ; *Manuel*, IX.

corps matériel dont toutes les parties, incluant les cinq sens, sont inséparables (cf. *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 155-159 ; Vøelke : 1973, 20).

Pour ce qui est du sujet éthique dans son rapport au monde, la *prohairésis* n'est pas transcendante, c'est-à-dire extérieure au monde. Elle fait partie de la nature. En effet, l'éthique stoïcienne dit que nous devons agir sur ce qui dépend de nous (qui est le domaine de l'éthique) et être indifférent à ce qui ne dépend pas de nous (les choses extérieures dont les choses naturelles non humaines, bien qu'elles soient parfois préférables aux indifférents non conformes à la nature). Or, même si la volonté humaine est impuissante face aux choses extérieures, elle fait partie de la nature cosmique à laquelle appartiennent aussi les autres êtres vivants. De plus, l'éthique est en accord avec la nature cosmique parce qu'elle repose sur la vertu, l'excellence propre à la nature humaine rationnelle, dont la recherche est l'expression de la tendance naturelle à l'appropriation (*oikeiôsis*) qui est commune à tous les êtres vivants. Nous reviendrons plus en détail sur ce point.

D'autre part, la volonté est décrite dans les deux cas comme un « choix primordial », pour reprendre l'expression de Vøelke (1973, 142 sqq.), c'est-à-dire une prise de position préalable à l'égard du monde. Chez Épictète, cela est vrai dans la mesure où il a tendance à identifier la *prohairésis* à « l'usage des représentations », c'est-à-dire à la maîtrise de l'assentiment accordé par un certain vouloir à un ensemble de jugements portant sur les représentations par lesquelles nous saisissons la réalité.

« As-tu jamais entendu la faculté de voir se prononcer sur elle-même ? Ou la faculté d'entendre ? Elles ont le rang de servantes et d'esclaves ; elles obéissent au pouvoir d'usage des représentations. [...] Quelle est celle qui ouvre ou ferme nos yeux, qui écarte le regard des objets dont on doit l'écartier, ou le fixe sur les autres ? Est-ce la faculté de voir ? Non, c'est celle de vouloir. (10) Quelle est celle qui vous fait boucher les oreilles ou qui les ouvre ? Quelle est celle qui nous rend curieux et questionneurs ou, à l'inverse, indifférents aux paroles entendues ? Est-ce la faculté d'entendre ? Ce n'est pas une autre que la volonté libre » (*Entretiens*, II, XXIII, 5 sqq.).

Comme le précise Vøelke, ces jugements ont un double caractère : « ... d'une part ils opèrent des distinctions au sein de la réalité, d'autre part ils la mettent à l'épreuve et l'apprécient en termes de valeur... » (1973, 145). De son côté, comme nous l'avons vu, Wittgenstein dit explicitement que « la volonté est une prise de position à l'égard du monde » (C : 4.11.16).

Dans les deux cas, la volonté est un choix primordial dans la mesure où elle donne un sens et une valeur aux choses extérieures. Chez Épictète, comme il est dit dans le passage ci-dessus, les facultés de voir et d'entendre sont les esclaves ou les servantes de la *prohairesis* au sens où c'est cette dernière qui confère préalablement une certaine qualité aux représentations sensibles par lesquelles nous saisissons la réalité. De façon analogue, comme nous l'avons vu, la volonté est chez le premier Wittgenstein la condition de possibilité de la signification et de la valeur des faits (possibles ou actuels) du monde dans leur globalité (C : 21.7.16 ; 24.7.16 ; 5.8.16 ; 2.9.16 ; 5.10.16). La différence avec le modèle stoïcien réside encore une fois ici dans le caractère métaphysique ou transcendant de cette volonté.

Les modèles stoïcien et tractarien de la conversion partagent un troisième sens du concept de volonté qui unit les deux premiers. En effet, la volonté peut être interprétée dans les deux cas comme un acte qui consiste à « se choisir soi-même comme sujet éthique ». Ce passage des *Entretiens* illustre bien chez Épictète la possibilité et l'importance de nous définir en tant que sujet voulant.

« L'être vivant penche nécessairement du côté où se trouvent le moi et le mien ; si c'est dans le corps, c'est le corps qui domine ; si c'est dans la volonté, c'est la volonté ; si c'est dans les choses extérieures, ce sont les choses extérieures. Si donc le moi se trouve là où est la volonté, alors et alors seulement, je serai l'ami, le fils, le père que je dois être. Alors ce sera mon intérêt de me conserver fidèle, consciencieux, patient, abstinent, secourable, de maintenir ces dispositions » (*Entretiens*, II, XXII, 19)⁷⁰.

La *prohairesis* comme choix primordial et comme sujet éthique forment un tout articulé : il s'agit du choix de soi comme agent libre. Les deux fonctions de l'usage des représentations sont ici à l'œuvre dans la mesure où, d'une part, le choix de soi implique la distinction entre ce qui est mien et n'est pas mien, c'est-à-dire la délimitation du domaine qui est propre à la *prohairesis* et, d'autre part, il implique une évaluation de la représentation de soi qui établit que la volonté « a plus de valeur » que le corps (la volonté s'autoévalue comme « propre à elle-même »). Ce trait du modèle stoïcien de la conversion coïncide en un certain sens avec

⁷⁰ « Cet acte est en effet un choix par lequel le moi peut à volonté devenir une chose soumise à la pression des choses ou un agent libre capable d'une visée morale [...] En d'autres termes, il nous appartient de nous choisir nous-mêmes par un jugement prononçant soit notre appartenance au monde des choses, soit notre inaliénable liberté intérieure » (Vöelke, 1973, p. 155).

l'analyse foucauldienne du modèle hellénistique de la conversion (*epistrophè*) qui misait principalement sur l'idée de « conversion à soi », « d'autofinalisation de soi » (1984, 89 ; 2001, 246-247) que la maxime de Pindare, « deviens ce que tu es », résume à elle-seule. En effet, se détourner des choses extérieures pour se tourner vers soi-même, c'est également faire le choix de se concevoir non pas comme un objet, une chose ou un fait parmi d'autres dans une perspective empirique, mais en fonction de notre nature propre, c'est-à-dire en tant que sujet voulant⁷¹. Ainsi, la volonté est chez Épictète à la fois le principe et l'agent réalisateur du bonheur et du malheur : « Si on la [la *prohairésis*] dirige bien, on devient honnête homme ; si on la dirige mal, on devient un méchant... » (*Entretiens*, II, XXIII, 29), et le bonheur et le malheur une fois réalisés : « Le bien est essentiellement une volonté [*prohairésis*] douée de telle qualité, et le mal une volonté [*prohairésis*] douée de telle autre » (*Entretiens*, I, XXIX, 1 ; cf. Vœlke : 1973, 156).

Il y a ici un parallèle à faire avec le modèle de la conversion philosophique du *Tractatus*. La liberté du sujet tractarien se conquiert à travers le passage d'une perspective empirique à une perspective éthique au sens métaphysique : « Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc, en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements » (C : 11.6.16), c'est-à-dire non pas en changeant les faits, mais les frontières du monde (C : 5.7.16 ; T : 6.43). Ce changement de perspective qui modifie par le fait même le rapport au monde se répercute encore une fois sur le rapport du sujet envers lui-même. Il ne se conçoit plus comme un sujet empirique, c'est-à-dire psychophysique, mais comme un sujet voulant. Or, même si le sujet n'en était pas conscient au départ, prisonnier de la perspective empirique dans laquelle il se trouvait, cette conversion est, ici aussi, l'œuvre d'une volonté éthique (au sens transcendantal).

Le choix de soi comme sujet éthique est donc à comprendre ici non pas comme une *décision* ou une *action* au sens empirique du terme, mais comme un changement global de perspective indissociable d'une transformation existentielle du rapport à soi : le sujet se

⁷¹ « Où donc est le progrès ? Celui qui se détache des choses extérieures pour s'appliquer à son propre vouloir, qui travaille à le cultiver pour le rendre conforme à la nature, l'élever, le libérer des obstacles et des entraves, le rendre fidèle et réservé... » (*Entretiens*, I, IV, 18 ; cf. aussi III, XVI, 15 ; III, XXII, 38-39 ; III, XXIV, 106).

découvre comme sujet volant, il prend conscience qu'il a « toujours été » un sujet volant et non un fait parmi d'autres, ce qui l'amène à adopter une attitude en accord avec sa nature propre. Mais encore une fois, à la différence de la *prohairésis* d'Épictète, le sujet volant a ici un sens métaphysique ; il ne fait pas partie du monde, d'où son caractère transcendant : « Dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur » (C : 7.10.16).

3.1.2.2 La distinction entre ce qui dépend de nous et ne dépend pas de nous

Deuxièmement, il est possible d'interpréter le modèle de la conversion du *Tractatus* à partir du mouvement de ce qui ne dépend pas de nous à ce qui dépend de nous au cœur du modèle de la conversion chez Épictète (cf. *Entretiens*, I, I ; III, VIII). Dans les deux cas, ce qui dépend de nous est le domaine d'exercice de la volonté et ce qui ne dépend pas de nous relève du monde extérieur dont il faut être indifférent pour être heureux. Pour être plus précis, selon Épictète, dépendent de nous les opinions, les tendances, les désirs, les aversions, c'est-à-dire « toutes nos œuvres propres » (*Manuel*, I, 1), l'usage des représentations (*Entretiens*, I, I, 7) et la volonté et les actes volontaires (*Entretiens*, I, XXII, 10 ; II, V, 4). Ne dépendent pas de nous, par exemple, le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges (*Manuel*, I, 1), les biens, les parents, les frères, les enfants, la patrie et tous les membres de la communauté (*Entretiens*, I, XXII, 10 ; cf. III, VIII), c'est-à-dire toutes les choses extérieures au domaine de la volonté.

Pour être heureux, on doit selon Épictète se libérer de ces dernières et se « convertir à soi » (*epistrophê eis heauton*) : « Où donc est le progrès ? Celui qui se détache des choses extérieures pour s'appliquer à son propre vouloir, à le cultiver pour le rendre conforme à la nature, l'élever, le libérer des obstacles et des entraves, le rendre fidèle et réservé... » (*Entretiens*, I, IV, 18). Tel qu'en témoigne l'idée de clause de réserve (*Entretiens*, II, VI, 9-10), il y a toutefois selon Épictète certaines choses extérieures qui sont préférables à d'autres, à savoir celles qui sont conformes à la nature (le bien d'autrui en fait partie). Cette idée provient de la thèse des préférables de Chrysippe qui, d'après Jacques Brunschwig, se trouvait

déjà chez Zénon (2004, 1861). Le passage suivant du *Manuel* illustre plus précisément cette idée d'une conversion de ce qui ne dépend pas de nous à ce qui dépend de nous.

« Rappelle-toi donc ceci : si tu prends pour libres les choses naturellement serves, pour propres à toi-même les choses naturellement à autrui, tu connaîtras l'entrave, l'affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes ; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni ne t'empêchera, tu n'adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira ; tu n'auras pas d'ennemi ; car tu ne souffriras aucun dommage » (I, 3).

De son côté, un peu comme Épictète, Wittgenstein défend que pour être heureux, il faut renoncer à vouloir ce qui relève des faits du monde extérieur (ce qui ne dépend pas de nous) et ainsi adopter une attitude de détachement envers la misère et les agréments du monde : « La vie de connaissance est la vie heureuse, en dépit de la misère du monde. Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde. Pour lui les agréments de ce monde sont autant de grâces accordées par le Destin » (C : 13.8.16). À la différence de l'éthique d'Épictète, s'il ne semble pas y avoir « d'indifférents préférables » dans l'éthique des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*, Wittgenstein semble toutefois avoir vu le problème que pouvait poser une « éthique indifférentiste » même s'il ne propose aucune solution claire.

« Est-il bon, selon les conceptions communes, de ne rien désirer pour son prochain, ni bien ni mal ? Et pourtant, en un certain sens, il semble que le non-désir soit l'unique bien. Je suis en train de commettre encore des erreurs grossières, il n'y a aucun doute ! Cela peut-il être correct ? Ce désir peut-il être plus mauvais que celui du bonheur d'autrui ? Il semble que pour ainsi dire tout dépende de la façon dont on désire » (C : 29.7.16).

De plus, la renonciation à influencer sur les événements doit se faire chez Wittgenstein au profit d'un vouloir en accord avec la volonté du monde (C : 8.7.16), c'est-à-dire avec ce qui arrive indépendamment de notre volonté. Ce qui dépend de nous relève donc ici aussi du domaine d'exercice de la volonté puisque si nous ne pouvons pas influencer sur les événements du monde, nous pouvons tout de même changer la volonté elle-même (ou plutôt le désir que le monde extérieur se plie à notre volonté) pour qu'elle s'accorde avec la volonté du monde.

Dans les deux cas également, l'exercice de la volonté (*prohairésis*) comme prise de position préalable à l'égard de la réalité implique la division (*dihairésis*) entre ce qui est mien et ce qui n'est pas mien qui circonscrit le domaine d'exercice de la volonté. Chez Épictète,

c'est l'une des fonctions de l'usage des représentations. Par exemple, dans un contexte où ce dernier explicite la distinction entre ce qui dépend et ne dépend pas de nous, il s'interroge ainsi : « Que faut-il donc avoir présent à l'esprit en pareilles circonstances difficiles ? Quoi, sinon la distinction entre ce qui est mien et ce qui n'est pas mien, entre ce qui m'est possible et ce qui ne m'est pas possible » (*Entretiens*, I, I, 21)⁷². De manière semblable, chez le premier Wittgenstein, l'éthique de la volonté entre en scène avec l'expérience de la mienneté. En effet, comme nous l'avons vu, devant l'incapacité de plier les événements du monde à ma volonté, la liberté de devenir heureux ne réside que dans le pouvoir de changer les frontières du monde qui est le mien (C : 11.6.16). De plus, la tâche tractarienne de délimitation des frontières du langage signifant coïncide avec la délimitation du domaine d'exercice de la volonté dans la mesure où elle circonscrit ce qui est en mon pouvoir et ce qui n'est pas en mon pouvoir pour devenir heureux : « Si la bonne ou la mauvaise volonté ont une action sur le monde, ce ne peut être que sur les frontières du monde, et non sur les faits ; sur ce qui ne peut être représenté par le langage, mais seulement montré dans le langage » (C : 11.6.16 ; T : 6.43).

Cette division donne lieu dans les deux cas à deux domaines indépendants situés aux extrêmes l'un par rapport à l'autre : la volonté, qui est invincible ou totalement libre, et les choses extérieures dont la volonté est impuissante. À propos de l'invincibilité de la *prohairésis* chez Épictète :

« “Le sage est invincible” ; c'est qu'il ne se bat que là où il a la supériorité. (6) “Si tu veux mon champ, prends-le, prends mes serviteurs, ma magistrature, mon corps. Tu ne feras pas que j'échoue dans mes désirs, ou que je rencontre ce que je veux éviter.” (7) C'est dans ce combat, le combat relatif aux choses dépendantes de sa volonté, qu'il s'engage. Comment ne doit-il pas être invincible ? » (*Entretiens*, III, VI, 5-7 ; cf. aussi IV, V, 34).

En contrepartie, nous sommes selon Épictète complètement impuissants face aux choses extérieures.

⁷² Cf. aussi : « Songe seulement à cette division entre les choses qui sont tiennes et celles qui ne sont pas tiennes [...] La tribune et la prison sont l'une et l'autre des lieux de l'espace, l'un élevé, l'autre bas ; mais ta volonté réfléchie peut y être conservée égale à elle-même, si tu veux la conserver égale dans l'une et dans l'autre » (*Entretiens*, II, VI, 24). « Qu'est-ce donc que s'instruire ? C'est apprendre à appliquer les notions naturelles aux réalités particulières en se conformant à la nature ; (10) c'est encore apprendre à diviser les choses en choses qui dépendent de nous et choses qui n'en dépendent pas : dépendent de nous la volonté et les actes volontaires... » (*Entretiens*, I, XXII, 9-10).

« ... liés par tant de choses, nous sommes alourdis et entraînés par elles ; (16) le temps est-il défavorable à la navigation, nous sommes assis, l'esprit tendu, nous nous penchons continuellement : Quel vent fait-il ? — Un vent du nord. Qu'avons-nous à faire de lui ? — Quand le Zéphyre va-t-il souffler ? — Quand cela lui plaira, mon cher, à lui ou à Eole ; ce n'est pas toi que Dieu a fait répartiteur des vents, c'est Eole. (17) Quoi donc ! Il faut disposer au mieux ce qui dépend de nous, et user des autres choses comme elles sont. — Comment sont-elles ? — A la volonté de Dieu » (*Entretiens*, I, I, 15-17).

Dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus* de Wittgenstein, nous retrouvons ce même genre de tension entre la volonté éthique et la volonté du monde. D'une part, la division entre ce qui est en mon pouvoir et n'est pas en mon pouvoir fait ressortir l'impuissance de la volonté devant les faits : « Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant » (C : 11.6.16). « Le monde est indépendant de ma volonté » (C : 5.7.16 ; T : 6.373). « Même si tout ce que nous désirons se trouvait réalisé, ce ne serait pourtant, pour ainsi dire, qu'une grâce du Destin... » (C : 11.6.16). « ... nous avons le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère. [...] ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu. Dieu serait, en ce sens, simplement le Destin, ou, ce qui est la même chose, le monde – indépendant de notre vouloir » (C : 8.7.16). D'autre part, cette impuissance est compensée par le pouvoir de la volonté éthique de donner de la valeur et un sens aux faits du monde : « Ma volonté pénètre le monde » (C : 11.6.16). « J'ai à juger le monde, à juger les choses » (C : 2.9.16). « Les choses acquièrent de la « signification » par leur rapport à ma volonté » (C : 15.10.16).

Finalement, le domaine d'exercice de la volonté correspond dans les deux cas à ce qui est en mon pouvoir, à savoir dans les deux cas, bien qu'en des sens différents, les désirs et les jugements (les stoïciens ajoutent aussi la tendance). En effet, le *Manuel* d'Épictète mentionne que les choses qui dépendent de nous, qui sont en notre pouvoir, sont « toutes nos œuvres propres », c'est-à-dire en gros les désirs, les jugements et les tendances (I, 1). Pour ce qui est du pouvoir que notre volonté a sur les désirs, Épictète dit : « Quant au désir, supprime-le complètement pour l'instant ; car si tu désires l'une des choses qui ne dépendent pas de nous, il est impossible que tu sois heureux... » (II, 2). Également : « Mais quel est le but de nos efforts ? C'est de ne pas trouver d'obstacles à nos désirs et à nos aversions. Qu'est-ce à dire ? C'est de ne pas échouer dans nos désirs et de ne pas tomber sur ce que nous voulons éviter. Voilà donc à quoi doit tendre l'exercice » (*Entretiens*, III, XII, 4). On retrouve chez

Wittgenstein une idée semblable : si nous n'avons pas de pouvoir sur les événements, nous en avons un sur notre désir vain de les influencer. En effet, la conversion passe par la renonciation de ce désir « empirique » au profit d'une volonté éthique au sens transcendantal. Comme nous l'avons vu, dans les *Carnets 1914-1916*, Wittgenstein va même jusqu'à dire que le non-désir est l'unique bien (C : 29.7.16).

De plus, il y a dans le modèle stoïcien de la conversion, comme dans le modèle de la conversion du *Tractatus*, l'idée que la transformation éthique opérée par la volonté sur la volonté est indissociable d'une transformation intellectuelle de la pensée exprimée par le langage. Par exemple, Wittgenstein aurait probablement été d'accord avec l'affirmation d'Épictète selon laquelle « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses... » (*Manuel*, V). Chrysippe disait également : « On doit vivre avec une connaissance appropriée au train des choses et du monde » (Stobée, *Eclogae physicae et ethicae*, II, VII, 135), une idée qui n'est pas elle non plus étrangère à la position de Wittgenstein. En effet, il s'agit au fond de dire ici que pour changer ce que nous désirons, nous devons en même temps changer notre manière de penser et de parler et acquérir une vision correcte du monde (T : 6.54). Nous ne désirons plus changer les faits du monde lorsque nous prenons conscience que le monde est ainsi fait que nous n'avons pas de pouvoir sur ce qui le compose, mais que notre pouvoir se situe plutôt au niveau de la qualité que nous conférons à notre attitude à l'égard du monde.

La spécificité de Wittgenstein réside ici dans la manière dont ce changement radical de la pensée se répercute sur le langage : comme nous ne désirons plus changer les faits du monde, nous ne désirons plus par le fait même utiliser un langage dont la fonction essentielle est de représenter des faits pour parler d'éthique, c'est-à-dire du sens de la vie, de la liberté de la volonté et du bonheur, un domaine qui relève de la valeur absolue et non des faits, de ce qui ne peut se dire, mais seulement se montrer. Il faut également ajouter qu'à la différence de l'éthique du premier Wittgenstein, le lien entre la pensée exprimée par le langage et le bonheur correspond dans l'éthique stoïcienne à une thérapeutique des passions, cette idée que les troubles engendrés par les passions puisent leur source dans un mauvais usage du discours intérieur. En effet, comme nous l'avons vu, les passions sont considérées en elles-mêmes comme des erreurs de jugement et de raisonnement qui, d'une part, repose sur la fausse

croyance que telle chose ou tel événement est un bien ou un mal et, d'autre part, sur le mauvais lien que nous faisons parfois entre la nature d'un fait et l'attitude à adopter à son égard, c'est-à-dire la croyance erronée que nous devons en être affecté (cf. Völke : 1993, 75-76). Au fond, l'usage des représentations consiste ici à donner un assentiment à ce qui est balisé par la théorie éthique, c'est-à-dire à ce qui est considéré comme bien parce que cela dépend de nous (et dans le cas des indifférents préférables, à ce qui est conforme à la nature), ce que nous ne retrouvons évidemment pas chez Wittgenstein.

Résumons ce que nous avons appris jusqu'à présent. Nous avons tenté de montrer que le discours philosophique du *Tractatus* cherchait à produire une conversion de la volonté empirique à la volonté éthique. Si cette conversion opérée par le discours philosophique se présente de manière générale comme un changement radical de paradigme, un arrachement à l'égard de la perspective et de l'attitude empiriques et un dépassement vers une perspective et une attitude métaphysiques, elle se définit plus spécifiquement en tant que *conversion de la volonté*. En parallèle avec la *prohairésis* d'Épictète, la volonté est ici conçue à la fois comme un choix primordial et comme le sujet éthique lui-même. En ce sens, la transformation que le discours cherche à opérer est l'acte de conversion *du* sujet *par* le sujet, c'est-à-dire le choix de soi comme sujet éthique. Cette conversion consiste plus précisément à nous détourner des choses extérieures (*metanoia*) pour nous tourner vers nous-mêmes (*epistrophè*) ; c'est le choix de nous concevoir non pas comme un sujet psychophysique dans une perspective empirique, mais en fonction de notre nature propre, c'est-à-dire ici en tant que sujet métaphysique, un sujet voulant au sens transcendant et transcendantal.

En nous inspirant d'une distinction au cœur de l'éthique d'Épictète, nous avons également vu que l'éthique du premier Wittgenstein pouvait être interprétée à partir du modèle de la conversion de ce qui ne dépend pas de nous (les événements, les faits, ce qui arrive dans le monde empirique), à ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le domaine de la volonté éthique comme attitude ou prise de position préalable à l'égard de soi et du monde, bref, comme le dit Wittgenstein, non pas comme partie, mais comme frontière du monde, une volonté qui a le pouvoir de s'affranchir du désir vain d'influer sur les événements au profit d'une perspective métaphysique « sous l'angle de l'éternité » qui révèle que la liberté réside plutôt dans le sens et la valeur que nous donnons au monde dans sa globalité. La conversion que le *Tractatus*

cherche à opérer est donc une transformation éthique du sujet, mais également de la pensée exprimée par le langage : le déracinement du désir vain d'influer sur le monde est par le fait même le déracinement du désir vain d'utiliser le langage, dont la fonction essentielle est de représenter des faits, pour parler d'éthique, c'est-à-dire d'une valeur absolue au-delà du monde empirique et qui est donc indicible.

3.2 Le modèle de la conversion des *Recherches philosophiques*

Dans un deuxième temps, examinons en quel sens le type de discours privilégié par Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* consiste à opérer une conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage. Nous verrons que si le passage du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques* est lui-même marqué dans la pensée de Wittgenstein par une certaine forme de conversion, il est possible d'observer une continuité entre ces deux ouvrages à travers l'idée d'une conversion de la volonté qui, dans les *Recherches philosophiques*, prend la forme de l'affranchissement à l'égard d'un contre-vouloir métaphysique au profit d'un vouloir-voir éthique.

3.2.1 Du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques*

Nous avons vu que la transformation que cherche à opérer les propositions du *Tractatus* peut être conçue à partir du modèle de la conversion philosophique dans la mesure où il s'agit, pour le philosophe, de se libérer de la perspective empirique à la base de l'expérience quotidienne au profit d'une perspective métaphysique. Or, la progression de la pensée de Wittgenstein vers les *Recherches philosophiques* mène à un modèle qui semble inverser ce mouvement. En effet, il s'agit désormais de reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien (qui n'est pas, par ailleurs, *empirique* au sens scientifique du terme).

« Quand les philosophes emploient un mot – “savoir”, “être”, “objet”, “je”, “proposition”, “nom” – et s’efforcent de saisir l’essence de la chose en question, il faut toujours se demander : Ce mot est-il effectivement employé ainsi dans le langage où il a son lieu d’origine ? Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (RP : §116).

Ce retour à l’origine, cette *epistrophè*, passe par l’arrachement ou la rupture (une *metanoia*) à l’égard de l’usage métaphysique du langage.

Il est vrai que le modèle de la conversion du *Tractatus* anticipait celui des *Recherches philosophiques* notamment à travers l’idée d’un langage quotidien déjà logiquement en ordre (T : 5.5563). Wittgenstein ne cherchait-t-il pas d’ailleurs à défaire le lecteur de l’illusion métaphysique d’une perspective extérieure au langage au profit d’une éthique comme manière de vivre silencieuse ? Mais la solution proposée était elle-même *métaphysique* dans la mesure où (i) elle passait par une conception essentialiste du langage (le langage que nous ne pouvons dépasser se réduit à une fonction essentielle, c’est-à-dire à la représentation de faits possibles), (ii) pour se libérer du désir métaphysique de parler de ce qui se trouverait au-delà de la perspective empirique, Wittgenstein passe par des propositions dénuées de sens à comprendre comme des élucidations, mais qui violent tout de même les règles du dicible (cf. chapitre 4, section 1) et (iii) la visée éthique de la conversion se définit par le renoncement d’une conception empirique de la volonté au profit d’une conception transcendante et transcendantale. Contrairement aux *Recherches philosophiques*, la *metanoia* du *Tractatus* semble donc demeurer un arrachement et une rupture par rapport à la perspective empirique qui est, à prime abord et le plus souvent, celle de la vie quotidienne.

Ceci dit, étant donné que le thème tractarien d’une éthique « existentielle » comme manière de vivre semble complètement absent des *Recherches philosophiques*, il est assez difficile de déterminer si la conversion n’est pas ici devenue une expérience purement intellectuelle. Or, dans la foulée de Stanley Cavell (cf. 1962, 83 ; 1991, 117), Sandra Laugier défend que ces textes renferment tout de même une vérité éthique : vivre en accord avec notre forme de vie signifierait vivre en acceptant les limites infranchissables du langage ordinaire au sein duquel nous nous trouvons toujours déjà. En ce sens, la « thérapeutique » des *Recherches philosophiques* peut être conçue selon elle comme une conversion de la volonté s’apparentant à celle du *Tractatus*, mais qui cherche désormais à guérir le philosophe de la tentation d’adopter une perspective extérieure à l’usage quotidien du langage (2010, 66-67).

Suivant ce type d'interprétation, il est effectivement possible de montrer que, comme les modèles tractarien et stoïcien, la conversion que le second Wittgenstein cherche à opérer, qui consiste à reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien, peut elle aussi être conçue comme une conversion de la volonté, c'est-à-dire plus précisément comme le passage d'un « contre-vouloir », d'une certaine exigence métaphysique à l'égard des choses, à un « vouloir-voir éthique » en accord avec l'usage quotidien du langage, c'est-à-dire avec les pratiques effectives exprimées et articulées par les jeux de langage et ultimement circonscrites par la forme de vie humaine. Or, la conception de la volonté du second Wittgenstein passe ici par la démythologisation de la conception de la volonté des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*, ce qui amène le philosophe à redéfinir le rapport entre la liberté de la volonté et une certaine forme de déterminisme, un problème qui le tourmentait déjà dans le *Tractatus*, mais qu'il démythologise également ici.

3.2.2 De l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage

Attardons-nous d'abord à ce que nous pourrions appeler la dimension « intellectuelle » du modèle de la conversion des *Recherches philosophiques*. Dans cette optique, nous aimerions faire ressortir la présence d'une *conversion du regard*, c'est-à-dire de la perspective ou de la conception qui oriente préalablement la compréhension, et préciser en quel sens celle-ci est indissociable d'une *conversion du langage* qui se caractérise par le passage de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage.

Comme point de départ, demandons-nous ce que Wittgenstein entend par « usage quotidien » et « usage métaphysique ». D'une part, l'usage quotidien est lié au champ sémantique de l'origine. Wittgenstein parle du « lieu d'origine » du langage (RP : §116), de l'exigence de voir les faits comme des « phénomènes originaires » (*Urphänomene*) (RP : §654-655) et, sur le plan méthodologique, des « fondements de la recherche » (RP : §129). L'usage quotidien concerne également « les aspects des choses les plus importants », « ce qu'il y a de plus frappant et de plus fort » (RP : §129) et donc ce qu'il y a de saillant dans le langage et les choses. Dans cet ordre d'idées, l'usage quotidien relève d'une certaine forme

d'évidence ; Wittgenstein parle de « simplicité » ou même de « banalité » (RP : §129) et de quelque chose de « manifeste » (RP : §89), qui se trouve « sous nos yeux » (RP : §129, 654-655). La métaphore visuelle est ici centrale. L'usage quotidien du langage est clairement lié à une *vision des choses* : il faut « voir les faits comme des phénomènes originaires ». Cette manière de voir est une métaphore visuelle de la connaissance ou de la compréhension et donc une manière de *concevoir* (cf. RP : §144).

D'autre part, l'usage métaphysique évoque la contrepartie de cette métaphore visuelle. Celui-ci est donc inversement motivé par une manière de voir qui nous empêche de remarquer certains aspects des choses (originaires, saillants et évidents). Wittgenstein donne ici un sens particulier au caractère « métaphysique » de l'usage du langage exprimant cette conception, à savoir celui d'une perspective idéale⁷³ qui se caractérise plus spécifiquement par une réflexion essentialiste sur le langage (RP : §65-68, 97, 108). Le caractère métaphysique de cet essentialisme repose sur l'exigence d'une essence fixe, cachée « sous la surface », une réponse donnée « une fois pour toutes, indépendamment de toute expérience à venir » (RP : §92) et sur « le préjugé de la pureté du cristal » (RP : §108) qui traverse, selon Wittgenstein lui-même, la conception de la logique et du langage du *Tractatus*.

« La pensée est entourée d'un nimbe. – Son essence, la logique, représente un ordre, l'ordre *a priori* du monde, c'est-à-dire l'ordre des possibilités, qui doit être commun au monde et à la pensée. Mais cet ordre doit être, semble-t-il d'une extrême simplicité. Il est antérieur à toute expérience, il doit traverser tout le champ de l'expérience et ne pouvoir être affecté par aucune impureté ou incertitude provenant de l'expérience. — Il doit bien plutôt être fait du cristal le plus pur. Et ce cristal apparaît, non comme une abstraction, mais comme quelque chose de concret, et même comme ce qu'il y a de plus concret, et pour ainsi dire de *plus dur* (*Tractatus logico-philosophicus*, 5. 5563) » (RP : §97).

En ce sens, il apparaît finalement que l'usage métaphysique bouscule l'usage quotidien du langage en cherchant à apprendre quelque chose de nouveau sur le langage, une essence cachée qu'une analyse est censée exhumer, ne comprenant pas que ce qu'il y a à comprendre est déjà manifeste, sous nos yeux (RP : §89).

⁷³ Au sens de « ... ce qu'on représente comme type parfait ou modèle absolu dans l'ordre intellectuel... » (Rey, *et al.*: 2009, 1271).

3.2.2.1 Conversion du regard : de l'idéalisme essentialiste à la perspective quotidienne

À partir de ces précisions terminologiques, il est possible de voir que la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage passe par une « conversion du regard », de notre manière de concevoir les choses, c'est-à-dire par l'arrachement à l'égard d'une perspective métaphysique, au sens idéaliste et essentialiste du terme, au profit d'une perspective quotidienne qui reconnaît le caractère contingent et concret de la vie ordinaire. La métaphore des lunettes employée par Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* illustre de façon éloquente l'importance d'une telle conversion du regard.

« L'idéal, dans nos pensées, est fixe et inébranlable. Tu ne peux lui échapper. Il te faut toujours revenir à lui. Il n'y a pas de dehors. Dehors, il n'y a pas d'air pour respirer. – À quoi cela tient-il ? L'idée est en quelque sorte posée sur notre nez comme des lunettes à travers lesquelles nous verrions ce que nous regardons. Il ne nous vient même pas à l'esprit de les enlever » (RP : §103).

Autrement dit, cette manière de concevoir les choses, motivée par un désir métaphysique d'idéal (le préjugé de la « pureté du cristal » à la base de l'idéalisme essentialiste) s'impose à nous sans que nous nous en rendions compte (cf. LLV : 36-37). La vision des choses que procure ces lunettes symbolise la conception qui découle de ce désir. La contrainte qui s'exerce implicitement sur nous est symbolisée par le fait qu'il ne nous vient même pas à l'esprit d'enlever les lunettes.

Or, cette vision est trouble. Elle est guidée par une insatisfaction à l'égard de l'expérience quotidienne (cf. RP : §105) qui nous amène à nous soucier non pas de ce qu'« il y a de plus frappant et de plus fort », mais de la « vraie » nature des choses, c'est-à-dire d'une essence cachée qu'il faudrait exhumer. Cette conception est confuse parce qu'elle nous empêche de voir correctement la réalité telle qu'elle est (cf. Diamond : 1991, 43-44). D'où la nécessité d'une conversion du regard, d'un changement radical de perspective. Après avoir pris conscience de notre tendance à aborder les questions philosophiques d'un point de vue métaphysique, il s'agit ensuite de transformer complètement notre manière de concevoir les choses. La vision alternative dont Wittgenstein favorise l'émergence est celle qui s'exprime à

travers l'usage quotidien du langage. Enlever les lunettes, c'est revenir à la perspective de l' « expérience ordinaire », à ce qui était « déjà manifeste », « sous nos yeux ».

3.2.2.2 Conversion du langage

La conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage peut être comprise à partir de la conversion de la conception du langage du *Tractatus* à celle des *Recherches philosophiques*. En effet, le retour à l'usage quotidien du langage, nous dit Wittgenstein dans les *Recherches*, est le retour aux « phénomènes originaires ». Or, les phénomènes originaires que la philosophie a à décrire sont ce qu'il appelle les « jeux de langage », une notion qui s'inscrit dans une conception du langage qui marque une rupture avec celle du *Tractatus*.

« Notre faute est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme les “phénomènes originaires” ; en d'autres termes, là où nous devrions dire que tel jeu de langage se joue. [...] Il ne s'agit pas d'expliquer un jeu de langage par nos expériences vécues, mais de constater un jeu de langage » (RP : §654-655).

Le jeu de langage est l'explicitation de la nature du langage par analogie avec le concept de jeu. Or, cette notion revêt différentes significations dans les *Recherches philosophiques*. Premièrement, les jeux de langage sont les jeux par lesquels les enfants apprennent leur langue maternelle. Deuxièmement, ce sont les formes primitives de langage, c'est-à-dire les formes les plus simples de l'utilisation des mots. Finalement, Wittgenstein dit que, d'une manière générale, parler un langage, c'est participer à un jeu de langage (cf. RP : §7).

Pour clarifier ce qu'il en est de la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage que le second Wittgenstein cherche à opérer, nous proposons de faire ressortir quelques caractéristiques spécifiques à la conception du langage des *Recherches philosophiques*, par analogie avec le concept de jeu, et par opposition à la conception tractarienne du langage.

Premièrement, comme le jeu, le langage est une pratique gouvernée par des règles d'usage (RP : §31, 54, 108) qu'il faut savoir maîtriser, et ce, sans toutefois être nécessairement

capable de les formuler explicitement. Pour l'instant, pas de grande différence avec le *Tractatus*. Or, deuxièmement, comme dans les jeux et contrairement à la conception tractarienne du langage, ces règles ne sont pas rigides. C'est la thèse de l'indétermination de la signification : les règles du jeu n'anticipent pas toutes les applications. L'extension d'un concept peut ou non être circonscrite par des limites fixes (RP : §68). En ce sens, on ne peut pas indiquer exactement les limites du concept de jeu, anticiper toutes ses applications, mais cela ne veut pas dire que le jeu n'est pas une pratique gouvernée par des règles. Un jeu avec des règles vagues est quand même un jeu (RP : §100). La preuve : on sait comment utiliser le mot « jeu ». Même chose pour le langage : on ne sait pas à l'avance ce qui peut correctement ou incorrectement être considéré comme un langage. Par contre, tous les langages sont des pratiques gouvernées par des règles.

« Mais alors l'application du mot n'est pas réglée, et le "jeu" que nous jouons avec lui ne l'est pas non plus. » — Il n'est pas délimité, sous tous rapports, par des règles ; mais il n'existe pas non plus de règles déterminant à quelle hauteur, par exemple, on est autorisé à lancer la balle au tennis ou avec quelle force ; pourtant le tennis est lui aussi un jeu, et il a lui aussi des règles » (RP : §68).

Cette thèse se distingue de la conception du langage du *Tractatus* qui se fondait plutôt sur la détermination de la signification par des règles rigides. En effet, les règles qui régissent le langage dans le *Tractatus* ne sont pas des conventions instituées par les êtres humains, mais les règles fixes d'une logique formelle et transcendantale : « La logique est *antérieure* à toute expérience – que quelque chose est ainsi. Elle est antérieure au Comment, non au Quoi » (T : 5.552 ; cf. aussi RP : §97). Ainsi, puisque les règles de la logique sont transcendantales, étant donné qu'elles sont les conditions générales de possibilité de toute variation contingente du langage usuel, la signification d'une expression anticipe en principe son application à tous les cas particuliers. Qui plus est, en vertu de l'atomisme logique du *Tractatus*, l'analyse du langage montre que la signification se fonde ultimement sur des propositions élémentaires dont les propositions complexes sont dérivées (T : 4.221). La détermination de la signification est donc liée à l'atomisme logique : « Requérir la possibilité des signes simples, c'est requérir la détermination du sens » (T : 3.23). En effet, la signification est déterminée étant donné que les propositions élémentaires au fondement du langage signifiant anticipent en principe tous

les cas particuliers, la pluralité et la diversité des propositions complexes étant des combinaisons de propositions élémentaires *a priori*.

Troisièmement, comme dans les jeux ordinaires, les règles des jeux de langage sont différentes d'un jeu à l'autre (la signification varie d'un contexte d'usage à l'autre). Il n'y a donc pas de vérité qui vaudrait universellement au-delà de tout contexte et de toute circonstance (RP : §92). Dans le *Tractatus*, à travers la notion de symbole, Wittgenstein disait déjà que la signification était déterminée par l'usage dans un contexte linguistique (T : 3.326, 3.3). Or, suivant Frege, il s'agissait ici du contexte propositionnel de la syntaxe logique (T : 3.327). Autrement dit, le contexte tractarien est purement formel ; il fait abstraction des dimensions sociale et biologique de la vie humaine et, par le fait même, de son caractère concret et contingent⁷⁴. Inversement, l'idée de contexte a, dans les *Recherches philosophiques*, un sens « anthropologique » qui consiste à accorder à ces dernières une place centrale. Les différents contextes de signification sont encore conçus comme des contextes propositionnels, mais ceux-ci sont également indissociables de l'usage concret que nous faisons du langage dans une pluralité et une diversité de contextes de vie.

Quatrièmement, en lien avec le point précédent, les jeux de langage font partie d'une activité ou d'une forme de vie, ce qui confère à la connaissance et au langage une dimension anthropologique étrangère à la perspective métaphysique du *Tractatus* (RP : §19, 23, 654-656). D'une part, sur le plan de la connaissance, la notion de forme de vie est l'instance ultime de justification : « Ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire –, ce sont des formes de vie » (RP : II, xi, 316). Elles constituent le « roc dur de la pensée » en deçà duquel il n'y a plus de justifications possibles : « Dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur, et ma bêche se tord. Je suis alors tenté de dire : "C'est ainsi justement que j'agis." » (RP : §217).

⁷⁴ Il est vrai que Wittgenstein parle dans le *Tractatus* des « conventions tacites nécessaires à la compréhension de la langue usuelle » et dit que la « langue usuelle est une partie de l'organisme humain » (T : 4.002), mais c'est justement par opposition à la conception idéale du langage qu'il tente de faire valoir. Non seulement les conventions tacites et l'organisme humain sont selon lui « extraordinairement compliquées », mais il dit que « la langue usuelle déguise la pensée ». Le caractère contingent et concret du langage quotidien apparaît donc ici comme un fait problématique dont la solution passe par une analyse logique qui tentera de mettre en lumière la *forme* du langage dans toute sa nudité et toute sa simplicité.

D'autre part, sur le plan linguistique, les formes de vie, dont les jeux de langage sont l'expression, sont les critères ultimes de la signification. Ce n'est plus, comme dans le *Tractatus* (T : 4.5), la notion de forme logique qui, en dernière analyse, nous permet de déterminer si une proposition a un sens ou non, mais si cette proposition a un usage dans un jeu de langage (RP : §41, 43), c'est-à-dire dans un contexte de signification exprimant une forme de vie, un ensemble de pratiques humaines gouvernées par des règles conventionnelles ultimement circonscrites par le cadre de ce qui est possible pour cette espèce que nous sommes⁷⁵.

Cinquièmement, le concept de jeu implique l'idée d'une construction ou d'une création humaine. Autrement dit, à la différence des règles fixes de la conception idéale du langage et de la logique du *Tractatus*, les règles des jeux de langage sont désormais les conventions d'une institution humaine. La dimension « conventionnaliste » de la pensée du second Wittgenstein est mise en lumière, d'une part, à travers la démythologisation de la conception idéale du langage et de la logique.

« Au cours de l'une de nos discussions, F. P. Ramsey a mis l'accent sur le fait que la logique est une "science normative". Je ne sais pas exactement l'idée qui était la sienne, mais elle était sans aucun doute en rapport avec celle qui ne m'est venue que beaucoup plus tard, à savoir que, en philosophie, nous *comparons* souvent l'emploi des mots à des jeux et à des calculs qui suivent des règles fixes, mais que nous ne pouvons cependant pas dire que quelqu'un qui emploie le langage *doit* jouer un jeu de ce genre. — Mais si l'on dit ensuite que nos expressions langagières ne sont qu'une approximation de tels calculs, on frôle aussitôt le malentendu. Car il pourrait alors sembler que nous parlions, en logique, d'un langage *idéal*. Comme si notre logique était en quelque sorte une logique de l'espace vide. — Alors que la logique ne traite pas du langage — ou de la pensée — au sens où une science de la nature traite d'un phénomène naturel, et que dans le meilleur des cas, il est possible de dire que nous *construisons* des langages idéaux » (RP : §81).

D'autre part, Wittgenstein dit explicitement que tout langage repose sur la convention (RP : §355). Il parle également de différents types de propositions nécessaires comme des « règles de grammaire » et des « normes de représentation » (cf. Hacker, *et al.*: 1985, 338). Cependant, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas ultimement chez le second Wittgenstein une certaine stabilité (biologique ou culturelle) au fondement de la pensée et du langage liée à la notion de

⁷⁵ « La flèche ne montre que dans l'application qu'un être vivant fait d'elle » (RP : §454).

forme de vie. Par exemple, à travers cette idée du « roc dur de la pensée », *De la certitude* propose une réflexion sur l'existence de principes logiques quasi inébranlables, c'est-à-dire, comme le suggère Michael Hymers (2010, 193-201), des normes de description immunisées au doute dans tous les contextes (DC : §99), et qui se reflèteraient dans le caractère incontestable de certaines vérités mathématiques (DC : §655-656) exprimant « le *profond* besoin de la convention » (RFM : I, §74).

Sixièmement, la notion de jeux de langage implique qu'il y a une pluralité de ces langages (RP : §23, 108) et ainsi se distingue de la conception moniste du langage du *Tractatus* selon laquelle ne peut être un langage que ce qui a une forme logique, c'est-à-dire la fonction de représenter des faits possibles. Du point de vue des *Recherches*, la conception tractarienne du langage réduit donc la pluralité des jeux de langage à un seul de ces derniers, à savoir l'usage représentatif (RP : §23). La conception du langage des *Recherches* s'oppose donc également à la conception essentialiste du *Tractatus*, c'est-à-dire à cette idée que la vraie forme de la proposition est sa forme logique (T : 4.5 ; RP : §114), ce qui implique ici que la fonction essentielle du langage est de représenter des faits. En effet, la notion de jeux de langage implique au contraire qu'il n'y a pas d'essence unique du langage, pas de « forme générale de la proposition et du langage » (RP : §65), mais un « réseau complexe de ressemblances qui se chevauchent et s'entrecroisent » (RP : §66), des « airs de famille » (RP : §67). Comme Wittgenstein le dit lui-même, le langage n'est pas l'unité formelle qu'il avait imaginée (RP : §108). Il n'y a rien d'essentiel au langage, rien qui soit présent dans tous les langages (RP : §65), mis à part le fait que les langages sont des pratiques gouvernées par des règles (RP : §68). « L'essence est exprimée dans la grammaire » (RP : §371).

En somme, nous pouvons dire que la dimension intellectuelle du modèle de la conversion des *Recherches philosophiques* se caractérise par l'arrachement à l'égard d'un usage linguistique exprimant une perspective métaphysique (l'idéalisme essentialiste) au profit d'un usage linguistique exprimant une perspective quotidienne qui valorise ce qui est originaire, saillant et évident dans nos pratiques langagières effectives. Ce modèle est illustré par le passage, dans la pensée de Wittgenstein, de la conception métaphysique du langage du *Tractatus* à la conception quotidienne du langage des *Recherches philosophiques*. Le second Wittgenstein se détourne d'une conception moniste, idéaliste et essentialiste du langage au

sein de laquelle la signification est déterminée par des règles rigides pour s'orienter vers une conception pluraliste et conventionnaliste du langage comme activité ou forme de vie humaine gouvernée par des règles pouvant être indéterminées.

3.2.3 Du contre-vouloir métaphysique au vouloir-voir éthique

3.2.3.1 Conversion de la volonté : du besoin inauthentique au besoin authentique

Penchons-nous maintenant sur le sens éthique du modèle de la conversion des *Recherches philosophiques*. La conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien a un sens éthique parce qu'il s'agit, comme dans le *Tractatus*, d'une transformation de la volonté sur la volonté, c'est-à-dire plus précisément d'un arrachement et d'un affranchissement à l'égard d'un contre-vouloir (*metanoia*) en vue de revenir à un vouloir-voir éthique en accord avec le langage et la vie ordinaires (*epistrophè*).

Le lien entre les dimensions intellectuelle et éthique de la conversion est le lien entre la conversion du regard et du langage qui exprime cette vision des choses et l'exigence d'une conversion du contre-vouloir à un vouloir-voir éthique : pour changer notre manière de concevoir le langage et les choses, il faut changer notre volonté, c'est-à-dire dépasser les résistances du vouloir, nous affranchir de ce qui exerce une contrainte sur notre volonté ; ne plus vouloir concevoir le langage et les choses dans une perspective métaphysique, mais vouloir les concevoir dans une perspective quotidienne, celle des jeux de langage de la forme de vie humaine. L'enjeu de cette conversion est donc la conquête d'une certaine liberté de la volonté et de la compréhension exprimée par le langage (d'où sa dimension éthique).

L'idée d'une conversion de la volonté est présente dans les *Recherches philosophiques* à travers le lien qui est établi entre la conversion du regard et du langage qui en est l'expression, c'est-à-dire le changement radical de notre manière de concevoir et de dire les choses en fonction d'une perspective métaphysique (dimension intellectuelle) et l'exigence de faire tourner les considérations philosophiques autour de l'axe de notre besoin véritable

(dimension éthique). En effet, on entre ici dans le domaine du vouloir, et ce, à travers le langage de la conversion, c'est-à-dire l'image d'un retournement de l'ensemble de notre perspective : « Le préjugé de la pureté de cristal ne peut être écarté que si nous faisons tourner toutes nos considérations. (On pourrait dire : Nos considérations doivent tourner, mais autour de l'axe de notre besoin véritable.) » (RP : §108). Cora Diamond commente ce passage d'une façon qui permet de voir clairement en quoi pourrait consister une interprétation éthique de la conversion des *Recherches philosophiques*.

« ... Wittgenstein évoque la conception de la logique qui était sous-jacente à sa pensée de jeunesse, une conception qu'il a voulue entièrement purifiée de tout ce qui dépendrait des modes particuliers de pensée ou de langues particulières, purifiée de tout ce qui ne concernerait pas l'essentiel. Il ajoute qu'on ne peut se défaire de ce préjugé de la pureté qu'en opérant un retournement de l'ensemble de notre perspective. Et il précise entre parenthèses : "On pourrait dire : il faut opérer une rotation de la perspective, mais autour du point fixe de notre besoin véritable." [...] La perspective doit être retournée, de façon à nous rendre capables de voir ce qui en un sens a toujours été sous nos yeux, mais que la force apparente de la demande philosophique – l'exigence de trouver une forme de réponse qui ne dépende en rien des contingences de nos vies à nous – nous a retenus de voir. Il y a donc une connexion entre ce dont nous avons besoin en philosophie, et ce que nous faisons de notre héritage de la philosophie, notre manière d'en faire quelque chose qui soit véritablement connecté à nos besoins » (Diamond : 2004, Préface à l'édition française).

Selon Diamond, le passage de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage est donc le passage des fantasmes « abstrayants » et non questionnés de la tradition philosophique à nos besoins « réels » ou, comme le dit Cavell, l'acte de démasquer la défaite de notre besoin véritable face aux exigences que nous nous imposons et que nous n'évaluons pas (1962, 93).

Il ressort alors que la conversion du regard est par le fait même la conversion d'un besoin inauthentique à un besoin authentique. D'une part, le besoin inauthentique est ce besoin de pureté qui motivait la conception de la logique du premier Wittgenstein, le désir métaphysique de saisir l'essence du langage et de la pensée en faisant abstraction du caractère particulier et contingent de nos pratiques effectives. Ce besoin de pureté est également un préjugé, c'est-à-dire une exigence implicite à l'œuvre dans l'activité philosophique. Il est « inauthentique » parce qu'il n'est pas en accord avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine. D'autre part, le besoin authentique est celui qui est exprimé par l'usage quotidien du langage et par ce que Diamond appelle « l'esprit réaliste ». C'est se soucier de « ce qui est

manifeste », de « ce qui a toujours été sous nos yeux », les phénomènes originaires que sont les jeux de langage et donc la manière langagière de vivre qui est propre aux êtres humains.

À l'instar de cette idée d'une conversion d'un besoin inauthentique à un besoin authentique, comme nous l'avons vu, Wittgenstein parle dans le *Big Typescript* de l'exigence de « dépasser les résistances du vouloir » qu'il est possible d'interpréter avec Soulez comme une conversion de la volonté : « La difficulté de la philosophie n'est pas de nature intellectuelle, celle qui a trait au savoir, mais une difficulté d'attitude. Il faut dépasser les résistances du vouloir » (406). Nous nous situons désormais clairement dans le domaine du vouloir et, comme le dit Soulez, le thème de la conversion est évoqué à travers l'idée d'une attitude (*Umstellung*) « qui indique une façon de se tourner, une orientation », et « qui couronne un dépassement (*Ueberwindung*) » (1998, 307, 314).

3.2.3.2 Le contre-vouloir métaphysique

Nous avons vu au chapitre précédent que le dépassement des résistances du vouloir impliquait l'arrachement ou le renoncement à l'égard d'un « contre-vouloir », une expression de Soulez (1998, 315) qui désigne ce que Wittgenstein appelle parfois indifféremment « besoin », « tendance », « désir » ou « sentiment » au sens où ces derniers opposent une résistance à la volonté. En effet, le second Wittgenstein ne semble pas concevoir la volonté par opposition au domaine des tendances (biologiques ou culturelles) qui serait séparé du domaine du vouloir ; les tendances semblent faire partie du domaine du vouloir en tant que contre-vouloir (cf. Soulez : 1998, 316-317).

Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein ne favorise pas l'arrachement et le renoncement à l'égard de n'importe quel contre-vouloir, mais, comme nous l'avons vu, à l'égard d'un contre-vouloir *métaphysique* qui s'exprime à travers une perspective (manière de concevoir) et un usage linguistique (manière de parler) métaphysiques liés à une certaine attitude ou manière de vivre particulière. Ce contre-vouloir métaphysique est inauthentique au sens où il n'est pas en accord avec l'usage quotidien du langage, c'est-à-dire avec les pratiques effectives exprimées et articulées par les jeux de langage et ultimement circonscrites par la

forme de vie humaine. Et s'il n'est pas en accord avec l'usage quotidien du langage, c'est parce qu'il consiste en une tendance à adopter l'illusion d'une perspective extérieure au langage et à la vie ordinaires. En effet, le préjugé de la pureté sur lequel il repose l'amène à chercher une essence qui servirait de réponse philosophique donnée « une fois pour toutes, indépendamment de toute expérience à venir » (RP : §92), bref une explication ultime qui vaudrait universellement au-delà de tout contexte et de toutes circonstances particulières tandis que, selon le second Wittgenstein, la signification d'un concept est déterminée par les conventions qui régissent l'usage que nous en faisons dans un jeu de langage particulier.

Wittgenstein dit qu'il est aussi difficile de renoncer au contre-vouloir métaphysique que de retenir ses larmes ou une explosion de colère (BT : 406). Il ne s'agit donc pas simplement d'argumenter intellectuellement en faveur du renoncement de ce contre-vouloir, mais d'opérer une véritable conversion du contre-vouloir au vouloir-voir éthique. Seul un changement radical et global comme la conversion parviendra à nous affranchir d'un désir aussi fortement ancré.

3.2.3.3 Le vouloir-voir éthique : une éthique de la finitude et de la liberté au sens d'autonomie

L'arrachement ou le renoncement à l'égard du contre-vouloir métaphysique se fait, pour reprendre encore une fois l'expression de Soulez (1998, 313), au profit d'un *vouloir-voir éthique*. Mais en quoi le modèle de la conversion du second Wittgenstein mène-t-il à un vouloir-voir *éthique* ? Dans un premier temps, au sens d'une *éthique de la finitude* : renoncer au contre-vouloir métaphysique, c'est accepter qu'on ne peut franchir les limites de notre forme de vie.

La présence de cette éthique de la finitude peut être mise en lumière à travers une interprétation éthique de la conception quiétiste de la philosophie du langage des *Recherches philosophiques* telle qu'elle est formulée dans ce passage célèbre : « La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte que le décrire. Car elle ne peut pas non plus le fonder. Elle laisse toutes choses en

l'état » (RP : §124). Hadot avait bien vu que « laisser toutes choses en l'état » signifiait accepter les limites infranchissables du langage quotidien et donc qu'il n'y a pas de perspective extérieure à ce langage : « La philosophie ne peut donc chercher à normaliser, codifier, purifier ou expliquer le langage quotidien, pour la bonne raison que le seul langage sensé est précisément ce langage quotidien et qu'il est absolument impossible de le surmonter » (2004, 71-72). Dans le même ordre d'idées, Cavell affirme que ce passage est à comprendre au sens où la philosophie erre lorsqu'elle cherche à échapper aux formes de vie qui donnent pourtant une cohérence à notre expression : « *For Wittgenstein, philosophy comes to grief not in denying what we all know to be true, but in its effort to escape those human forms of life which alone provide the coherence of our expression* » (1962, 83). Inspiré par Wittgenstein, Cavell dit ailleurs que la manière de vivre des êtres humains est toujours déjà langagière ; que nous ne pouvons pas sortir du langage.

« Pour ces créatures pour lesquelles le langage est notre forme de vie, ceux qu'Emerson appelle victimes de l'expression – des mortels – le langage est partout où nous nous trouvons, ce qui veut dire partout dans la philosophie » (1991, 117).

Suivant Cavell, Sandra Laugier reconnaît clairement ici la présence d'une éthique de la finitude :

« Les limites du langage sont les limites de mon monde, et de ma vie : reconnaître ma forme de vie dans le langage, c'est reconnaître ma finitude. [...] La volonté, qui selon Hadot est une constante dans l'œuvre de Wittgenstein, est justement de guérir du désir de sortir du langage et même, ce qui est plus difficile, du désir de théoriser l'impossibilité d'en sortir : ce serait cela, la véritable thérapeutique de l'œuvre de Wittgenstein, qui ne vise pas à nous guérir de la philosophie, mais à nous faire comprendre la nature du non-sens » (2010, 67).

Reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien, c'est renoncer à un usage du langage motivé par la volonté de donner des explications une fois pour toutes qui vaudraient au-delà de tout contexte et de toutes circonstances particulières, et favoriser l'émergence d'un usage du langage exprimant la volonté de simplement décrire les phénomènes originaires que sont les jeux de langage de notre forme de vie humaine. L'exigence de « laisser toutes choses en l'état » qui traverse le modèle de la conversion des *Recherches* est donc une exigence *éthique* non seulement parce que la volonté est en cause, mais parce que le renoncement du contre-vouloir métaphysique coïncide avec un retour à une

manière de concevoir et de parler qui passe par l'*acceptation* des limites insurmontables du langage et de la vie ordinaires en vue du bonheur. Les jeux de langage et la forme de vie humaine ne sont donc pas seulement les instances ultimes de la justification (sur le plan de la connaissance) et les critères ultimes de la signification (au niveau linguistique), mais également ici les concepts-limites de cette éthique de la finitude. Comme nous l'avons vu, pour être heureux, dit Wittgenstein, la manière de vivre (langagière) doit être en accord avec la forme de vie (RM : 27).

Il faut souligner que cette éthique de la finitude est liée à cette idée qu'il y a en germe chez l'être humain le besoin inauthentique d'utiliser le langage pour parler de quelque chose qui relève de l'illusion d'une perspective extérieure au langage et au monde qui exprime une insatisfaction fondamentale envers la vie humaine telle qu'elle est. C'est cette insatisfaction qui nous pousse à chercher notre bonheur à l'extérieur du langage et du monde, pourtant le seul langage et le seul monde que nous avons. Accepter les limites insurmontables du langage et de la vie ordinaires, c'est donc également faire tourner le discours philosophique autour de l'axe de notre besoin véritable (RP : §108).

Il est important également de mentionner que l'interprétation éthique du quiétisme du second Wittgenstein au sens d'une éthique de la finitude ne signifie pas nécessairement une résignation passive face à la vie. D'une part, comme le dit Wittgenstein, il est vrai qu'il est aussi difficile de renoncer au contre-vouloir métaphysique que de retenir ses larmes ou une explosion de colère, mais en réalité nous ne renonçons à rien lorsque nous renonçons à l'illusion d'une perspective extérieure au langage et à la vie ordinaires (sauf peut-être à un langage dénué de sens ou à un désir vain).

« As I have often said, philosophy does not lead me to any renunciation, since I do not abstain from saying something, but rather abandon a certain combination of words as senseless. In another sense, however, philosophy does require a resignation, but one of feeling, not of intellect. And maybe that is what makes it so difficult for many. It can be difficult not to use an expression, just as it is difficult to hold back tears, or an outburst of rage » (BT : 406).

D'autre part, voir le quiétisme comme une résignation passive face à la vie relève d'un caractère et d'une attitude particulières (et non de la nature intrinsèque de ce quiétisme). Comme le dit Cavell, il y a deux possibilités d'évaluation éthique du quiétisme du second

Wittgenstein. Il peut sembler contraignant pour certains caractères et libérateurs pour d'autres. Les premiers le voient comme une résignation passive et les deuxièmes comme une conquête de notre liberté par l'affranchissement à l'égard du contre-vouloir métaphysique (1962, 79). C'est d'ailleurs ce que montre la démythologisation de la conception de la volonté et de la liberté du *Tractatus* par le second Wittgenstein : la prise de conscience d'une certaine forme de déterminisme ne mène pas *nécessairement* au fatalisme. De plus, comme le dit Cavell, la finitude de notre forme de vie dont la conversion des *Recherches philosophiques* cherche à nous faire prendre conscience n'est pas une faille de la condition humaine qui justifierait un sentiment d'impuissance, mais la condition de possibilité de la connaissance humaine (ce qui fait de la connaissance humaine une connaissance *humaine*).

« *He wishes an acknowledgment of human limitation which does not leave us chafed by our own skin, by a sense of powerlessness to penetrate beyond the human conditions of knowledge. The limitations of knowledge are no longer barriers to a more perfect apprehension, but conditions of knowledge überhaupt, of anything we should call "knowledge" » (1962, 83).*

Dans un deuxième temps, le modèle de la conversion du second Wittgenstein mène à un vouloir-voir éthique au sens d'une *éthique de la liberté*. Cette dernière est liée à l'éthique de la finitude dans la mesure où pour vouloir accepter les limites des pratiques effectives circonscrites par la forme de vie humaine (pour vouloir que notre manière langagière de vivre soit en accord avec la forme de vie humaine), nous devons nous affranchir du contre-vouloir métaphysique, cette tendance implicite envers l'usage métaphysique du langage, au profit de l'usage quotidien du langage qui laisse les choses en l'état.

Il semble y avoir au moins trois sens à cette éthique de la liberté. Premièrement, le vouloir-voir est éthique au sens d'une éthique de la liberté dans la mesure où, d'une part, la manière de concevoir vers laquelle la conversion du regard des *Recherches philosophiques* veut nous amener est justement un *vouloir-voir*. En effet, à travers cette conversion du regard, c'est spécifiquement la volonté qui est en cause (et donc la possibilité de la liberté indispensable au bonheur), et non simplement la perspective au sens intellectuel du terme, et plus précisément une *réorientation du vouloir* : ne plus *vouloir* concevoir les choses dans une perspective métaphysique, mais *vouloir* les concevoir dans une perspective quotidienne, celle des jeux de langage de la forme de vie humaine.

D'autre part, ce vouloir-voir est lié à une éthique de la liberté dans la mesure où il désigne une attitude de liberté intérieure au sens d'autonomie. C'est d'ailleurs l'interprétation de Soulez : « Appelons “éthique” cette conception inhabituelle de la volonté de voir, dont le pouvoir de convertir le sujet vient du seul sujet » (1998, 318 ; cf. aussi 331). En effet, ce n'est plus une tendance inconsciente en moi qui m'amène à concevoir le langage et les choses d'une certaine manière (métaphysique) ; c'est moi qui choisis de les concevoir comme je le veux, c'est-à-dire selon une perspective quotidienne qui répond à mon besoin véritable. Je choisis de laisser le langage et les choses en l'état. Cela implique de *m'affranchir* d'un contre-vouloir, de renoncer à ce besoin inauthentique, à ce désir métaphysique.

Deuxièmement, le vouloir-voir est éthique au sens d'une éthique de la liberté dans la mesure où l'enjeu est également l'affranchissement à l'égard d'une conception contraignante de la liberté. Ici, changer notre manière de concevoir la liberté peut nous amener à conquérir notre liberté sur le plan éthique. Voyons comment cela est possible à partir de la démythologisation de la conception de la liberté du premier Wittgenstein par le second Wittgenstein.

Il s'agit d'abord de mettre en lumière la confusion linguistique à l'origine de la conception de la volonté des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*. Le point de départ de cette conception est le raisonnement problématique suivant : je ne peux pas exercer ma volonté en tout temps. Par conséquent, je ne peux pas « vouloir à volonté » (je ne peux pas vouloir vouloir). D'une part, ce raisonnement repose sur une conception confuse de la volonté tirée de la grammaire de l'expérience (la volonté est conçue comme quelque chose qui arrive, c'est-à-dire un événement, par opposition à une action volontaire qu'on peut provoquer).

« On aimerait dire : “Le vouloir aussi n'est qu'une expérience.” (La “volonté” aussi n'est que “représentation.”) Il vient quand il vient, et je ne peux pas le provoquer. Ne pas le provoquer ? – Comme *quoi* ? Que puis-je donc provoquer ? À quoi est-ce que je compare le vouloir quand je dis cela ? » (RP : §611 ; cf. Hacker : 2000a, 214).

D'autre part, ce sentiment d'impuissance est justifié en fonction d'une généralisation induite à partir d'un contexte spécial : s'il m'arrive parfois d'être contraint ou d'avoir un sentiment de dépendance à l'égard du monde extérieur, cela ne signifie pas, comme le dit Wittgenstein dans les *Carnets 1914-1916*, que je « ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je

suis au contraire totalement impuissant » (11.6.16), c'est-à-dire que ma volonté *se définit* essentiellement par ce sentiment (cf. RPP : I, §221 ; RP : §613).

Si je suis totalement impuissant sur le plan empirique, se demande le premier Wittgenstein, je fais pourtant l'expérience vécue de la valeur. D'où vient alors la valeur ? Elle doit venir de l'extérieur du monde des faits (sans quoi elle n'aurait pas de valeur), à savoir d'une volonté éthique au sens transcendantal (la « vraie » volonté). La réflexion du premier Wittgenstein aboutit donc à une conception dualiste de la volonté : la volonté éthique se définit par opposition à une volonté empirique. Ayant posé le problème de la volonté dans un paradigme empirique (comment puis-je être libre si je ne peux influencer sur les événements du monde), mais convaincu que la volonté *n'est pas* empirique (sinon comment rendre compte de la valeur ?), la volonté *doit* donc être métaphysique. Tout se passe comme s'il fallait absolument choisir entre le domaine empirique et le domaine de la volonté transcendantale, ce qui ne va bien sûr pas du tout de soi, mais répond plutôt à une exigence métaphysique.

Du point de vue du second Wittgenstein, l'analyse grammaticale révèle que s'il est vrai que je ne peux exercer ma volonté en tout temps, que je suis parfois contraint, forcé ou déterminé, la volonté n'a cependant pas la grammaire de l'expérience, mais celle de l'*acte* (au sens ordinaire du terme) et, qui plus est, d'un acte sans antécédent physique ou psychologique.

« “Le vouloir, s'il n'est pas réductible à une sorte de souhait, doit être l'action même. Il ne saurait s'arrêter avant l'action.” Et s'il est l'action, il l'est au sens habituel du mot, c'est-à-dire dans le même sens que parler, écrire, marcher, soulever quelque chose, se représenter quelque chose. Mais aussi dans le même sens que tenter, essayer, s'efforcer – de parler, d'écrire, de soulever quelque chose, de se représenter quelque chose, etc. » (RP : §615)⁷⁶.

Cette conception de la volonté a bien sûr des répercussions sur la conception de la liberté du premier Wittgenstein qui cherchait au fond à trouver le juste rapport entre la liberté de la volonté et une certaine forme de déterminisme qui suscitait chez lui un sentiment d'impuissance. Or, comme nous l'avons vu, non seulement la conception de la liberté des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus* se fonde sur la généralisation d'un sentiment de dépendance particulier à un type de déterminisme qui contraint la volonté à chaque instant

⁷⁶ Cf. Bouveresse, 1973, p. 133 ; Hacker, 2000a, p. 227-229.

(RPP : I, §221), mais comme l'a bien montré Wittgenstein dans les *Leçons sur la liberté de la volonté*, ce sentiment d'impuissance se fonde également sur deux confusions.

D'une part, il se fonde sur cette idée que la régularité exprimée dans des lois ou des tendances (biologiques ou culturelles) *doit* impliquer la contrainte. L'analyse grammaticale révèle que ce faux raisonnement est motivé par une image de la régularité comme « produite par des rails » : si les choses vont régulièrement comme elles vont, elles doivent être forcées à aller comme elles vont ; comme si elles étaient fixées à des rails sur lesquelles elles avaient à cheminer. Or, par exemple, les décisions conformes à des lois naturelles ne sont pas nécessairement *contraintes* par des lois naturelles. Quand on dit que nos décisions suivent des lois naturelles, on veut dire que nous pourrions hypothétiquement prévoir nos décisions (dans la mesure où la notion de loi implique celle de régularité). Mais même si on pouvait prévoir nos décisions (ce qui est improbable), elles ne seraient pas contraintes *par* des lois naturelles parce qu'il est dénué de sens de dire que « les lois naturelles *contraignent* », qu'elles ont le pouvoir de contraindre. Les lois naturelles sont exactes, c'est tout (LLV : 15). Elles disent simplement que les choses vont comme elles vont de manière régulière.

D'autre part, ce sentiment d'impuissance repose sur l'idée que la liberté de la volonté *doit* exclure la contrainte. Or, l'analyse grammaticale montre que nous pouvons parfaitement être libres tout en étant contraints (si je ne peux pas être libre à tous les niveaux, cela ne veut pas dire que je suis totalement impuissant). Par exemple, une tendance biologique ou culturelle peut exercer continuellement une force sur ma volonté, mais ultimement je suis libre de résister ou non.

En somme, le sentiment tractarien de dépendance et d'impuissance à l'égard du monde extérieur repose sur la conception de la régularité comme contrainte cristallisée dans l'image des rails. Or, la régularité n'est pas contraignante en elle-même, c'est nous qui la concevons ou non comme essentiellement contraignante (nous sommes « forcés à vouloir la voir » comme contraignante). Démythologiser cette conception de la liberté, c'est donc s'affranchir d'une conception contraignante de la liberté et réaliser que le « fatalisme stoïcien » du premier Wittgenstein ne relève pas de la nature intrinsèque des choses, mais d'une confusion linguistique liée à une tendance de l'être humain présente chez certains caractères

philosophiques. Changer notre manière « intellectuelle » de concevoir la liberté peut nous amener à conquérir notre liberté sur le plan éthique parce que, comme c'est le cas ici, cette transformation a le pouvoir de nous affranchir d'un sentiment d'impuissance envers le monde extérieur qui peut nous rendre malheureux.

Troisièmement, le vouloir-voir est éthique au sens d'une éthique de la liberté dans la mesure où le passage de l'analyse grammaticale aux considérations métaphilosophiques touchant à la volonté et à la liberté nous amène à nous affranchir d'une manière contraignante de concevoir l'activité philosophique. En effet, l'analyse grammaticale des concepts de volonté et de liberté est elle-même une activité réflexive de la volonté sur la volonté. Dans les *Leçons sur la liberté de la volonté*, en pleine analyse, Wittgenstein fait un pas de recul et fait cette remarque : « ... en vertu d'une certaine attitude, vous pouvez pour des raisons inconnues, vous trouver forcés de regarder la chose de cette façon. [...] c'est l'un des faits les plus importants de la vie humaine que de telles impressions exercent sur vous une telle force » (LLV : 36-37).

Nous pouvons appliquer ici la conception de la liberté (et de la volonté) que l'analyse grammaticale a mise en lumière à la tâche de la philosophie : nous pouvons agir et prendre des décisions philosophiques conformément à cette tendance à vouloir voir les choses d'une certaine manière tout en demeurant libres. La force qu'exerce cette tendance sur notre volonté pourrait être perçue comme une forme problématique de déterminisme (une dépendance à l'égard d'une volonté étrangère) incompatible avec la liberté, mais en réalité « nous ne sommes pas contraints d'être contraints » par cette tendance à voir les choses d'une certaine manière. Nous pouvons nous affranchir de ce contre-vouloir métaphysique qui oriente le discours philosophique. Il suffit de voir cette tendance d'une autre façon, d'envisager la possibilité d'une image alternative, un arrangement conceptuel qui va jeter sur elle un éclairage différent, non problématique.

3.2.4 Analyse comparative ciblée : le second Wittgenstein face au modèle stoïcien d'Épictète

Penchons-nous maintenant sur quelques points de comparaison et de contraste entre le modèle stoïcien de la conversion, en particulier chez Épictète, et le modèle de la conversion qu'il semble possible de tirer de la réflexion du second Wittgenstein. En général, mais pas toujours, les points de continuité entre le modèle de la conversion du second Wittgenstein et celui d'Épictète sont des points de continuité entre les conceptions de la volonté et de la liberté du premier et du second Wittgenstein. Les différences (ou la spécificité du modèle de la conversion du second Wittgenstein) sont des différences entre le premier et le second Wittgenstein, c'est-à-dire *grosso modo* (mais pas toujours) tout ce qui a trait à la démythologisation de la conception tractarienne de la volonté et de la liberté. Cette analyse comparative nous permettra de résumer les points déjà soulevés, mais à partir d'un autre angle. En ce sens, nous utiliserons l'opposition entre le modèle stoïcien (lié la plupart du temps au modèle tractarien) et le modèle du second Wittgenstein comme une dialectique féconde permettant de tirer des conclusions sur une possible fonction éthique du discours philosophique sur le plan de la conversion que le discours philosophique peut opérer.

3.2.4.1 La conversion de la volonté comme conversion à soi

Dans un premier temps, il est intéressant de remarquer que le modèle de la conversion du second Wittgenstein peut, comme celui du *Tractatus*, être conçu à la lumière du modèle stoïcien d'une (i) conversion de la volonté sur la volonté au sens d'un choix primordial, consistant en une transformation éthique indissociable d'une transformation intellectuelle, (ii) passant par le renoncement à l'égard d'un certain vouloir, et ce, (iii) au profit d'un vouloir qui nous est propre.

Premièrement, comme nous l'avons vu, la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien est, comme dans le *Tractatus* et le modèle stoïcien, une transformation de la volonté sur la volonté, mais dont la spécificité est ici l'idée d'un arrachement et d'un

affranchissement à l'égard d'un contre-vouloir métaphysique (*metanoia*) en vue de revenir à un vouloir-voir éthique en accord avec le langage et la vie ordinaires (*epistrophè*).

À l'instar des modèles tractarien et stoïcien, la volonté à convertir est un choix primordial au sens d'une prise de position préalable à l'égard de la réalité : la manière de concevoir le langage et les choses se fonde sur un vouloir-voir qui détermine préalablement comment ce langage et ces choses doivent être. La conversion est une conversion de la volonté en ce sens. Dans le même ordre d'idées, comme le relève Dragona-Monachou, il y a également chez le second Wittgenstein les traces d'une conception « stoïcienne » de la volonté comme position éthique prescriptive et attitudinale (2007, 137-138) tel qu'en témoigne le passage ci-dessous.

« The use of the word "fate" : our attitude to the future and the past. To what extent do we hold ourselves responsible for the future ? How much do we speculate about the future ? How do we think about the past and the future ? If something unwelcome happens : – do we ask "Whose fault is it ?" "It must be somebody's fault" – do we say "It was God's will", "It was fate" ? In the sense in which asking a question and insisting on an answer is expressive of a different attitude, a different mode of life from not asking it, the same can be said of utterances like "It is God's will" or "We are not masters of our fate". The work done by this sentence, or at any rate something like it, could also be done by a command ; including one which you give yourself. And conversely the utterance of a command, such as "Don't be resentful" may be like the affirmation of a truth » (CV : 61).

Par contre, à la différence du *Tractatus*, la volonté n'a pas chez le second Wittgenstein le sens transcendantal et transcendant d'un sujet éthique qui donne une valeur et une signification aux faits du monde « de l'extérieur » ou « depuis sa frontière ». Comme chez Épictète et à la différence du modèle tractarien, le sujet voulant fait désormais partie du monde physique : il n'est ni séparé de son corps, ni séparé de la nature.

Nous reviendrons sur la question de la relation entre le sujet et la nature dans la section suivante portant sur la visée éthique de la conversion. Attardons-nous cependant à la spécificité de la conception du sujet du second Wittgenstein en relation avec la question du corps. Dans le modèle stoïcien, nous avons vu que le sujet ne s'identifiait pas à un corps, mais n'était ni séparé du corps, ni séparé de la nature en tant que monde physique. À l'inverse, nous avons également relevé que le sujet métaphysique du *Tractatus* n'était pas une partie du monde : il est *transcendant* au monde empirique et son corps lui est coordonné « de

l'extérieur » comme un fait parmi d'autres auquel il ne s'identifie pas (T : 5.641). Or, chez le second Wittgenstein, un peu comme dans le modèle stoïcien, le sujet ne s'identifie pas à un corps, mais n'est pas pour autant séparé d'une certaine dimension corporelle. Pour expliciter ce point, partons de ce passage des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*.

« Le préjugé du parallélisme psycho-physique est également le fruit d'une conception primitive de la grammaire. Car, si l'on admet une causalité entre les phénomènes psychologiques sans médiation physiologique, alors on croit avoir du même coup concédé l'existence d'une âme à côté du corps, l'existence d'un être animé spirituel » (RPP : I, §903-906).

En d'autres termes, il peut y avoir des phénomènes psychologiques qui ne correspondent pas à des régularités physiologiques (à des processus cérébraux), mais cela ne signifie pas que le sujet de ces expériences psychologiques soit une âme fantomatique à laquelle, par exemple, le corps serait coordonné.

Nous pourrions alors être tenté de demander : « si le sujet n'est pas une âme, est-il un corps ? ». Or, Wittgenstein ne cherche pas ici à nous amener vers ce genre de débat scolastique. Il critique plutôt la psychologie naturaliste au sens physicaliste et scientiste du terme au profit d'un naturalisme anthropologique (cf. section 3 de ce chapitre) qui, solidaire d'une approche grammaticale en philosophie de la psychologie, permet de redéfinir la relation du sujet avec sa nature corporelle. En effet, la question de savoir si le sujet est un corps (ou une âme, ou un composé des deux) présuppose que « Je » a une fonction référentielle ce qui, selon Wittgenstein, n'est pas le cas la plupart du temps⁷⁷. Par exemple, à la première personne de l'indicatif présent, le langage des sensations a plutôt une fonction expressive naturelle. Wittgenstein parle notamment du langage de la douleur comme le substitut linguistique sophistiqué de l'expression primitive de la souffrance à travers les cris ou les gémissements (CV : 31 ; RP : §244-245).

Comme le dit Christiane Chauviré, le sujet (« Je ») est à comprendre plutôt comme une fonction grammaticale de configuration du discours (ou encore une notation ou un style) qui

⁷⁷ Comme l'a bien souligné Jacques Bouveresse, Wittgenstein ne dit pas notamment que le langage des sensations n'est *jamais* descriptif (1987, 512-513). « J'ai peur » peut, par exemple, être un cri d'angoisse ou une considération sur mon état actuel (RP : II, ix).

institue, en vertu d'un acte de langage, un système de repérage dont « je » suis le point d'origine (2009, 117-121, 127). Il n'y a pas de fait-sujet (le sujet n'est pas, par définition, un « objet ») parce que le sujet n'a pas un sens empirique, mais grammatical. Ainsi, il n'est ni un corps, ni une âme, ni même un composé des deux. Qui plus est, il ne se confond pas avec le jeu de langage du corps : au sein de cette conception grammaticale, le sujet n'est pas, pour ainsi dire, « quelque chose qui se tient là, dans l'espace », mais une *fonction*.

Or, si le sujet n'est pas un corps au sens référentiel du terme, la conception grammaticale du sujet comporte tout de même une dimension corporelle. En effet, chez le second Wittgenstein, les énoncés psychologiques à la première personne de l'indicatif présent ont tendance, mais pas toujours, à être les expressions⁷⁸ (*Aeusserungen*) de comportements naturels « primitifs » et donc, en quelque sorte, les prolongements de notre nature corporelle (cf. Chauviré : 2009, 133-135). Cela se voit à travers la description du langage psychologique qui, dépendamment des contextes, se révèle plus ou moins comme un substitut linguistique de réactions primitives. C'est notamment le cas de l'intention (RP : §647), de la pensée (RP : II, xi, 306), d'une émotion comme la peur (II, ix, p. 267) et de la croyance (DC : §180-181).

Ceci dit, Wittgenstein nous met en garde contre la confusion du jeu de langage des sensations et celui des énoncés psychologiques qui peut mener au représentationnalisme : « Parallèle trompeur : le cri, expression de la douleur – la proposition, expression de la pensée ! Comme si le but de la proposition était de faire savoir à quelqu'un ce que quelqu'un d'autre ressent, mais en quelque sorte dans l'appareil de la pensée, et non dans l'appareil digestif » (RP : §317). En somme, la conception wittgensteinienne du sujet ne se situe pas dans le paradigme corps/âme parce que « Je » n'a pas, la plupart du temps, une fonction référentielle. C'est un sujet grammatical immanent au langage et donc qu'on ne peut hypostasier en objet, mais qui comporte une dimension corporelle.

De plus, de façon semblable au modèle de la conversion qu'on retrouve chez Épictète, la transformation éthique opérée par la volonté sur la volonté est indissociable d'une

⁷⁸ Kenny définit l'expression comme une extériorisation préreflexive de quelque chose qui se passe en moi (cf. 2011, p. 214 ; cf. aussi Bouveresse, p. 635).

transformation intellectuelle de la pensée (de la manière de concevoir) exprimée par le langage. En effet, comme nous avons tenté de le faire ressortir, le langage philosophique repose, chez le second Wittgenstein, sur un vouloir-voir métaphysique, un contre-vouloir lié au domaine du désir et qui tourmente le philosophe. Comme chez Épictète, le bonheur visé par la conversion repose donc sur le rapport de nos désirs envers nos jouissances.

Sur le plan intellectuel, Épictète dit que ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais les jugements relatifs aux choses (*Manuel*, V). Il y a ici un parallèle à faire avec le second Wittgenstein qui croit que nous nous engageons parfois dans de longues discussions sur un problème philosophique qui nous tourmente, mais qui repose en fait sur une confusion linguistique découlant d'une image particulière qui s'est imposée à nous. La conversion consiste alors à transformer la conception et le langage comme expressions de la volonté, c'est-à-dire d'un vouloir-voir.

Par contre, dans le modèle stoïcien, la conversion passe par une thérapeutique des passions qui implique que les passions sont des erreurs de jugement et par l'assentiment de ce qui est bien selon la théorie éthique, ce que nous ne retrouvons pas chez le second Wittgenstein. Pour ce dernier, la transformation du désir passe plutôt par la conversion du vouloir-voir métaphysique à un vouloir-voir éthique et, par le fait même, de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage qui en sont les expressions, qui doit nous amener à ne plus chercher à adopter, dans la pensée et le langage, une perspective extérieure aux pratiques effectives circonscrites par la forme de vie humaine (par exemple l'idéalisme essentialiste).

Sur le plan éthique, la croyance stoïcienne que le bonheur visé par la conversion repose sur le rapport de nos désirs envers nos jouissances se retrouve chez le second Wittgenstein à travers cette idée que (vouloir) penser à tort que nous sommes impuissants face aux événements du monde nous rend malheureux parce que notre manière langagière de vivre n'est alors pas en accord avec la forme de vie (ce qui, comme nous l'avons vu, est en quelque sorte le critère du bonheur). Il y a un prix à payer à ne pas accepter que la vie soit telle qu'elle est. Or, dans le modèle stoïcien, la théorie physique démontre comment la nature est ordonnée et déterminée, comment elle est intrinsèquement contraignante. La seule solution est

d'accepter notre impuissance face au déterminisme naturel (comme le premier Wittgenstein accepte le déterminisme empirique). Chez le second Wittgenstein, l'analyse grammaticale montre plutôt que la régularité présente dans le monde ou la nature n'est pas contraignante en elle-même ; c'est nous qui la voyons comme contraignante, qui avons tendance à adopter une conception contraignante de la régularité (ce qui peut conduire à la croyance en un déterminisme qui nie la liberté de la volonté et suscite en nous un sentiment d'impuissance).

Deuxièmement, dans les modèles tractarien et stoïcien, il y a également cette idée d'un renoncement à vouloir (désirer) ce qui ne dépend pas de nous, c'est-à-dire les choses extérieures (et plus spécifiquement, chez le premier Wittgenstein, ce qui relève du domaine empirique) à l'égard desquelles notre volonté est impuissante. Cela implique chez le premier Wittgenstein de renoncer au désir métaphysique de penser ou de dire ce qui relèverait de l'illusion d'une perspective extérieure au domaine empirique et donc extérieure à la pensée et au langage dont la fonction essentielle est de représenter des faits possibles.

Chez le second Wittgenstein, il ne s'agit plus, pour la volonté, de renoncer d'emblée à influencer sur les faits du monde, mais de renoncer au vouloir-voir qui motive l'usage métaphysique du langage. Il s'agit, comme dans le *Tractatus*, de renoncer à une certaine volonté ou désir métaphysique, non pas cependant parce qu'elle cherche à adopter une perspective extérieure au domaine des faits, mais parce qu'elle cherche à adopter une perspective extérieure au langage et à la vie ordinaires, c'est-à-dire aux pratiques effectives véhiculées par les jeux de langage et circonscrites par la forme de vie humaine.

Troisièmement, dans le modèle stoïcien et chez le premier Wittgenstein, le discours philosophique opère une conversion à soi au sens où la volonté est conçue dans les deux cas comme l'acte de conversion du sujet, c'est-à-dire le choix de soi comme sujet éthique. Chez le second Wittgenstein, il s'agit plutôt de reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien, c'est-à-dire aux phénomènes originaires que sont les jeux de langage de la forme de vie humaine. Nous pouvons encore une fois parler d'une *epistrophè*, mais qui vise cette fois-ci à ramener non pas comme tel le sujet, mais plutôt *notre langage* au domaine qui lui est propre. Mais puisque cette conversion du langage est par le fait même une conversion d'un besoin inauthentique à un besoin authentique et que le langage est une forme de vie,

revenir à l'usage quotidien du langage, c'est revenir à la manière langagière de vivre qui est propre à l'être humain et, plus particulièrement, au domaine de la *volonté* humaine (à ce dont nous avons véritablement besoin). En ce sens très spécifique, le modèle de la conversion du second Wittgenstein peut donc, lui aussi, être conçu comme une conversion à soi, c'est-à-dire à un vouloir qui nous est propre.

3.2.4.2 Les étapes de la conversion

Dans un deuxième temps, nous aimerions procéder ici à une analyse comparative entre les étapes des modèles tractarien et stoïcien de la conversion et le modèle de la conversion du second Wittgenstein partant du (i) problème de l'impuissance à l'égard du monde, en passant par (ii) la dichotomie entre le domaine de la volonté et le domaine des choses extérieures, et (iii) aboutissant à une solution fondée sur une éthique de la finitude.

Premièrement, il y a des parallèles entre le modèle stoïcien et les modèles du premier *et* du second Wittgenstein autour de cette idée qu'un enjeu important de la conversion est de trouver le juste rapport entre la volonté et une certaine forme de déterminisme qui suscite un sentiment d'impuissance. Comme l'a bien dit Hadot, l'expérience de base du choix de vie stoïcien est « la prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin » (1995, 198). Il est désormais clair que le premier Wittgenstein est très sensible à ce « fatalisme stoïcien » : le monde est indépendant de ma volonté, il n'y a pas de connexion logique entre ma volonté et le monde, je ne peux pas changer les faits (seulement les frontières), je ne peux plier le monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant ; je ne peux me rendre indépendant du monde qu'en renonçant à influencer sur les événements, etc.

Or, le second Wittgenstein continue à dialoguer avec cette tendance « stoïcienne », bien que désormais sur le mode de la démythologisation. Sans chercher d'emblée à la critiquer, il accorde toujours une place à cette croyance particulière en cherchant plutôt à expliciter la conception sur laquelle elle repose.

« Life is like a path along a mountain ridge ; to left and right are slippery slopes down which you slide without being able to stop yourself, in one direction or the other. I keep seeing people slip like this and I say “How could a man help himself in such a situation !”. And that is what “denying free will” comes to. That is the attitude expressed in this “belief”. But it is not a scientific belief and has nothing to do with scientific convictions.

Denying responsibility is not holding people responsible » (CV : 63).

Autrement dit, nier le libre arbitre mène à une attitude fondée sur la croyance non scientifique en la déresponsabilisation à l'égard de notre bonheur ou notre malheur. Cette description contribue à démythologiser la tendance envers ce « fatalisme stoïcien » dans la mesure où elle la met à nu, elle la présente telle qu'elle est, sans le déguisement du mythe. Nous retrouvons le même genre de remarque dans un autre passage datant de la même année et que nous avons cité ci-dessus (CV : 61). Wittgenstein fait ici une remarque grammaticale à propos des propositions cherchant à exprimer la croyance envers le Destin à laquelle il était sensible dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus*. Il ne rejette pas comme telle cette croyance (elle semble d'ailleurs toujours faire partie de lui), mais met plutôt en lumière, à partir d'une perspective descriptive, le fait que ces propositions expriment une attitude et une manière de vivre particulières et que leur fonction est comparable au fait de se donner un ordre à soi-même.

En somme, le second Wittgenstein dialogue toujours avec cette croyance envers une certaine forme de déterminisme moral qui le tourmentait à l'époque du *Tractatus*, mais en cherchant désormais à mettre à nu la conception (l'image, la mythologie) à l'origine de cette croyance. Or, si l'analyse grammaticale, qui consiste à expliciter les conventions régissant notre usage des propositions exprimant ce type de croyance, s'inscrit dans une perspective *descriptive* – en effet, la mythologie n'a pas nécessairement ici un sens péjoratif (il s'agit simplement d'une image) – elle fait cependant ressortir une confusion problématique tant sur le plan intellectuel que sur le plan éthique.

Sur le plan intellectuel, nous avons vu que cette attitude ou manière de voir le monde reposait selon le second Wittgenstein, d'une part, sur la généralisation d'un sentiment de dépendance particulier à un déterminisme qui nous contraint à chaque instant et, d'autre part, sur le faux raisonnement selon lequel si je ne peux exercer ma volonté en tout temps, je ne peux vouloir à volonté et donc je suis totalement impuissant (une confusion entre les concepts

de volonté et d'expérience). Sur le plan éthique, il s'agit de voir que le second Wittgenstein ne remet pas au fond en question le fait qu'*il y ait* une certaine forme de déterminisme ou, du moins, une profonde limite à notre liberté, mais plutôt ultimement la *réaction* à l'endroit de ce déterminisme, c'est-à-dire le sentiment d'impuissance que ce dernier suscite. Face à ce qui est perçu comme un déterminisme problématique, il y a, comme c'était le cas chez le premier Wittgenstein, la possibilité d'adopter une attitude malheureuse, marquée par un sentiment d'impuissance qui rend justement la vie problématique, ou une attitude heureuse marquée par la disparition du problème.

« Ou ne dois-je pas dire que celui qui vit bien ne ressent pas le problème comme quelque chose d'affligeant, et donc non plus comme problématique, mais plutôt comme une joie – quelque chose de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non à un arrière-plan douteux ? »
(RM : 84-85).

Or, le juste rapport entre la liberté et un certain type de déterminisme ne passe pas ici, comme chez le premier Wittgenstein, par l'acceptation de l'impuissance de la volonté à l'égard des choses extérieures puisque ce sentiment d'impuissance se fonde désormais selon lui sur une conception confuse de la volonté et de la liberté. La solution passe par la disparition du problème, c'est-à-dire un changement radical de paradigme (une *metanoia*), que la démythologisation du vouloir-voir opérée par l'analyse grammaticale rend possible. Non plus accepter l'impuissance, mais sortir du paradigme dans lequel le problème de l'impuissance se pose.

Deuxièmement, comme le relève à juste titre Dragona-Monachou, Wittgenstein et Épictète sont tous deux convaincus que nous pouvons être libres à travers l'exercice de la volonté même s'il y a des choses qui ne dépendent pas de nous, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas changer. Chez Épictète comme chez Wittgenstein, nous nous situons donc au-delà de l'opposition entre le libertarisme et le déterminisme causal (2007, 137-138).

Il y a une continuité de ce thème entre le premier et le second Wittgenstein. En effet, d'une part, dans les *Carnets 1914-1916*, on retrouve à la fois l'idée que je suis dépendant d'une volonté étrangère (le monde, Dieu, le Destin) et celle que je peux me rendre indépendant (devenir en accord avec le monde, accomplir la volonté de Dieu). D'autre part, dans les *Leçons sur la liberté de la volonté*, il n'y a pas de dichotomie entre la liberté de la

volonté et le déterminisme. Nous pouvons être libres tout en étant contraints. Par exemple, comme nous l'avons vu, une tendance peut exercer continuellement une force sur ma volonté, mais ultimement je suis libre de résister ou non.

Or, s'il est vrai que les modèles tractarien et stoïcien de la conversion réconcilient la liberté de la volonté et le déterminisme, c'est toutefois après les avoir conçus comme deux domaines indépendants et situés aux extrêmes. En effet, comme nous l'avons vu, dans les deux cas, la division entre ce qui dépend de moi et ne dépend pas de moi donne lieu à une séparation entre le domaine de ma volonté invincible et celui des choses extérieures dont je suis totalement impuissant. Dans le modèle de la conversion du second Wittgenstein, il n'y a rien à réconcilier parce que l'analyse grammaticale montre que la liberté de la volonté et le déterminisme peuvent cohabiter ensemble *à la base*. On procède plutôt à une démythologisation du dualisme entre la volonté empirique et la volonté éthique et par le fait même de la dichotomie entre les domaines de la volonté éthique et des choses extérieures. C'est la distorsion cognitive du « tout ou rien » : croyant devoir choisir entre le domaine de la volonté et le domaine de l'expérience, si je fais l'expérience vécue de la valeur, cette dernière ne peut paradoxalement pas faire partie du domaine de l'expérience, sans quoi elle n'aurait pas de valeur ; elle doit donc être extérieure au domaine de l'expérience et faire partie du domaine de la volonté éthique au sens transcendant et transcendantal. En somme, la dichotomie entre la liberté de la volonté et le déterminisme, celle qu'on retrouve dans les modèles tractarien et stoïcien de la conversion et qui pose le problème de la réconciliation du domaine de la volonté et du domaine des choses extérieures, découle d'une conception confuse de la volonté et de la liberté. La liberté de la volonté peut, à la base, cohabiter avec un certain type de déterminisme.

Troisièmement, pour le premier comme pour le second Wittgenstein, c'est, comme le dit James Peterman (1992, 103-104), le caractère « inchangeable » de la vie qui pose problème et la solution passe par la disparition du problème à travers une éthique de la finitude. Dans le modèle tractarien et stoïcien de la conversion, l'éthique de la finitude consiste à accepter l'impuissance de la volonté à influencer sur les événements du monde : pour vivre heureux, dit Wittgenstein dans les *Carnets 1914-1916*, « il faut que je sois en accord avec le monde » (C : 8.7.16). Le sentiment d'impuissance est ici dépassé à travers une conception métaphysique de la volonté. Face au problème de l'impuissance de la volonté empirique à

influer sur les événements du monde, la liberté passe par le pouvoir de la volonté éthique de changer les frontières du monde afin que cette dernière soit en accord avec ce qui arrive.

Pour le second Wittgenstein, ce n'est plus par l'acceptation de l'impuissance à l'égard du monde qu'il pense avoir trouvé le juste rapport entre la liberté de la volonté et une certaine forme de déterminisme, mais par la démythologisation de la conception sur laquelle repose ce sentiment d'impuissance qui l'amène plutôt à accepter les limites infranchissables du langage et de la vie ordinaires. Le passage suivant montre bien que la recherche de ce juste rapport passe toujours par une éthique de la finitude selon laquelle il faut être en accord avec la vie telle qu'elle est.

« La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème. Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra » (RM : 27).

Or, comme nous l'avons vu, cette éthique de la finitude présuppose la démythologisation du sentiment d'impuissance qui sert au contraire d'impulsion à l'éthique de la volonté du premier Wittgenstein. « La solution passe par une manière de vivre qui fasse disparaître le problème », dit le second Wittgenstein. Mais la manière de vivre est, dans la forme de vie humaine, *langagière* au sens de la conception du langage des *Recherches philosophiques*. Trouver le juste rapport entre la liberté et une certaine forme de déterminisme est donc trouver le juste rapport entre le langage et les limites des pratiques effectives de notre forme de vie humaine. Autrement dit, la solution passe par la conversion d'un langage qui, comme celui du *Tractatus* lorsqu'il est question de l'éthique de la volonté, repose sur un désir métaphysique d'adopter une perspective extérieure au langage et à la vie ordinaires, pour revenir à un vouloir-voir éthique qui consiste à accepter qu'il n'y a rien de signifiant à l'extérieur des jeux de langage de la forme de vie humaine.

3.2.5 *Excursus* : la dimension transpersonnelle de la transformation individuelle

Sur le plan de la transformation que Wittgenstein cherche à opérer, on peut parler en un sens d'une transformation « individuelle » par analogie avec le modèle hellénistique de la conversion. En effet, à travers une démarche personnelle de travail sur lui-même (CV : 16), sur sa propre tentation envers la métaphysique (celle à laquelle il a succombé dans le *Tractatus*), il ne s'agit pas de transformer la société, mais de se transformer lui-même et de transformer ses lecteurs « uns à uns » (cf. Nussbaum : 1994, 502, 505), leur faire prendre conscience qu'ils portent eux aussi en eux cette tentation métaphysique et qu'ils peuvent la déraciner au moyen de la méthode grammaticale.

C'est en ce sens que Stanley Cavell affirme que la nature de la connaissance de soi et du sujet est un des thèmes centraux des *Recherches philosophiques* (1962, 89). Il parle de « connaissance de soi » au sens où le fait de ramener le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien me permet de prendre conscience de ce que je fais, c'est-à-dire de mes comportements linguistiques (1962, 87). La conversion peut donc nous aider dans la mesure où elle nous fait prendre conscience que nous ne savions pas ce que nous disions et, par le fait même, ce que nous faisons à nous-mêmes (1962, 83). Il s'agit au fond de dire que pour passer au vouloir-voir éthique, il faut expliciter le contre-vouloir à dépasser.

Wittgenstein met en lumière sa propre tendance envers l'usage métaphysique du langage, en l'occurrence celle qui s'est manifestée dans la conception du langage qu'il a défendue dans le *Tractatus*, à travers un dialogue avec lui-même. Comme il le dit lui-même : « Presque tous mes écrits sont des conversations avec moi-même. Des choses que je dis à moi-même en tête-à-tête » (CV : 77 ; notre traduction). À travers ce processus transparent de connaissance de soi (Wittgenstein se met en quelque sorte à nu), le lecteur est amené à s'engager dans un processus de connaissance de soi similaire ; le contre-vouloir à l'œuvre dans l'esprit de Wittgenstein est comme le miroir du contre-vouloir à l'œuvre dans l'esprit du lecteur (cf. Halais : 2007, 147). Mais cette étape de connaissance de soi est transitoire ; elle s'inscrit dans un processus de travail sur soi menant à une transformation individuelle. Le modèle de la conversion du second Wittgenstein est donc une transformation individuelle au

sens où elle est une transformation du contre-vouloir d'un individu, Wittgenstein, et par le fait même de celui d'un autre individu, le lecteur.

Or, si la conversion des *Recherches philosophiques* est une transformation individuelle, il ne s'ensuit pas, comme pour le modèle hellénistique d'ailleurs, que cette transformation s'inscrit dans une perspective « individualiste » au sens péjoratif du terme. D'une part, avec Foucault, nous pourrions dire qu'il ne s'agit pas ici d'accorder une valeur absolue à l'individu dans sa singularité indépendamment du groupe ou des institutions, ni de valoriser la vie privée ; cette transformation est « individuelle » au sens où elle relève de la valorisation et de l'intensification du rapport à soi (1984, 59). D'autre part, comme c'est d'ailleurs le cas pour le modèle hellénistique de la conversion, il n'est pas possible, chez le second Wittgenstein, de concevoir cette transformation individuelle sans sa dimension transpersonnelle co-constitutive. En effet, le processus de travail sur soi dans lequel s'engage Wittgenstein et dans lequel est engagé le lecteur consiste ultimement à agir sur une tendance et un langage partagés par la communauté (dimension culturelle, sociale) voire même par l'espèce humaine (dimension biologique).

D'une part, connaître et transformer son propre contre-vouloir, c'est le faire à travers le langage qui exprime ce contre-vouloir, un langage partagé par la communauté des locuteurs. C'est pourquoi il s'agit bien de reconduire l'usage métaphysique à l'usage quotidien *du langage*. La conversion de la volonté n'est pas la conversion d'une volonté préverbale, mais d'une volonté indissociable des pratiques langagières communes. C'est d'ailleurs selon Soulez une des spécificités du modèle de la conversion du second Wittgenstein par rapport au processus psychanalytique de travail sur soi. Si dans les deux cas, on travaille sur des confusions conceptuelles pour en arriver à un bien-être non intellectuel, la psychanalyse traite le sujet souffrant tandis que Wittgenstein traite plutôt le langage souffrant d'un sujet (cf. 1998, 330). La transformation individuelle est donc ici indissociable de la dimension sociale parce que le langage souffrant que Wittgenstein cherche à guérir est un langage public.

« L'intervention thérapeutique a le caractère collectif de la souffrance du langage. C'est pourquoi Wittgenstein parle de "maladies du langage", non de maladies d'un "sujet" qui souffre. La thérapie s'adresse donc à la communauté affectée de certaines adhésions malades à des formes de pensée compulsives qui tient enchaînés mentalement quelques-uns de ses membres. La communauté est ce corps linguistiquement souffrant qu'il faut délivrer à l'échelle

de ses usagers, car on ne peut agir évidemment directement sur tout l'ensemble, ni changer tout le monde à la fois. Wittgenstein prend l'un de "nous", un "sujet", pour exercer sur lui cette action libératrice. Le programme thérapeutique semble pour cette raison une affaire de "santé publique", une mesure d'assainissement du corps social parlant. Wittgenstein, qui n'est pourtant pas un philosophe social ou politique, se révèle ici être un thérapeute engagé au service de la communauté linguistique, sinon même comme disait Nietzsche, un "médecin de la civilisation" (Soulez : 1998, 333).

D'autre part, connaître et transformer son propre contre-vouloir, c'est connaître et transformer un contre-vouloir également partagé avec les autres ; ce contre-vouloir est inhérent à la forme de vie humaine. C'est pourquoi le lecteur, en tant qu'individu, reconnaît son propre contre-vouloir lorsqu'il prend connaissance du processus de connaissance de soi de Wittgenstein. En effet, comme l'a bien montré Cavell, dans les *Recherches philosophiques*, la connaissance de soi prend la forme de la connaissance de *nous*.

« The question is : why are some claims about myself expressed in the form "We..." ? About what can I speak for others on the basis of what I have learned about myself ? (This is worth comparing with the question : about what can I speak for others on the basis of what I decide to do ? » (1962, 88).

Apprendre sur nous à partir de ce que j'apprends sur moi. À partir de la prise de conscience de mes comportements linguistiques, de ce que je fais, j'apprends à me connaître, en particulier à connaître les préjugés qui contraignent, en un certain sens, ma manière de penser, de parler et de vivre. Or, en prenant conscience de mes « travers », je prends conscience d'une tendance ou d'un désir inhérent à la forme de vie humaine et au caractère séduisant du langage que je partage avec les autres. Ces deux découvertes font que la connaissance de soi est par le fait même une connaissance de nous, les êtres humains. Nous voyons encore une fois en quel sens le modèle de la conversion du second Wittgenstein est traversé par une éthique de la finitude. Dans cette optique, la dimension transpersonnelle de cette transformation individuelle se manifeste également dans la visée éthique du travail sur soi, c'est-à-dire au sein de l'exigence éthique d'adopter une manière langagière de vivre en accord avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine.

Résumons maintenant les grandes lignes de ce que nous avons appris dans cette section. Il apparaît désormais clairement que la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage que le second Wittgenstein cherche à opérer est, comme dans le

Tractatus, une conversion de la volonté, mais qui consiste désormais à nous arracher à un contre-vouloir métaphysique (*metanoia*) pour revenir à un vouloir-voir éthique (*epistrophè*). En nous inspirant du modèle stoïcien, nous avons interprété cette conversion de la volonté comme une conversion à soi, à un vouloir qui nous est propre, qui passe par le renoncement à l'égard d'un certain vouloir inauthentique.

La volonté est ici à la fois l'acte volontaire du sujet et l'objet de la conversion. En effet, il s'agit plus précisément pour le sujet éthique, qui s'exprime désormais au moyen d'un langage incarné, de convertir le désir qui motive sa manière de concevoir le langage et le monde. Ce choix primordial consiste en une transformation éthique indissociable d'une transformation intellectuelle : en nous affranchissant d'un certain vouloir-voir inauthentique, nous nous libérons par le fait même des tourments existentiels qu'il nous cause (la démythologisation du fatalisme stoïcien du premier Wittgenstein en est un bon exemple). Pour ce faire, il faut renoncer au désir métaphysique d'un point de vue extérieur au langage et à la vie humaine afin de revenir à un vouloir-voir qui nous est propre, qui est en accord avec notre besoin véritable.

C'est dans cette optique que la dimension éthique de cette conversion de la volonté relève d'une éthique de la finitude (je choisis d'accepter les limites de la forme de vie humaine) et de la liberté au sens d'autonomie (je choisis de concevoir la vie comme je veux). Finalement, si cette conversion de la volonté peut bel et bien être conçue comme une transformation individuelle de l'auteur et du lecteur, nous avons vu qu'elle était également indissociable d'une dimension transpersonnelle puisque pour convertir ma volonté, je dois agir sur des tendances et un langage qui s'enracinent dans la manière de vivre commune aux êtres humains.

3.3 La visée éthique de la conversion

Comment Wittgenstein peut-il contribuer à la question de la visée éthique de la philosophie et, plus précisément, de la conversion philosophique, comme effort vers la sagesse ? Hadot définit la sagesse comme l'idéal asymptotique d'un mode de vie le plus vertueux qui soit, au fondement de la tranquillité d'âme ou l'absence de trouble (*ataraxia*), liée au sentiment de sécurité absolue, et constituant la fin ultime de l'activité philosophique. D'une part, elle se caractérise plus spécifiquement par la liberté intérieure et l'indépendance à l'égard des choses extérieures qui s'expriment à travers l'égalité d'âme, l'absence de besoin (*autarkeia*) et l'attitude d'indifférence à l'égard des choses indifférentes. D'autre part, toujours selon Hadot, ce mouvement de concentration vers le domaine qui nous est propre puise toute sa force dans un mouvement de dilatation se caractérisant par la prise de conscience de notre appartenance à un tout, que ce soit la Nature ou la Raison, et donc par le dépassement de la perspective individuelle.

Dans ce qui suit, nous tenterons de montrer comment les éléments de ce modèle conceptuel permettent de jeter un éclairage sur certains thèmes abordés par le premier et le second Wittgenstein à propos de la visée éthique de la conversion, ce qui nous permettra par le fait même de mettre en relief la spécificité de la contribution de ce dernier sur cette question.

3.3.1 La sagesse comme idéal asymptotique : conversion cyclique *versus* conversion linéaire

Puisque Wittgenstein dit que l'éthique correspond à la partie non écrite du *Tractatus*, qu'il est parvenu « à mettre les choses en place en étant silencieux à ce propos » et qu'elle est étroitement liée au sentiment mystique, elle est donc un mode de vie silencieux. Du moins, le discours philosophique théorique ne semble pas pouvoir y occuper une place puisque les propositions que le philosophe formule sur l'éthique sont, selon lui, dénuées de sens. Il semblerait donc que nous soyons ici en présence d'un dualisme entre la philosophie comme discours et l'éthique comme mode de vie silencieux. Comme Hadot l'a bien montré, la

philosophie de Wittgenstein se distingue ici de celle des philosophes hellénistiques et romains. En effet, suivant Anscombe (1959), il interprète la fin du *Tractatus* comme le moment où le lecteur « en a suffisamment appris pour quitter la philosophie et entrer dans la sagesse : la sagesse étant silencieuse » (2002, 385). Autrement dit, la fin du *Tractatus* marque le moment où le discours philosophique (prenant ici la forme d'élucidations) s'auto-élimine avec les tourments existentiels qu'il maintient en vie pour céder la place à une sagesse silencieuse et permanente au sein de laquelle le problème de la vie ne se pose plus.

« 6.54 – Mes propositions sont des élucidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde. 7 – Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (T : 6.54, 7)⁷⁹.

Or, si cette interprétation est correcte, la sagesse du *Tractatus* est en rupture avec celle des philosophes hellénistiques et romains qui, selon Hadot, concevaient cette dernière non pas comme la fin accessible du discours philosophique, mais comme l'idéal asymptotique qui le motive. Fidèle à cette conception de la philosophie, Hadot critique Wittgenstein sur ce point.

« Personnellement, je doute que cet idéal d'une vie de sagesse silencieuse soit réalisable. La vie de Wittgenstein lui-même montre qu'il n'a pu s'y tenir. J'aurais plutôt tendance à penser, comme je l'ai dit ailleurs, qu'il ne faut pas opposer une philosophie conçue comme un pur discours et une sagesse qui serait un mode de vie silencieux. Car la sagesse n'est pas un état qui mettrait fin à la philosophie, mais un idéal inaccessible qui motive la quête sans fin du philosophe. La philosophie doit donc, puisqu'elle est effort vers la sagesse, être, à la fois et indissolublement, discours critique et exercice de transformation de soi-même » (1995, 21).

Toutefois, il n'est pas certain que la critique de Hadot s'étende, comme il le croit, au Wittgenstein des *Recherches philosophiques*. Selon lui, le passage suivant indique que la tâche de cet ouvrage est de reprendre « sur des bases différentes l'anéantissement philosophique de la philosophie » (2004, 84).

⁷⁹ Cf. aussi : « Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes d'une manière décisive. Et si en cela je ne me trompe pas, la valeur de ce travail consiste alors, en second lieu, en ceci, qu'il montre combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus » (T : Préface). « Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques *possibles* soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela même est la réponse. [...] La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème » (T : 6.52-6.521).

« La clarté à laquelle nous aspirons est en effet une clarté *totale*. Mais cela veut seulement dire que les problèmes philosophiques doivent *totale*ment disparaître. La véritable découverte est celle qui me donne la capacité de cesser de philosopher quand je le veux. – Elle est celle qui apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent *elle-même* en question. Maintenant on établit une méthode par des exemples, et on peut interrompre la série de ces exemples. – Des problèmes – non *un problème* – sont résolus (des difficultés écartées) » (RP : §133).

Puisque la découverte est de « cesser de philosopher quand je le veux », il semblerait que la conception de la philosophie développée ici par Wittgenstein ne soit pas *linéaire*, c'est-à-dire que le discours philosophique en n'arrive pas, comme dans le *Tractatus*, à un point ultime où il doit céder toute la place à une sagesse silencieuse. Nous pourrions plutôt parler d'une conception *cyclique* de la conversion, et ce, en deux sens différents.

D'une part, au sens d'une certaine forme de sagesse comme objectif à atteindre temporairement : le philosophe exerce ponctuellement son activité de clarification linguistique en se confrontant, à chaque fois, à des problèmes philosophiques particuliers en vue de favoriser l'émergence, dans ce contexte bien précis, d'une clarté totale qui lui permettra d'abandonner son effort intellectuel au profit d'un silence apaisant qui marquera le retour à une vie non philosophique. Lorsqu'il en aura envie, le philosophe pourra se remettre à la tâche et s'attaquer à d'autres problèmes particuliers qui le tourmentent.

D'autre part, la conversion est cyclique également dans la mesure où elle vise une certaine forme de sagesse comme idéal asymptotique. L'idée ici est que le processus est toujours à recommencer en vue d'un idéal inaccessible de clarté totale, c'est-à-dire en vue de la disparition complète de tous les problèmes philosophiques. En ce deuxième sens, le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* rejoint l'interprétation de la sagesse antique proposée par Hadot. C'est plutôt à travers l'idée d'une sagesse comme objectif à atteindre temporairement que se situe la différence. En effet, celle-ci implique la possibilité d'alterner entre un état de confusion qui nécessite le travail de la philosophie comme activité de clarification et un état de sagesse silencieuse accessible temporairement tandis que, dans le modèle antique proposé par Hadot, la sagesse (sans le discours philosophique) n'est *jamais* accessible (pas même temporairement) ; la vie philosophique est un effort perpétuel vers la sagesse, mais qui est indissociable du discours philosophique.

Nous pouvons donc dire que la vie silencieuse à laquelle aspire Wittgenstein – dans le *Tractatus* comme dans les *Recherches philosophiques* – n'est pas, comme chez les philosophes hellénistiques et romains, une vie *philosophique*, et ce, précisément parce que le discours philosophique qui est censé opérationnaliser le mode de vie du philosophe doit céder la place au silence que ce soit à travers une conception linéaire ou cyclique de la conversion. En d'autres termes, le silence wittgensteinien ne semble pas s'inscrire dans un mode de vie philosophique, c'est-à-dire dans un effort vers la sagesse ; il serait plutôt la marque de la sagesse *elle-même*. Dans le *Tractatus*, le discours philosophique, c'est-à-dire les propositions-élucidations, s'autoélimine à la fin de l'ouvrage pour céder toute la place à une sagesse silencieuse qui se veut permanente. Dans les *Recherches philosophiques*, la sagesse comme objectif à atteindre temporairement repose sur le principe que le discours philosophique (ici le travail de clarification) puisse être entrecoupé par des moments de silence non philosophique.

Au lieu de s'enraciner dans une vie philosophique comme chez les philosophes hellénistiques et romains, le discours philosophique cherche donc à favoriser l'émergence d'une éthique comme manière de vivre qui ne s'exprime pas au moyen du discours philosophique. Dans les deux cas, le discours philosophique est subordonné au mode de vie, mais, chez Wittgenstein, ce mode de vie n'est pas philosophique parce que le discours philosophique a ici cédé la place au silence. Ainsi, si les *Recherches philosophiques* se différencient du *Tractatus* en ce qu'elles s'appuient sur une conception cyclique et non linéaire de la conversion, il semble tout de même y avoir une continuité entre les deux ouvrages dans la mesure où nous pouvons y retrouver le même dualisme entre le discours philosophique et un mode de vie silencieux donc non philosophique.

3.3.2 Analyse comparative ciblée : le premier Wittgenstein face au modèle stoïcien

3.3.2.1 L'idéal d'ataraxie et le sentiment de sécurité absolue

Il y a un terrain commun de réflexion entre la visée éthique du modèle de la conversion du *Tractatus* et celle du modèle de la conversion qu'on retrouve chez Épictète en ce qui a trait à la conception du bonheur qui leur est sous-jacente. Premièrement, il y a un parallèle à faire entre l'ataraxie du sage stoïcien, que rien ne peut ébranler, et la conception du bonheur du premier Wittgenstein. Voici comment Épictète parle du sage :

« “Si vous me prêtez attention, hommes, où que vous soyez, quoi que vous fassiez, vous n'éprouverez ni peine ni colère, vous ne trouverez ni contrainte ni obstacles ; vous vivrez impassibles et libres de toutes choses.” [...] “Maintenant aucun mal ne peut m'arriver ; il n'y a plus pour moi de brigand ni de tremblement de terre ; tout est plein de paix et de tranquillité ; jamais ville, réunion, voisin ou société ne peuvent me faire tort...” » (*Entretiens*, III, XIII, 11).

Dans sa *Conférence sur l'Éthique*, Wittgenstein revient sur les thèmes éthiques des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus*. À la recherche d'une description qui évoquerait le mieux le sens de cette valeur absolue qui est selon lui propre à l'éthique, il parle notamment de l'expérience de se sentir absolument sûr : « Je désigne par là cette disposition d'esprit où nous sommes enclins à dire : “j'ai la conscience tranquille, rien ne peut m'atteindre, quoi qu'il arrive.” » (LC : 149). Il y a donc une affinité entre les deux modèles pour ce qui est du contenu à donner au concept de bonheur. Ce dernier se définit par une certaine conception de l'ataraxie (la tranquillité d'âme ou l'absence de trouble), illustrée par l'idéal d'un sentiment de sécurité absolue.

3.3.2.2 La liberté au sens de l'indépendance aux choses extérieures

Deuxièmement, nous retrouvons cette caractéristique de la sagesse qu'est la liberté au sens de l'indépendance aux choses extérieures. En effet, dans les deux cas, le bonheur passe

par la renonciation aux agréments du monde au profit d'une « vie de connaissance ». Wittgenstein dit :

« Comment l'homme peut-il seulement être heureux, puisqu'il ne peut se défendre de la misère de ce monde ? Par la vie de connaissance, précisément. [...] La vie de connaissance est la vie heureuse, en dépit de la misère du monde. Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde » (C : 13.8.16).

On retrouve le même type d'attitude de détachement chez Épictète :

« Il me faut mourir : si c'est à l'instant, je meurs ; si c'est un peu plus tard, je dîne, puisque c'est l'heure ; après, je mourrai. Comment ? Comme il convient à un homme qui rend ce qui n'est pas à lui » (*Entretiens*, I, I, 32).

Dans les deux cas, cette liberté s'exprime tout particulièrement à travers l'affranchissement à l'égard de la crainte de la mort. Chez Épictète : « "... As-tu bien dans l'esprit que le principe de tous les maux pour l'homme, de la bassesse, de la lâcheté, ce n'est pas la mort, mais plutôt la crainte de la mort ? (39) Exerce-toi contre elle ; qu'à cela tendent toutes tes paroles, tes études, tes lectures, et tu sauras que c'est le seul moyen pour les hommes de devenir libres" » (*Entretiens*, III, XXVI, 38-39 ; cf. II, VI, 11-13). Dans le même sens, Wittgenstein dit : « Qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même de la mort » (C : 8.7.16). Et comme chez Marc Aurèle (*Pensées*, II, 4), la solution à la crainte de la mort est ici de vivre dans le présent (T : 6.4311 ; cf. Hadot : 1995, 411).

3.3.2.3 L'harmonie avec le monde

Troisièmement, nous retrouvons également cette idée, propre au modèle antique de la sagesse proposé par Hadot, selon laquelle la liberté doit se fonder sur la prise de conscience de l'appartenance à un Tout et qui s'exprime ici à travers l'exigence de l'harmonie avec le monde. En effet, dans les deux cas, la conversion passe par la renonciation à influencer sur les événements du monde au profit d'une volonté « en accord avec le monde ». Chez Épictète : « N'essaie pas que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras des jours heureux » (*Manuel*, VIII). Chez Wittgenstein : « Pour vivre

heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* "être heureux" » (C : 8.7.16). Être en accord avec le monde signifie que ma volonté est en harmonie avec la volonté du monde (Dieu, le Destin, cette volonté étrangère dont je parais dépendre). En un mot, il s'agit de « vouloir ce qui arrive ».

Il y a cependant ici une différence importante entre le modèle stoïcien et le modèle wittgensteinien : l'harmonie avec le monde qui est la visée de l'éthique du *Tractatus* ne se fonde pas sur une théorie physique comme c'est le cas dans le système stoïcien. En effet, d'une part, Zénon, fondateur du stoïcisme, disait déjà que le *telos* de l'être humain est de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire selon la vertu, l'excellence propre à la nature humaine rationnelle (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 87). Avec Cléanthe, la même formule prend un sens spirituel : vivre conformément à la nature signifie vivre en harmonie avec la nature cosmique qui est commune à tous les êtres naturels (cf. *Hymne à Zeus*). C'est Chrysippe qui va intégrer les deux sens de la formule (vivre en accord avec la nature humaine et vivre en accord avec la nature cosmique) en fondant l'éthique sur la physique (ou en tout cas en les rendant indissociables) (cf. Brunschwig : 2004, 1859).

Mais comment concilier l'idée qu'il faut pour être heureux être indifférent aux choses extérieures qui ne dépendent pas de nous (ce qui doit inclure les choses naturelles) et celle que pour être heureux il faut que nous soyons en accord avec la nature ? La distinction fondamentale établie par la *prohairesis* entre le moi et les choses extérieures ne mène-t-elle pas, comme le dit Vøelke, à une « distinction axiologique absolue » entre le domaine des valeurs, propre au sujet éthique, et le domaine empirique du monde extérieur (cf. 1973, 155-156) ? C'est le problème des deux *telos* de l'éthique stoïcienne (du moins l'apparence de deux *telos*), c'est-à-dire la différence entre le *telos* propre à l'être humain et le *telos* que l'être humain partage avec les autres êtres naturels. D'un côté, la volonté humaine est indépendante de la nature, elle est invincible dans le domaine qui lui est propre, mais impuissante face au monde extérieur. De l'autre, comme le dit Vøelke, « la valeur se confond avec un *logos* immanent à la nature » (1973, 32).

Comme l'a montré Jacques Brunschwig, la notion naturelle d'*appropriation* (*oikeiôsis*) permet de résoudre cette apparente contradiction. En effet, les stoïciens, avec Chrysippe,

soutiennent que la tendance première de l'être vivant est le souci de soi, l'instinct de conservation et d'autodéveloppement liée à une sorte de familiarité avec lui-même, un attachement instinctif, bref une appropriation de soi à soi qui est centrée sur le bien qui lui est propre et qui consiste à rechercher ce qui est utile et éviter ce qui est nuisible (cf. Brunschwig : 2004, 1860). L'appropriation prend un sens éthique lorsque la recherche naturelle de ce qui est utile devient le *choix* du bien moral selon la raison, ce qui nécessite de circonscrire le domaine de la volonté, de ce qui est propre à l'être humain, par opposition à ce qui ne lui est pas spécifique (les choses extérieures incluant les choses naturelles non humaines).

Mais c'est quand même la tendance *naturelle* envers l'appropriation qui oriente l'être humain vers l'éthique et l'amène à s'opposer en un certain sens au reste de la nature, c'est-à-dire dans la mesure où le choix du bien est un choix en accord avec la vertu, l'excellence propre à la nature humaine rationnelle, et, puisqu'il est le prolongement d'une tendance naturelle, en accord avec la nature cosmique partagée avec les autres êtres vivants (cf. Brunschwig : 2004, 1860-1861). Au bout du compte, agir conformément à la nature humaine (selon la vertu), c'est donc agir conformément à la nature cosmique. La nature est en quelque sorte la norme du bien. Ici, il y a un lien à faire avec la distinction entre ce qui est mien et ce qui n'est pas mien au cœur du modèle de la conversion d'Épictète. L'appropriation de soi à soi, c'est définir le domaine qui nous est propre, qui est en notre pouvoir, qui relève de notre volonté. La conversion de soi à soi découlerait d'une tendance naturelle envers l'appropriation ; il s'agirait d'une forme éthique d'appropriation.

D'autre part, s'il est question d'une certaine forme d'appropriation de soi à soi au sens éthique chez Wittgenstein, celle-ci ne semble pas fondée dans le *Tractatus* sur une base naturelle. Dans les *Carnets 1914-1916*, Wittgenstein dit que pour vivre heureux, il faut être en accord avec le monde. Cette formule a un sens spirituel, voire même religieux puisque le sens du monde est assimilable à Dieu, un sens métaphysique, transcendant. Il n'a pas le sens naturaliste que lui donne Chrysippe par exemple (même si la nature a également chez les stoïciens une dimension spirituelle) (C : 30.7.16). De plus, le monde du *Tractatus* est un ensemble de faits mutuellement indépendants sans principe immanent de cohérence ou d'ordre. En effet, la croyance au principe de causalité, par exemple, est pour Wittgenstein un préjugé, ce qui est incompatible avec l'idée d'un principe naturel qui ordonne les choses,

c'est-à-dire avec la notion même de *physis*. En ce sens, aux paragraphes 6.371 et 6.372 du *Tractatus*, Wittgenstein critique le naturalisme des Anciens au profit d'une conception transcendantale de la logique comme ordre *a priori* du monde. Il soutient que, comme la science moderne, les Anciens sont naturalistes au sens où ils croient qu'il y a un principe naturel d'ordre et de cohérence immanent au monde. La science parle de « lois naturelles » et les Anciens de « Destin » ou de « Dieu ». Par contre, le naturalisme des Anciens, précise Wittgenstein, est « plus clair » parce qu'il reconnaît une limitation tandis que la science cherche à tout expliquer.

Le Wittgenstein du *Tractatus* critique l'explication par les lois naturelles puisque la régularité observée dans le monde empirique (par exemple le lien causal) n'est selon lui qu'une illusion psychologique ; elle découle simplement d'une tendance à former des associations d'idées en réponse à des séquences d'impressions couplées (cf. Pears : 1995, 411). Autrement dit, ce lien n'est pas intrinsèquement nécessaire. Il n'y a de nécessité que logique (T : 6.375). Il y a donc bel et bien un principe de cohérence et d'ordre – la logique –, mais il n'est ni naturaliste, ni immanent au monde. La logique est *transcendantale*, c'est-à-dire une condition de possibilité *a priori* de notre représentation des faits du monde.

Mais Wittgenstein voit une affinité entre sa conception de la logique et le naturalisme des Anciens : ces derniers reconnaissent comme lui une limite à l'explication et par le fait même une dimension « mystique ». Dans cette optique, il ne critique pas en tant que tels les concepts de « Dieu » et de « Destin » comme principes d'explication du monde chez les Anciens, mais plutôt, encore une fois, l'idée que ces derniers soient des principes *immanents* au monde empirique. En effet, il défend au contraire que Dieu est le sens de la vie (C : 11.6.16), qui ne se révèle pas dans le monde (T : 6.432), et qu'il est synonyme de Destin (C : 8.7.16). Sa position n'est donc pas naturaliste, ni au sens des Anciens, ni au sens des sciences naturelles, mais *métaphysique* ou « sur-naturaliste » (cf. Kenny : 2011, 115).

De plus, contrairement au modèle stoïcien, étant donné l'absence d'une conception panthéiste de la nature, c'est-à-dire l'absence d'un Dieu-providence immanent au monde, vivre en accord avec le monde n'a pas dans les *Carnets 1914-1916* une signification aussi joyeuse. Il n'est pas clair à quel point le Dieu du premier Wittgenstein puisse faire l'objet d'un

louange ou d'un hymne comme chez Cléanthe. En effet, comme le dit William James, la volonté du sujet et la volonté de Dieu semblent demeurer jusqu'à la fin « sous la forme d'une contradiction non résolue » (2001, 165). Même après la conversion, cette volonté étrangère dont je parais dépendre semble conserver un caractère hostile ou du moins demeurer indépendante de ma volonté. Être en accord avec le monde, c'est être en accord avec une volonté qui est séparée de moi en tant que sujet voulant et non avec une nature cosmique dont je ferais partie (Wittgenstein ne dit-il pas que l'idéalisme rigoureusement développé mène au réalisme ?).

Ceci dit, il y a bel et bien une dimension « esthétique » à l'éthique des *Carnets 1914-1916* et du *Tractatus* qui peut se rapprocher de ce que Hadot appelle la « physique vécue », c'est-à-dire cette attitude contemplative d'émerveillement devant l'existence du monde, liée à un sentiment « océanique » qui consiste « à se plonger dans le Tout, à n'être plus "homme", mais "Nature" » (1995, 321). Il s'agit toutefois d'un simple parallèle parce que la notion de physique vécue présuppose une théorie physique qui est « vécue », c'est-à-dire appliquée, ce que nous ne retrouvons pas chez Wittgenstein. Mais comme le souligne Hadot (2004, 15-16), il y a effectivement un moment esthétique à la conversion du *Tractatus* qui peut s'apparenter au type d'expérience mystique propre à la physique vécue : « Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit*. [...] La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique » (T : 6.44-6.45). Les passages suivants des *Carnets 1914-1916* mettent bien en relief la dimension esthétique de cette expérience affective du monde comme totalité.

« L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique. Dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur. De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor » (C : 7.10.16). « Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. Que ce qui est soit. Le point de vue esthétique sur le monde, consiste-t-il essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux ? » (C : 20.10.16).

3.3.2.4 L'indifférence du sage

Finalement, en lien avec la conception de la sagesse comme harmonie avec le monde, il y a un terrain commun de réflexion autour d'un autre élément du modèle proposé par Hadot, c'est-à-dire autour de l'importance accordée à l'attitude de détachement et d'indifférence qui caractérise la liberté du sage. Dans les deux cas, nous pouvons dire de manière générale que le souverain bien est avant tout moral et non naturel ou, du moins, qu'il réside dans l'attitude de l'agent à l'égard du monde et non dans l'action ou l'objet, c'est-à-dire dans ce qui relève du monde empirique. C'est pourquoi il faut apprendre à être indifférent aux choses extérieures et cultiver plutôt une certaine forme de liberté intérieure.

Or, étant donné que l'éthique est fortement liée à une théorie physique dans le modèle stoïcien, le *telos* éthique est intimement lié à un *telos* naturel, et ce, à travers une conception « atténuée » de l'indifférence, ce que nous ne retrouvons pas sous cette forme chez Wittgenstein. Comme le souligne Brunschwig (2004, 1862), c'est en intégrant les indifférents préférables (conformes à la nature) au *telos* éthique que Chrysippe est parvenu à articuler la physique et l'éthique. L'image de l'archer de Cicéron illustre très bien cette articulation.

« Mais d'abord il faut détruire une erreur, pour que l'on ne pense pas qu'il suit de ce que j'ai dit qu'il y a deux souverains biens : supposons qu'on ait l'intention d'atteindre un but avec un javalot ou une flèche ; c'est en ce sens que nous parlons d'un terme suprême dans les biens ; dans cette comparaison, le tireur doit tout faire pour atteindre le but ; et pourtant, tout faire pour l'atteindre, c'est là en quelque sorte sa fin suprême ; c'est ainsi que nous parlons de souverain bien dans la vie ; frapper le but, c'est là ce qui est à choisir de préférence, mais non pas à rechercher » (*Des biens et des maux*, III, VI, 22).

Autrement dit, le but de la visée éthique du philosophe est d'agir conformément à la nature cosmique, mais puisque c'est ultimement hors de son contrôle, le souverain bien à rechercher n'est pas d'agir conformément à la nature cosmique (l'éthique relève du domaine circonscrit par la volonté, c'est-à-dire de ce qui est en son pouvoir), mais d'agir conformément à sa nature propre, donc de manière vertueuse, en faisant tout ce qui est en son pouvoir pour atteindre le but sans rendre son bonheur dépendant de l'atteinte de ce but. Corollaire : le souverain bien est le bien moral (la vertu, l'excellence qui nous est propre), mais si le philosophe a le choix, il

doit choisir préférablement d'agir conformément à la nature cosmique (c'est la thèse des préférables).

Chez Wittgenstein, nous avons plutôt l'impression que l'attitude de détachement qui coïncide avec l'exigence, pour être heureux, de vivre en accord avec le monde correspond davantage à l'éthique « indifférentiste » d'Ariston de Chios : « ... la fin consiste à vivre dans une disposition indifférente envers toutes les choses intermédiaires entre la vertu et le vice, de n'admettre aucune distinction entre elles et d'être également disposé envers toutes... » (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, II, 160). Cette idée peut être éclairée par le fait que, dans les deux modèles, le bonheur vers lequel nous mène la conversion repose sur le rapport de nos désirs envers nos jouissances. Épictète dit dans son *Manuel* :

« Rappelle-toi que le propos avoué du désir est d'obtenir l'objet désiré, que le propos avoué de l'aversion est de ne pas tomber sur l'objet d'aversion ; ce qui, éprouvant un désir, manque son objet n'est pas heureux ; celui qui, éprouvant une aversion, tombe sur son objet est malheureux. Si donc tu réserves ton aversion aux choses contraires à la nature parmi celles qui dépendent de toi, tu ne tomberas sur aucune de celles que tu as en aversion ; mais si tu as en aversion la maladie, la mort ou la pauvreté, tu seras malheureux. [...] Quant au désir, supprime-le complètement pour l'instant ; car si tu désires l'une des choses qui ne dépendent pas de nous, il est impossible que tu sois heureux ; quant à celles qui dépendent de nous, et qu'il serait beau de désirer, aucune n'est encore à ta portée » (II, 1-2).

De manière semblable, pour le Wittgenstein des *Carnets 1914-1916*, d'où l'apparence indifférentiste de son éthique, le non-désir lui apparaît comme l'unique bien.

« Peut-on désirer, et cependant ne pas être malheureux si le désir n'est pas exaucé ? (Et cette possibilité est toujours présente.) Est-il bon, selon les conceptions communes, de ne rien désirer pour son prochain, ni bien ni mal ? Et pourtant, en un certain sens, il semble que le non-désir soit l'unique bien » (C : 29.7.16).

En d'autres termes, pour être heureux, il faut renoncer au désir que le monde soit autrement que ce qu'il est, c'est-à-dire renoncer à influencer sur les événements, ce qui semble inclure en un certain sens l'indifférence à l'égard du bien d'autrui, même si Wittgenstein reconnaît immédiatement le caractère problématique de cette éthique indifférentiste : « Je suis en train de commettre encore des erreurs grossières, il n'y a aucun doute ! [...] Il semble que pour ainsi dire tout dépende de la façon dont on désire » (C : 29.7.16). Wittgenstein semble

exprimer ici une réserve qui pourrait aller de pair avec le fait qu'il dise « *en un certain sens* le non-désir est l'unique bien ».

En somme, nous retrouvons chez le premier Wittgenstein quatre éléments formels du modèle antique de la sagesse proposé par Hadot : le bonheur comme ataraxie, la liberté au sens de l'indépendance à l'égard des choses extérieures, l'harmonie avec le monde et l'attitude d'indifférence. Ancrés dans un modèle spécifique, c'est-à-dire le modèle stoïcien, certaines ressemblances et différences particulières sont apparues : à travers l'idée d'un sentiment de sécurité absolue, Wittgenstein reprend (de manière très générale) l'idéal stoïcien d'ataraxie, un bonheur que « rien ne peut ébranler » et qui est intimement lié à une certaine conception de la liberté. Comme dans le modèle stoïcien, cette dernière s'exprime notamment à travers la renonciation à se laisser affecter par les événements extérieurs, c'est-à-dire par ce qui ne dépend pas de nous (en particulier la mort), et ce, au profit d'une volonté en accord avec le monde. Or, contrairement au modèle stoïcien, l'exigence éthique d'harmonie avec le monde n'a pas, chez le premier Wittgenstein, un sens physique ou naturaliste. Finalement, en vue de la liberté intérieure qui procure la tranquillité de l'âme, le premier Wittgenstein préconise une attitude d'indifférence ou de détachement à l'égard des choses indifférentes qui n'est pas atténuée par quelque chose comme la thèse stoïcienne des préférables qui lie le *telos* éthique au *telos* naturel.

3.3.3 Analyse comparative ciblée : le second Wittgenstein face au modèle stoïcien

La réflexion sur la spécificité de la visée éthique du modèle de la conversion du second Wittgenstein par rapport au modèle stoïcien s'articule principalement autour de cette caractéristique de la sagesse qu'est le dépassement de la perspective individuelle vers la prise de conscience de l'appartenance à un Tout et plus précisément autour de la question de la relation entre le sujet et la nature. Nous nous attarderons ici à la relation du sujet envers la nature cosmique et la nature humaine pour ensuite nous demander si la paix à laquelle aspire

la seconde philosophie de Wittgenstein, dans la mesure où elle est liée à un *telos* naturel est, à la manière des modèles stoïcien et tractarien, un idéal d'*ataraxie*.

3.3.3.1 L'harmonie avec la nature

Premièrement, comme nous l'avons déjà évoqué, il y a ici un parallèle à faire entre la visée éthique du modèle wittgensteinien et celle du modèle stoïcien autour de l'idée que le bonheur passe par l'harmonie avec la nature. Nous avons vu que Chrysippe a interprété ce *telos* éthique à la fois au sens d'un accord avec la nature humaine et avec la nature cosmique, synthétisant en quelque sorte respectivement les positions de Zénon et de Cléanthe. Nous avons également vu que le premier Wittgenstein disait que pour être heureux, nous devons être en accord avec le monde, mais qu'il s'éloignait du modèle stoïcien dans la mesure où le monde avait ici un sens métaphysique ou « sur-naturel ». Or, il est intéressant de relever que le second Wittgenstein renoue en quelque sorte avec le modèle stoïcien à travers cette idée que la visée éthique de la conversion est l'harmonie avec la forme de vie, une notion qui, contrairement à la conception du *Tractatus*, comporte une dimension naturaliste. Il convient d'abord de préciser le sens de ce naturalisme pour ensuite établir la spécificité de la visée éthique du modèle de la conversion chez le second Wittgenstein.

Étant donné la séparation nette que Wittgenstein fait entre la tâche de la philosophie qui est de décrire l'usage effectif du langage et celle des sciences empiriques qui est d'expliquer les phénomènes, il est clair que le naturalisme n'est pas assimilable ici au scientisme ou au physicalisme (cf. Laugier : 2008, 12-13 ; Kenny : 2011, 116).

« Il était juste de dire que nos considérations ne doivent pas être des considérations scientifiques. [...] Et nous n'avons le droit d'établir aucune sorte de théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Nous devons écarter toute *explication* et ne mettre à la place qu'une description. Et cette description reçoit sa lumière, c'est-à-dire son but, des problèmes philosophiques. Ces problèmes ne sont naturellement pas empiriques, mais ils sont résolus par une appréhension du fonctionnement de notre langage qui doit en permettre la reconnaissance *en dépit de* la tendance qui nous pousse à mal le comprendre » (RP : §109).

Dans cette optique, le naturalisme du second Wittgenstein n'est pas non plus « cosmologique » ; la dimension naturaliste de la notion de forme de vie ne repose pas sur une conception de la nature au sens de « monde physique », et ce, ni au sens de la physique stoïcienne, ni au sens des physiques moderne et contemporaine (cf. Kenny : 2011, 113-114). Nous pourrions plutôt parler d'un « naturalisme anthropologique » au sein duquel le concept de nature est entendu au sens de nature *humaine* (cf. Kenny : 2011, 114), un sens qui se reflète, comme le dit Sandra Laugier, dans l'expression « langage naturel » (2008, 13). La position de Wittgenstein ne consiste-t-elle pas justement à n'admettre aucun point de vue signifiant à l'extérieur de la forme de vie humaine qui est langagière ?

« C'est dire à quel point le donné va de soi. Il faudrait que tous les diables s'en mêlent si ce n'étaient là que des imquettes minuscules, prises de travers. Ce qui va ainsi de soi, *la vie*, est censé être quelque chose de fortuit, d'accessoire ; au contraire ce sur quoi d'ordinaire je ne me casse pas la tête serait l'authentique ! Autrement dit, ce au-delà de quoi on ne peut ni ne veut aller ne serait pas le monde. Elle renaît sans cesse, la tentative de délimiter le monde dans le langage et de l'y mettre en évidence – mais cela ne va pas. Le monde va de soi, ce qui s'exprime justement en ceci que le langage n'a que lui – et ne peut avoir que lui – pour référence (*bedeuten*) » (PB : V, §47 ; cf. BT : 429).

De manière analogue, l'idée d'une nature, c'est-à-dire d'un monde physique, complètement séparable de l'être humain, semble ultimement inconcevable ou, du moins, dépourvue de sens. Il s'agirait d'une forme naturaliste de réalisme métaphysique qui suppose la possibilité d'une perspective indépendante du langage quotidien (tandis que ce que nous imaginons comme extralinguistique est construit à partir de matériaux linguistiques) et de nos pratiques effectives qui servent pourtant d'ancrages à la signification. Ainsi, il n'est pas étonnant que la nature soit jusqu'à un certain point, chez le second Wittgenstein, indissociable du rapport langagier que l'être humain entretient avec elle. En effet, la nature extralinguistique (au sens fort du terme) est dénuée de sens étant donné son caractère « méta-physique » synonyme ici de « méta-humain ».

Ceci dit, si le naturalisme anthropologique de Wittgenstein ne cadre pas avec cette version réaliste du naturalisme cosmologique, cela ne signifie pas pour autant que Wittgenstein adopte forcément la position inverse, celle d'une conception antiréaliste et conventionnaliste (pure et dure) de la nature. Wittgenstein parle effectivement de la dimension

« prélinguistique » des comportements humains, mais pas dans le paradigme réalisme/antiréalisme ou même naturalisme/conventionnalisme.

« Il est utile de se souvenir ici que soigner et traiter chez autrui, et non pas seulement sur soi, les parties du corps où siège une douleur correspond à une attitude primitive – celle de prêter attention au comportement d'autrui souffrant, alors que *ce n'est pas* à notre propre comportement que nous prêtons attention lorsque nous souffrons. [...] Mais que veut dire ici le mot "primitif" ? Sans doute que cette sorte d'attitude est *antérieure au langage* ? qu'un jeu de langage repose *sur elle*, qu'elle est le prototype d'une façon de penser et non le résultat de la pensée. [...] "C'est un mauvais attelage", pourrait-on dire de l'explication selon laquelle nous soignerions autrui parce que, par analogie avec notre propre cas, nous serions portés à croire qu'il éprouve aussi une douleur. – Au lieu de dire : A partir de ce chapitre particulier du comportement humain – à partir de cette utilisation du langage – apprenez donc à en lire une nouvelle page. [...] Ici ma relation à ce qui apparaît est partie intégrante de mon concept » (F : §540-543).

En d'autres termes, le domaine du prélinguistique n'est ni une réalité transcendant l'expérience humaine, ni une pure construction de l'esprit ou de la société, mais plutôt un ensemble de normes de représentations⁸⁰ (cf. Pears : 1995, 419-421) enracinées dans la biologie humaine.

Les dimensions culturelle et sociale (avec leur caractère normatif) sont indissociables de la dimension biologique⁸¹, elle-même conçue par Wittgenstein à partir d'un point de vue normatif puisque, selon lui, la nature n'est pas nécessairement structurée par des règles fixes conçues en fonction de l'image des rails parallèles qui se prolongent à l'infini (cf. LLV : 20-21 ; RP : §218-219). En somme, le naturalisme anthropologique de Wittgenstein a une dimension biologique au sens où, comme le dit Pears, le langage se fonde sur une structure primitive prélinguistique (un ensemble de normes de représentation) de perceptions et de comportements (1995, 419) (il faudrait également ajouter de *conceptions*).

⁸⁰ Kenny défend à juste titre que le surnaturalisme (la croyance en Dieu par exemple) et le naturalisme (les limites de la forme de vie humaine qui nous empêchent, par exemple, de nous rendre sur le soleil) sont à concevoir comme des images du monde (*Weltbild*), c'est-à-dire des normes de représentation préalables à l'expérience (DC : §106-107 ; cf. Kenny, 2011, p. 117).

⁸¹ Cf. l'exemple paradigmatique du langage des sensations. Comme nous l'avons vu, Wittgenstein parle par exemple du langage de la douleur comme le substitut linguistique sophistiqué de l'expression primitive de la souffrance à travers les cris ou les gémissements (CV : 31 ; RP : §244-245).

De manière semblable, Laugier parle d'un langage fondé sur un fait de nature, un donné à accepter, des formes de vie langagières s'inscrivant dans un ensemble de capacités et limites humaines réelles (2008, 14). Or, la notion de forme de vie ne se réduit pas ici à sa dimension biologique, mais est indissociable d'une dimension culturelle, le terme « nature » étant le plus souvent entendu au sens de « seconde nature ». En effet, le langage, ajoute Laugier, est enraciné dans des structures sociales et le tissu matériel des existences et activités humaines (2008, 13). Hacker et Baker relèvent également que la notion de forme de vie inclut à la fois ce qui est « biologiquement naturel » et « culturellement naturel » (1985, 239-240). Bref, les dimensions biologique et culturelle de la forme de vie humaine sont interdépendantes dans la mesure où la manière de percevoir, d'agir et de concevoir qui est partagée par les êtres humains prend une pluralité de formes particulières à travers les divers jeux de langage et donc en fonction de l'usage que nous en faisons dans les pratiques effectives, dépendamment de nos conventions, de nos coutumes et de nos habitudes de vie.

Dans ce contexte, qu'en est-il de la visée éthique de la conversion selon laquelle il faut, pour être heureux, s'accorder à la forme de vie humaine ? Comme dans le modèle stoïcien, la transformation individuelle opérée par la philosophie passe par un processus de dépassement de soi, un décentrement de la subjectivité, qui mène à la prise de conscience de notre appartenance à la nature. Or, dans le modèle stoïcien, on recherche ultimement l'harmonie avec la nature au sens cosmologique du terme tandis que, chez Wittgenstein, il y a l'idée d'une appartenance à un Tout qui n'est pas le *kosmos* tout entier (incluant les êtres naturels non humains), mais qui se limite plus spécifiquement à la nature *humaine*. Il y a donc bel et bien ici un mouvement de dilatation, mais il ne mène pas à une attitude métaphysique consistant, comme dans le *Tractatus*, à renoncer à la perspective empirique au profit d'une perspective sous l'angle de l'éternité, ou comme dans le modèle stoïcien, à s'exercer à accéder à une expérience d'unité avec la nature cosmique que Hadot appelle la physique vécue.

La conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage vise chez le second Wittgenstein à harmoniser notre manière langagière de vivre avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine. Il y a bel et bien quelque chose comme un mouvement de dépassement de soi qui peut amener le locuteur individuel (Wittgenstein ou le lecteur) à s'accorder avec une réalité qui transcende l'*ego*, mais cette visée éthique n'est pas

métaphysique. Le bonheur passe par l'harmonisation avec la nature humaine au sens concret d'un *ethos* communautaire ou collectif, c'est-à-dire, d'une part, l'ensemble des habitudes langagières que, de fait, nous adoptons en société et qui servent de bases communes à nos différentes manières de vivre (dimensions culturelle et sociale) et, d'autre part, l'ensemble des normes de représentations perceptuelles, comportementales et conceptuelles partagées par l'espèce humaine (dimension biologique au sens normatif).

À partir de ces considérations sur la visée éthique de la conversion comme harmonie avec la nature, nous aimerions faire ressortir deux sous-points de comparaison. D'une part, dans le modèle stoïcien comme chez le second Wittgenstein, le *telos* éthique est lié à un *telos* naturel, mais en des sens différents. Dans le modèle stoïcien le *telos* éthique est l'accomplissement de la nature humaine à travers la recherche de la vertu qui actualise l'excellence propre à l'être humain, à savoir la rationalité. Celui-ci est lié à un *telos* naturel au sens de « nature cosmique » ou « monde physique ». Accomplir sa nature propre (la raison humaine), c'est agir en accord avec la nature cosmique (la Raison universelle). Dans le modèle wittgensteinien, le *telos* éthique est assimilable à la paix – implicitement associable au bonheur, comme nous le verrons – qui est lié à un *telos* naturel au sens plus spécifique de « nature humaine ». En effet, la forme de vie est le concept-limite naturaliste d'une éthique de la finitude et de la liberté.

D'autre part, nous avons vu que le *Tractatus* rejetait en quelque sorte la conception ancienne de la *physis* comme principe immanent de cohérence et d'ordre dans le monde au profit d'une conception transcendantale de la logique. Or, notamment à travers une réflexion sur la dimension « prélinguistique » de la vie humaine, le second Wittgenstein conserve un certain type de « transcendantalité », mais qui revêt désormais un sens naturaliste. En effet, la notion de forme de vie implique une structure naturelle de perceptions, d'actions et de conceptions qui oriente implicitement et préalablement la manière langagière de vivre des êtres humains, et ce, non pas dans la mesure où elle est un principe d'explication, comme le concept de nature des sciences naturelles, mais plutôt au sens d'un cadre transcendantal à la fois immanent à la vie humaine et la précédant en tant qu'ensemble de normes de représentation. Cette structure naturelle est donc le principe immanent de cohérence et d'ordre non pas de la nature en général, mais de la forme de vie *humaine*.

3.3.3.2 Un idéal d'ataraxie ?

Deuxièmement, penchons-nous sur le parallèle qu'il semble y avoir entre les modèles stoïcien et wittgensteinien concernant la visée éthique de la conversion comme idéal d'ataraxie. Dans le modèle stoïcien (et tractarien), l'ataraxie est liée à une expérience éthique basée sur le sentiment de sécurité absolue (*Entretiens*, III, XIII, 11 ; LC : 149), ce que nous ne retrouvons pas explicitement chez le second Wittgenstein. Or, ce dernier aspire à un idéal de « clarté » et de « paix », un langage qui n'est pas étranger au concept d'ataraxie, c'est-à-dire à l'idée de tranquillité d'âme ou d'absence de trouble.

« La clarté à laquelle nous aspirons est en effet une clarté totale. Mais cela veut seulement dire que les problèmes philosophiques doivent totalement disparaître. La véritable découverte est celle qui me donne la capacité de cesser de philosopher quand je le veux. – Elle est celle qui apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent elle-même en question » (RP : §133).

« *Thoughts that are at peace. That's what someone who philosophizes yearns for* » (CV : 43).

Cet idéal de clarté et de paix est-il purement d'ordre intellectuel ou est-il lié à une visée éthique semblable à l'idéal d'ataraxie des modèles stoïcien et tractarien ? Il semble évident que les passages ci-dessus portent plus spécifiquement sur la visée intellectuelle de l'activité philosophique (aucune mention claire de thèmes éthiques). En effet, il est plutôt question d'une conversion du regard qui consiste à passer d'un état où nous sommes intellectuellement tourmentés par certaines questions philosophiques à un état de paix et de clarté des *pensées*, et ce, en vue d'un idéal asymptotique de clarté totale qui marquerait la fin de la philosophie en tant qu'activité intellectuelle.

Nous savons pourtant que le modèle de la conversion du second Wittgenstein a une visée éthique au sens d'une éthique de la finitude et d'une éthique de la liberté. Y a-t-il un lien entre cette visée éthique et l'idéal de paix et de clarté évoqué dans les passages ci-dessus ? Est-ce que cet idéal peut être interprété, à l'instar du modèle stoïcien, comme un idéal d'ataraxie ? D'une part, si l'ataraxie se caractérise par le sentiment de sécurité absolue, une paix que rien ne peut ébranler, la visée éthique du modèle de la conversion du second Wittgenstein n'est pas un idéal d'ataraxie au sens du *Tractatus*. En effet, comme le modèle

stoïcien, le modèle de la conversion du second Wittgenstein est *cyclique* : il faut régulièrement se reconvertir parce que la disparition permanente de tous les problèmes philosophiques est un idéal inaccessible. La conversion linéaire du *Tractatus*, celle qui amène le lecteur, à la fin de l'ouvrage, à délaisser une fois pour toutes le discours philosophique pour une éthique silencieuse comme manière de vivre, associable, comme le dit Wittgenstein dans la *Conférence sur l'Éthique*, à l'expérience du sentiment de sécurité absolue, se base sur un optimisme métaphysique aux accents positivistes qui ne cadre pas avec la place centrale que fait désormais le second Wittgenstein au caractère contingent et concret de la finitude humaine.

En ce sens, comme le rapporte Rush Rhees, Wittgenstein a même admis avoir eu tort de dire, dans le paragraphe 133 des *Recherches philosophiques*, que nous pouvons cesser de faire de la philosophie quand nous le voulons, ce souhait étant peut-être encore trop proche d'une certaine forme d'optimisme métaphysique ou, du moins, volontariste : « “*You know I said I can stop doing philosophy when I like. That is a lie ! I can't.*” » (1981, 186, no 9). Autrement dit, notre finitude fait que nous succombons plus souvent qu'autrement à la tentation du discours philosophique. C'est plus fort que nous. Le reconnaître, c'est nous méfier de quelque chose comme l'idée d'un « sentiment de sécurité absolue » (et d'ailleurs de tout désir d'absolu), sauf peut-être s'il est explicitement reconnu comme idéal inaccessible qui oriente l'activité philosophique et donc comme une mythologie ayant une fonction éthopoétique.

D'autre part, si la visée intellectuelle de paix et de clarté peut se comparer à un idéal d'ataraxie au sens asymptotique, il semble possible qu'elle soit également liée à la visée éthique de la conversion dont nous avons déjà parlé. En effet, nous pouvons d'abord remarquer un parallélisme entre les passages ci-dessus portant sur la clarté et la paix au sens intellectuel (CV : 43 ; RP : §133) et le passage des *Remarques mêlées* qui parle du *telos* éthique selon lequel, pour être heureux, nous devons être en accord avec la forme de vie (RM : 27). En comparant ces passages, il apparaît effectivement que la solution aux problèmes

philosophiques (perspective intellectuelle) passe, comme c'est le cas pour le problème de la vie (perspective éthique), par une dissolution⁸².

De plus, l'idéal intellectuel de clarté et de paix est indissociable d'une visée éthique dans la mesure où, encore une fois, c'est un certain vouloir, qui motive la manière de concevoir les choses et le langage, qu'il s'agit de convertir : ne plus vouloir concevoir les choses et le langage dans une perspective métaphysique, mais dans une perspective quotidienne. Or, l'idéal de clarté et de paix a ici un sens éthique non pas seulement parce qu'il mobilise la volonté, mais également, comme nous l'avons vu, parce qu'il est lié à une éthique de la finitude et de la liberté. En effet, d'une part, la tâche de clarification linguistique est guidée par le principe selon lequel nous devons accepter que nous ne pouvons pas franchir les limites de la forme de vie humaine, ce qui doit par le fait même nous amener à renoncer au contre-vouloir métaphysique, mû par un désir de transcendance qui sème la confusion et tourmente le philosophe. D'autre part, cela implique que pour vouloir accepter la vie humaine telle qu'elle est, nous devons nous *affranchir* de ce contre-vouloir, de la pression qu'exerce la tendance ou le désir envers l'illusion du point de vue métaphysique afin de choisir par nous-mêmes ce que nous voulons. La visée intellectuelle de la conversion est donc également indissociable d'une éthique de la liberté au sens d'autonomie.

Avant de conclure ce chapitre, résumons ce que nous avons appris sur la visée éthique de la conversion chez Wittgenstein. Dans un premier temps, notre analyse nous a permis de faire la distinction entre une conversion linéaire (premier Wittgenstein) et cyclique (second Wittgenstein). À la différence de la conception antique et hellénistique de la sagesse comme idéal asymptotique, la première cherche à accéder à une certaine forme de sagesse permanente tandis que la deuxième vise la sagesse comme objectif à atteindre temporairement (en plus d'aspirer à un idéal inaccessible de clarté totale). Comme nous l'avons vu, dans les deux cas, la visée éthique de la conversion n'est pas *philosophique* : la conversion vise au contraire à

⁸² Selon Peterman, il faut également aller chercher du côté de la conception du bien du premier Wittgenstein – notamment l'idée que la solution au problème de la vie est liée à l'impuissance face au déterminisme, un thème qu'on retrouve toujours chez le second Wittgenstein – pour établir la présence d'un idéal éthico-thérapeutique chez le second Wittgenstein (1992, 29).

nous affranchir du discours philosophique au profit d'une éthique non philosophique enracinée dans le langage et la vie ordinaires.

Dans un deuxième temps, il a été possible d'établir certains parallèles entre la visée éthique du modèle de la conversion qu'on retrouve chez le premier Wittgenstein et le modèle stoïcien de la sagesse. En effet, la conversion vise dans les deux cas une certaine forme d'ataraxie liée à un sentiment de sécurité absolue, une liberté au sens de l'indépendance aux choses extérieures et une harmonie avec le monde. Si l'appartenance à un tout n'est pas ici, comme dans le modèle stoïcien, synonyme de l'appartenance à la Nature, le second Wittgenstein reprend toutefois cette idée en lui conférant cette fois-ci une dimension naturaliste très intéressante. Comme nous l'avons vu, cette dernière n'a ni le sens cosmologique du modèle stoïcien, ni le sens physicaliste des sciences naturelles, mais un sens anthropologique. Ainsi, la conversion consiste, chez le second Wittgenstein, à dépasser la perspective individuelle à travers la prise de conscience de notre appartenance à la forme de vie humaine (une conception particulière de la nature humaine), qui comporte à la fois une dimension socio-culturelle (elle s'enracine dans un *ethos* communautaire et collectif) et biologique au sens normatif (elle correspond à une structure primitive prélinguistique de perceptions, de comportements et de conceptions qui oriente notre manière langagière de vivre).

3.3.4 Conclusion

Finalement, suite à l'analyse du thème de la conversion chez Wittgenstein, qu'avons-nous appris sur la fonction éthique du discours philosophique en général ? Nous avons retenu les quatre points suivants. Premièrement, la réflexion du second Wittgenstein nous a permis de mettre en lumière un nouveau modèle de conversion philosophique qui ne consiste pas, comme dans le modèle hellénistique, à passer d'une perspective empirique à une perspective métaphysique, mais désormais d'une perspective métaphysique à une perspective quotidienne ou ordinaire.

Deuxièmement, tant chez le premier que chez le second Wittgenstein, il a été possible de faire ressortir la dimension *existentielle* de la conversion au sens global du terme, c'est-à-dire au sens où c'est d'une transformation totale de la personne dont il est question puisqu'elle touche à la fois aux versants intellectuel et éthique de l'existence humaine. Plus précisément, Wittgenstein nous a effectivement permis de voir que le discours philosophique pouvait opérer une conversion de notre conception du monde et du langage qui en est l'expression (versant intellectuel) ainsi que de la volonté qui en est la motivation en fonction d'une éthique de la finitude et de la liberté au sens d'autonomie (versant éthique). En effet, nous avons appris que la conversion pouvait être conçue comme une transformation radicale de notre manière de penser afin d'en arriver à faire le choix de concevoir la vie comme je le veux, à partir de l'attitude qui est propre au sujet voulant que je suis (éthique de la liberté), tout en acceptant les limites de la forme de vie humaine dont l'expression langagière est indépassable (éthique de la finitude).

Ceci dit, au terme de notre analyse, en plus de ces deux conceptions de l'éthique (et ce, autant chez le premier et le second Wittgenstein que dans le modèle hellénistique de la conversion), il faut également souligner la présence implicite d'une *éthique de l'authenticité*. En effet, il est significatif que la transformation individuelle dont il est ici question se présente, comme dans le modèle hellénistique, comme une conversion à soi qui passe par le retour au domaine qui nous est propre en tant que sujet voulant et en tant qu'être humain (c'est l'*epistrophè*). Dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus*, c'est le choix de soi comme sujet éthique qui est l'enjeu principal et qui consiste à nous réapproprier le domaine de la volonté transcendante qui nous définit (notamment parce qu'il correspond à ce qui dépend de nous). Dans le même ordre d'idées, dans les *Recherches philosophiques*, le but de la conversion est d'arriver à faire tourner nos considérations philosophiques autour de notre besoin véritable, ancré dans la vie ordinaire, c'est-à-dire dans les pratiques langagières effectives de la forme de vie humaine.

Ainsi, il apparaît maintenant que ces trois conceptions de l'éthique (finitude, liberté et authenticité) peuvent s'articuler ensemble pour donner lieu à la maxime morale suivante : *le choix de concevoir la vie comme je le veux doit coïncider avec une volonté en harmonie avec la vie telle qu'elle est et avec le sujet éthique que je suis en propre.*

Troisièmement, l'analyse de la visée éthique du modèle de la conversion chez Wittgenstein nous a permis de faire ressortir deux nouveaux modèles de sagesse en plus du modèle philosophique asymptotique (hellénistique) : un modèle non philosophique linéaire (premier Wittgenstein) et un modèle non philosophique cyclique/asymptotique.

Quatrièmement, Wittgenstein nous a permis d'approfondir la dimension transpersonnelle de la conversion philosophique en nous aidant à voir que le dépassement de soi vers une perspective universelle ne doit pas nécessairement avoir un sens métaphysique (elle ne doit pas obligatoirement passer, par exemple, par la vision du monde sous l'angle de l'éternité). Je peux me dépasser en tant qu'individu tout en demeurant dans les limites de la forme de vie humaine, par exemple en harmonisant ma manière langagière de vivre avec celle qui est commune aux êtres humains, ce qui, au lieu d'avoir un sens métaphysique, relève d'une perspective socio-culturelle et biologique au sens normatif.

CHAPITRE 4 – Le discours philosophique comme *askesis*

La troisième composante du modèle conceptuel que nous avons fait ressortir dans le premier chapitre est le modèle de l'*askesis*. Nous avons vu que l'*askesis* désignait une pratique philosophique consistant à développer une attitude éthique plus ou moins constante (l'attention à soi des stoïciens par exemple) à travers un ensemble d'exercices physiques, intuitifs et discursifs pratiqués de façon répétée (cf. Davidson, *et al.*: 2010, 28). Le rôle de la dimension discursive nous est alors apparu central dans la mesure où, dans le modèle de la vie philosophique, c'est avant tout au moyen du discours philosophique que la transformation individuelle est opérée. Traiter le discours philosophique dans la perspective de l'*askesis*, c'est l'aborder du point de vue de l'effet éthique qu'il vise à produire et non seulement comme un ensemble de propositions exprimant adéquatement la pensée et les sentiments d'un individu (Hadot : 2002, 16).

Ainsi, ce qui nous permet de faire le lien avec Wittgenstein, traiter le discours philosophique dans la perspective de l'*askesis* consiste à reconnaître l'enracinement d'un discours philosophique particulier dans un jeu de langage éthopoétique⁸³. Or, l'*askesis* ne se définit pas seulement par la subordination du discours philosophique à une éthique comme art de vivre, mais également par une méthode⁸⁴ spécifique, une manière particulière de produire un effet éthique, c'est-à-dire, tel que mentionné, au moyen d'exercices pratiqués *de façon répétée*. Guidé par cette composante du modèle conceptuel de la vie philosophique, il est possible de repérer chez Wittgenstein des thèmes pouvant nous aider à enrichir notre compréhension de la nature d'une possible fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique, cette fois-ci en ce qui a trait à l'*askesis* comme méthode de conversion philosophique.

⁸³ « Le philosophe est toujours dans un certain jeu de langage, c'est-à-dire dans une certaine attitude, dans une certaine forme de vie, et il est impossible de donner un sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage » (Hadot, 2004, p. 98-99).

⁸⁴ Nous utilisons le terme « méthode » au sens large d'un « ensemble de moyens raisonnés suivis pour arriver à un but » (Rey, *et al.*, 2009, p. 1586).

Ce chapitre vise à répondre à la question suivante : *comment* le discours philosophique arrive-t-il à opérer une transformation individuelle et, plus précisément, une conversion ? Nous tenterons de répondre à cette question à partir de la conception wittgensteinienne de la philosophie comme activité de clarification qui, dans le *Tractatus*, consiste à opérer la conversion au moyen d'une fonction « élucidatoire » du discours philosophique fondée sur la distinction entre dire et montrer et, dans les *Recherches philosophiques*, à partir d'une méthode grammaticale conçue d'après le modèle analogique de la thérapie philosophique.

4.1 Le modèle tractarien de l'*askesis*

4.1.1 Similitudes générales

En quoi la méthode du *Tractatus* s'inscrit-elle dans le modèle de l'*askesis* ? De manière très générale, d'abord parce qu'elle est une pratique consistant à développer une attitude éthique constante. En effet, comme nous l'avons vu, les propositions du *Tractatus* visent à amener le lecteur à adopter une vision correcte du monde (T : 6.54) qui coïncide avec une attitude éthique particulière, celle de la volonté éthique au sens transcendantal, c'est-à-dire une position préalable à l'égard de la réalité qui rend possible la vie heureuse (cf. Hadot : 1995, 411 ; 2002, 16). Cette attitude éthique est-elle accessible, comme chez les philosophes hellénistiques et romains, à travers la pratique répétée d'exercices particuliers ?

À première vue, il est possible de trouver dans le *Tractatus* quelque chose qui pourrait ressembler à ce type d'exercices. D'une part, le discours philosophique privilégié par Wittgenstein peut être lui-même traité comme un « exercice discursif » puisque, bien qu'il serve aussi à exposer des thèses philosophiques, il doit ultimement être abordé non pas d'un point de vue purement théorique, mais plutôt dans la perspective de l'effet éthique qu'il vise à produire (cf. Laugier : 2010, 65, 71). D'autre part, on retrouve également dans le *Tractatus* deux exemples de ce que Hadot appelle des « exercices intuitifs ». En effet, les propositions du

livre sont censées amener le lecteur à quitter la perspective empirique pour une perspective « sous l'angle de l'éternité » (T : 6.45) qui, bien que l'expression soit spinoziste, s'apparente à la vue d'en haut et à la physique vécue des stoïciens (cf. Hadot : 2004, 18). De plus, la conversion que le discours philosophique cherche à opérer passe par une forme de méditation sur la mort dans la mesure où elle consiste à effectuer un passage de la temporalité du monde empirique à un présent éternel au sein duquel, comme chez Épicure (cf. Hadot : 1995, 301-302), la mort devient un non-événement et donc n'est plus perçue comme angoissante (C : 5.7.16 ; T : 6.431-6.4311).

Mais au-delà de ces ressemblances très générales, pour pouvoir s'inscrire harmonieusement dans le modèle de l'*askesis*, il manque une caractéristique essentielle au discours philosophique du *Tractatus* : la répétition. Est-ce que l'attitude éthique constante à laquelle nous convie Wittgenstein est accessible au moyen d'une pratique *répétée* ? En effet, sans la répétition, l'*askesis* n'opère pas la transformation efficace qui lui est propre. L'idée est que, comme l'athlète qui doit pratiquer régulièrement certains mouvements corporels pour arriver à les maîtriser de manière excellente, le philosophe doit se pratiquer régulièrement, à travers une série d'exercices, pour parvenir à adopter et à maintenir l'attitude éthique à laquelle il aspire. Ainsi, pour ne pas rester au niveau des généralités, mais plutôt en vue de déterminer plus précisément en quel sens la méthode du *Tractatus* peut s'inscrire harmonieusement dans le modèle de l'*askesis*, examinons un exemple stoïcien de discours philosophique utilisé comme *askesis*, c'est-à-dire dans le cadre d'une pratique répétée visant à développer une attitude éthique constante. Pour ce faire, les *Pensées* de Marc Aurèle nous serviront de cas de figure.

4.1.2 Le cas de figure des *Pensées* de Marc Aurèle

Dans le contexte de la vie philosophique stoïcienne, le discours philosophique sert d'abord à justifier rationnellement les règles de vie⁸⁵ exprimant le choix de vie stoïcien par le biais de démonstrations théoriques. Ensuite, et c'est cela qui définit la nature spécifique des propositions des *Pensées*, il sert à formuler des principes universels à usage personnel, des « dogmes⁸⁶ » (*dogmata*) et des « théorèmes » (*theorêma*) (*Pensées*, XI, 5), qui sont des condensés de la démonstration théorique des règles de vie (cf. Hadot : 1997, 52-53).

De manière générale, la fonction des dogmes, dont il est surtout question ici, est d'abord de fonder l'action (*Pensées*, VIII, 1). En effet, un peu comme les maximes morales, leur intégration dispose le philosophe à l'application éclairée de la théorie générale dans une situation particulière de la pratique (cf. Hadot : 1997, 58-59). Cet aspect du discours comme *askesis* vient rejoindre ce que nous avons appelé la fonction éthopoétique du discours philosophique « au sens faible », c'est-à-dire cette fonction qui consiste à jeter un éclairage sur le mode de vie et, de ce fait, à orienter les choix et les actions en vue du bonheur (cf. chapitre 2, section 2). Mais ce qui nous intéresse particulièrement dans ce chapitre est désormais la fonction éthopoétique « au sens fort », celle qui rend possible cette transformation radicale qu'est la conversion philosophique, et plus précisément la méthode ou la technique qui permet au discours d'opérer une telle transformation.

Dans cette optique, dans un deuxième temps, la fonction éthopoétique du discours « dogmatique » des *Pensées* est avant tout de continuellement réveiller les représentations (*phantasiai*) qui correspondent aux dogmes, ce qui permet de raviver la conviction de la démonstration théorique qui les a préalablement fondés (cf. Hadot : 1997, 65). Cette fonction de réactivation est centrale à l'efficacité du discours philosophique comme *askesis* puisque, comme le dit Hadot, l'effet logico-éthique de la démonstration théorique et de la

⁸⁵ Ce passage résume bien les trois règles de vie stoïciennes : « Partout et constamment, il dépend de toi de te complaire avec piété dans la présente conjonction des événements, de te conduire avec justice envers les hommes présents, d'appliquer à la représentation intérieure que tu as en ce moment les règles de discernement afin que rien ne s'infilte en toi qui ne soit objectif » (*Pensées*, VII, 54).

⁸⁶ Cf. *Pensées*, II, 3 ; III, 13 ; VIII, 1 ; *Entretiens*, I, III, 1 ; I, XVIII, 20 ; II, XVI ; III, X, 1.

compréhension des règles de vie tend à se dissiper rapidement⁸⁷. Il faut ajouter que, dans les *Pensées*, l'auteur utilise le discours philosophique de cette façon, c'est-à-dire comme inducteur de représentations, dans un but *personnel*. En effet, à travers « l'écriture pour soi », une forme de dialogue avec soi-même, Marc Aurèle reformule les dogmes de la tradition stoïcienne, en l'occurrence ceux énoncés par Épictète, pour leur redonner vie et se les approprier (cf. Hadot : 1997, 66).

Finalement, cette fonction éthopoétique doit être entendue au sens fort du terme puisque le discours dont il est ici question « rallume » les représentations qui rendent les dogmes présents *en vue de transformer le discours intérieur* (et, ultimement, développer l'attitude éthique plus ou moins constante qui correspond à l'idéal de sagesse stoïcienne). En effet, la formulation répétée des dogmes sert à substituer les jugements faux et immoraux par des jugements légitimés par les théories logique et éthique qui ont préalablement procuré au philosophe les critères de la vérité et du bien moral et, par le fait même, les règles adéquates de substitution. C'est parce que le discours philosophique a ce type de pouvoir de transformation du discours intérieur (dimension intellectuelle) – « l'usage des représentations » que Épictète rendait indissociable de la *prohairesis*⁸⁸ – qu'il permet d'opérer la conversion de la volonté (dimension éthique).

Mais *comment* le discours philosophique opère-t-il ici la conversion ? Hadot relève, dans les *Pensées*, trois modes de formulation (des dogmes et théorèmes), trois manières de produire un effet éthopoétique au moyen du discours philosophique : i) l'énumération de points fondamentaux utilisée comme aide-mémoire (*kephalaia*), ii) la reconstruction de la démonstration logique et iii) la répétition. Premièrement, les *kephalaia* désignent un mode de formulation prenant la forme de têtes de chapitres fournissant un ensemble de ressources en vue de la pratique des règles d'action. Ils consistent à faire l'énumération de points

⁸⁷ « Comment les principes pourraient-ils mourir à moins que ne s'éteignent les représentations qui leur correspondent, représentations qu'il dépend de toi de réveiller continuellement ? » (*Pensées*, VII, 2).

⁸⁸ Cf. *Entretiens*, II, XXIII, 5.

fondamentaux servant d'aide-mémoire laconique qui, par l'accumulation même de ces derniers, augmente l'efficacité psychique. En voici un exemple⁸⁹ :

« Lorsque tu es de mauvaise humeur contre quelqu'un, c'est que tu as oublié que tous les événements arrivent conformément à la nature de l'univers ; que la faute commise t'est étrangère ; de plus, que tout ce qui arrive est toujours arrivé et arrivera toujours de la même façon et arrive actuellement partout ; tu oublies quelle est la parenté de l'homme avec le genre humain, non pas celle du sang ou de la semence, mais celle qui vient de la communauté d'intelligence. Tu oublies encore que l'intelligence de chaque homme est un dieu, et qu'elle émane d'en haut ; que rien n'est la propriété de personne, mais que ton enfant, ton corps, ton âme elle-même viennent de là-haut ; que tout est opinion ; que chacun ne vit que dans le présent et qu'il le perd » (*Pensées*, XII, 26).

Deuxièmement, le discours philosophique peut favoriser l'émergence de la conversion lorsqu'il est utilisé pour reconstruire l'argumentation qui justifie les dogmes et les théorèmes ou pour réfléchir sur les difficultés que ces derniers peuvent soulever⁹⁰ (cf. Hadot : 1997, 58). La fonction éthopoétique de ce type de technique est de raviver la conviction de la démonstration théorique, sans quoi les dogmes et les théorèmes se videraient de leur sens.

« Ils s'effaceront vite tous tes beaux dogmes sacrés, que tu penses sans les fonder dans une science de la Nature et que tu abandonnes ensuite. Mais désormais il faut tout voir et pratiquer, de telle sorte que soit accompli ce qu'exigent les circonstances présentes, mais qu'en même temps soit toujours présent d'une manière efficace le fondement théorique de ton action et que tu conserves toujours en toi, latente, mais pas enfouie, la confiance en soi que procure la science qui s'applique à chaque cas particulier » (*Pensées*, X, 9).

Troisièmement, la transformation individuelle est opérée par le biais d'une technique toute simple, mais qui définit spécifiquement ce type de pratique qu'est l'*askesis* : la répétition. Le discours philosophique des *Pensées* ne se définit pas seulement par la formulation des dogmes et des théorèmes du stoïcisme, mais par leur *formulation répétée*. Encore une fois, cette technique a pour fonction de « rallumer » les images intérieures qui

⁸⁹ Cf. *Pensées*, II, 1 ; IV, 3 ; IV, 26 ; VII, 22 ; VIII, 21 ; XI, 19 ; XII, 7 ; XII, 8 ; XII, 26. Cf. aussi Hadot, 1997, p. 54, 56.

⁹⁰ Cf. par exemple *Pensées*, IV, 3 ; IV, 4 ; V, 16 ; V, 8 ; VII, 9 ; IX, 9 ; X, 33.

rendent les dogmes et les théorèmes présents, ce qui permet de transformer le discours intérieur en vue de développer une attitude éthique qui fonde l'action bonne⁹¹.

Résumons-nous. Le discours philosophique des *Pensées* se caractérise par la formulation de dogmes et de théorèmes à usage personnel, des condensés de la justification théorique des règles de vie exprimant le choix de vie stoïcien, dont la fonction éthopoétique est de réactiver un ensemble de représentations et de pratiques afin de raviver la conviction de la démonstration théorique, transformer le discours intérieur et ultimement adopter une attitude éthique constante. Hadot relève trois modes de formulation : i) les *kephalaia*, ii) la reconstruction de la démonstration théorique et iii) la répétition.

Mais si nous y regardons de plus près, il semblerait que les deux premiers modes de formulation se fondent, comme le troisième, sur le principe de la répétition. D'une part, les *kephalaia* permettent à Marc Aurèle de se rappeler les principes fondamentaux du mode de vie stoïcien en les répétant sous la forme d'une énumération. D'autre part, la reconstruction de la démonstration théorique est justement une « re-construction », c'est-à-dire la répétition d'une démonstration déjà effectuée. Ainsi, nous pouvons voir que les propositions des *Pensées* s'inscrivent harmonieusement dans le modèle de l'*askesis* étant donné qu'elles cherchent à opérer la conversion au moyen d'un discours philosophique pouvant prendre plusieurs formes, mais dont l'ingrédient essentiel est la répétition. Peut-on en dire autant du *Tractatus* de Wittgenstein ?

⁹¹ Par exemple, le dogme selon lequel tous les troubles viennent uniquement de nos jugements est répété à plusieurs reprises dans les *Pensées* : V, 19 ; VI, 52 ; VII, 2 ; VIII, 47 ; IX, 13 ; IX, 15 ; XI, 11 ; XI, 16 ; XII, 22 ; XII, 25 ; IV, 7 ; IV, 39 ; V, 2 ; VII, 14 ; VII, 16 ; VIII, 29 ; VIII, 40 ; VIII, 49.

4.1.3 La philosophie comme activité critique de clarification logique

4.1.3.1 Les propositions-élucidations

La dimension éthique du discours philosophique du *Tractatus* ne se limite pas, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, à son enracinement dans un choix de vie et à sa visée éthique ; elle s'exprime également à travers l'exercice même de la méthode préconisée par Wittgenstein. En effet, selon lui, la philosophie ne se réduit pas à une *théorie*, c'est-à-dire à une doctrine ou un ensemble de thèses philosophiques⁹², mais doit être avant tout conçue comme une *activité* critique de clarification logique des propositions philosophiques confuses.

« Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'élucidations. Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des "propositions philosophiques", mais de rendre claires les propositions. La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses » (T : 4.112).

Pour opérationnaliser cette activité de clarification, Wittgenstein utilise un type particulier de discours philosophique composé de ce qu'il appelle des « élucidations » (*Erläuterungen*). Pour bien comprendre la nature spécifique des élucidations, voyons d'abord ce qu'elles ne sont pas, c'est-à-dire comment elles se distinguent des trois autres types de propositions dont il est question dans le *Tractatus* : les propositions philosophiques ou métaphysiques, les propositions éthiques et les propositions logiques.

Premièrement, les seules propositions qui se laissent dire, qui ont ce que Hadot appelle un « usage représentatif » (2004, 36), sont les propositions scientifiques puisqu'elles sont des propositions vraies qui dépeignent des faits positifs du monde empirique, ce qui implique qu'elles sont pourvues de sens, qu'elles ont à la base la capacité de représenter des états de choses (T : 4.11 ; 6.341, 6.343). Bien qu'elles parviennent à *dire* quelque chose, dans la mesure où leur fonction essentielle est de représenter des faits possibles, Wittgenstein précise

⁹² À cet égard, Wittgenstein précise dans la préface que le *Tractatus* n'est pas un ouvrage d'enseignement (*Lehrbuch*).

que ces propositions ne parviennent pas toutefois à parler d'éthique, c'est-à-dire de la valeur absolue puisque cette dernière ne se situe pas dans le registre des faits. Ainsi, les propositions scientifiques peuvent décrire et expliquer des faits, mais sont par principe incapables d'accéder au domaine de l'éthique et donc de résoudre « le problème de la vie » (T : 6.52). Néanmoins, elles n'ont pas seulement une fonction représentative ; elles ont aussi une fonction *indicative* qui leur permet d'exhiber leur forme logique lorsqu'elles disent quelque chose : « La proposition *montre* son sens. La proposition *montre* ce qu'il en est des états de choses *quand* elle est vraie. Et elle *dit qu'il* en est ainsi » (T : 4.022). « La proposition *montre* la forme logique de la réalité. Elle l'indique » (T : 4.121). Ainsi, si les propositions scientifiques ne peuvent pas parler de la valeur absolue, elles ont tout de même la capacité de montrer l'indicible qui est non seulement le domaine de la logique, mais également de l'éthique.

Deuxièmement, Wittgenstein définit les propositions scientifiques par opposition aux propositions philosophiques traditionnelles ou « métaphysiques » (T : 4.111, 4.113) qui, elles, sont dénuées de sens parce qu'on a omis de donner une signification à un de leurs signes (T : 6.53). Ces dernières sont du type « le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ? » (T : 4.003). Cette proposition est dénuée de sens parce qu'on n'a pas donné de signification aux mots « Bien » et « Beau » en tant que substantifs. Bien que Wittgenstein ne le spécifie pas explicitement, ces propositions semblent qualifiées de « métaphysiques » parce qu'elles cherchent à adopter l'illusion d'une perspective extérieure à la perspective « empirique » (ou, du moins, qui se situerait à sa frontière) (T : 5.641) dans laquelle s'inscrit pourtant l'essence du dicible comme représentation des faits.

Une des confusions principales sur laquelle repose les propositions philosophiques selon Wittgenstein consiste à utiliser un concept formel comme un concept propre. C'est ce qui nous amène par exemple à parler en philosophie d'« objets », un concept qui a ici un sens formel ou « transcendantal » dans la mesure où, en tant que nom-variable, sa fonction est de *montrer* la structure logique du langage, mais n'est pas utilisé pour représenter un fait possible, comme, par exemple, le concept de « livre » qui, lui, est la plupart du temps employé comme un concept propre (T : 4.1272). Or, quand on dit « il y a des objets » ou « les objets sont... », on a omis de donner une signification au signe « objet » en tant que substantif (en tant que nom référant à une substance). Ainsi, la confusion entre les concepts formels et les

concepts propres donne lieu à des propositions philosophiques dénuées de sens parce que certains de ses signes n'ont pas de signification. Qui plus est, en utilisant le concept d'objet comme on utilise le concept de livre, non seulement on cherche à saisir une vérité transcendante à partir d'une perspective empirique, mais on cherche également à parler de la condition de possibilité du langage *au moyen* du langage, ce qui, dans les deux cas, est impossible parce que cela nécessiterait d'adopter une perspective extérieure au langage, *au moyen* du langage.

Troisièmement, les propositions du *Tractatus* se distinguent également des propositions éthiques qui sont, comme les propositions philosophiques, dénuées de sens. En effet, on ne peut selon Wittgenstein parler d'éthique (par exemple du vouloir comme porteur de l'éthique) parce que l'éthique est *transcendante*, elle relève de la condition de possibilité de la valeur des faits du monde (qui n'ont pas de valeur intrinsèque) tandis que le dire se situe dans une perspective *empirique* (sa fonction essentielle est de représenter des faits). En d'autres termes, on ne peut parler de ce qui rend possible la valeur des faits, c'est-à-dire la volonté éthique au sens transcendantal, au moyen d'un langage empirique. Pour ce faire, il faudrait pouvoir adopter une perspective extérieure à la perspective empirique à partir d'une perspective empirique, ce qui est absurde. De plus, les propositions éthiques sont dénuées de sens et leur pseudo-objet est indicible parce que l'éthique relève d'une valeur absolue qui est *transcendante* ; cette dernière doit résider à l'extérieur du monde empirique sans quoi elle n'aurait pas de valeur puisqu'elle ferait partie d'un monde contingent, accidentel et relatif (T : 6.41). Or, encore une fois, les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur, c'est-à-dire d'extérieur au langage signifiant et au monde (cf. T : 6.42-6.421, 6.423). Comme le dit Jacques Bouveresse, on ne peut avoir simultanément un pied en dehors et un pied en dedans du langage (1973, 60).

Quatrièmement, les élucidations se distinguent aussi des propositions logiques qui sont des tautologies ou des contradictions vides de sens (T : 4.461). Ces dernières ne disent rien, elles n'ont pas de fonction représentative, mais elles ont, comme les propositions scientifiques, une fonction indicative : elles montrent les propriétés formelles ou logiques du langage et du monde (T : 6.12). Or, celles-ci ne sont pas dépourvues de sens (*unsinnig*) comme les propositions philosophiques, éthiques et, même les élucidations, mais bien *vides* de sens

(*sinnlos*) ; elles appartiennent au symbolisme comme le « O » appartient au symbolisme de l'arithmétique (T : 4.4611). En ce sens, la spécificité des propositions logiques est que nous pouvons reconnaître qu'elles sont vraies seulement à partir de leur symbole (T : 6.113). De plus, tout comme l'éthique, la logique est *transcendantale* (T : 6.13). Ainsi, les propositions logiques ne peuvent dire « il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela » parce que la logique est indissociable du monde en tant que condition de possibilité du sens et que pour dire ce genre de choses, il faudrait que la logique puisse à la fois adopter une perspective interne au monde, c'est-à-dire parmi les faits, et externe au monde, c'est-à-dire une vue d'ensemble « de l'extérieur » du domaine des faits, ce qui encore une fois est impossible (T : 5.6-5.61).

Nous pouvons donc constater que le point commun des propositions philosophiques, éthiques et logiques est que ces dernières cherchent à parler de quelque chose de *transcendantal*, c'est-à-dire de la condition de possibilité de la valeur ou du sens qui sont pré-supposés dans le langage que nous utilisons pour en parler et dont nous ne pouvons, par conséquent, *pas* parler.

Penchons-nous maintenant plus directement sur la nature des élucidations. Ces dernières, nous dit Wittgenstein, sont des propositions dépourvues de sens (*unsinnig*) dont on se sert comme moyens en vue de favoriser chez le lecteur l'émergence de « la vision correcte du monde ».

« Mes propositions sont des élucidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde » (T : 6.54).

D'une part, en tant que simples moyens en vue d'une fin, elles ont donc une fonction pragmatique et transitoire : elles s'autoéliminent à la fin de l'ouvrage pour céder la place à une perspective au sein de laquelle elles deviennent désormais obsolètes. D'autre part, elles ont une nature intermédiaire : elles sont dénuées de sens, mais, à la différence des propositions philosophiques ou métaphysiques et des propositions éthiques, elles sont « éclairantes » (*illuminating*) (cf. Hacker : 2000b, 365). En effet, dans la mesure où elles composent le discours philosophique qui opérationnalise la méthode tractarienne de clarification logique des

propositions philosophiques confuses, elles ont le pouvoir de favoriser l'émergence de la vision correcte du monde, c'est-à-dire une perspective permettant de saisir ce que montrent les propositions scientifiques et logiques (la forme logique commune au langage et au monde), mais qu'elles ne peuvent pas dire.

Notre interprétation se distingue ici de celle de Cora Diamond et va plutôt rejoindre celle de Hacker (2000b). D'une part, en vertu de sa « conception austère du non-sens », le non-sens des propositions du *Tractatus* ne se distingue pas selon elle du non-sens des propositions métaphysiques. En se basant sur un passage de la préface où Wittgenstein dit qu'il cherche à tracer la limite de l'expression des pensées au-delà de laquelle il n'y a que du non-sens pur et simple (*einfach Unsinn*), Diamond défend qu'il n'y a par définition qu'un seul type de non-sens, équivalent au charabia (2000, 357-358). Selon cette interprétation, le *Tractatus* doit donc être traité comme un tissu de non-sens pur et simple. Parler d'un non-sens éclairant, qui aurait en quelque sorte un statut intermédiaire, est donc absurde : ou bien il y a du sens, ou bien il y a du non-sens, c'est-à-dire du charabia.

Cette interprétation pose problème parce que Wittgenstein dit explicitement que certaines propositions sont indicibles et dénuées de sens, mais *ce qu'elles veulent dire* est tout à fait correct. Le solipsisme en est le meilleur exemple⁹³ : « Car ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se *dire*, mais se montre » (T : 5.62). Cela n'est pas le cas de propositions métaphysiques comme « Le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau » (T : 4.003), mais correspond aux propositions-élucidations du *Tractatus*. Wittgenstein fait donc une distinction entre le non-sens pur et simple des propositions métaphysiques, qui ne montrent rien, et le non-sens « éclairant » de propositions comme celles du *Tractatus* qui favorisent l'émergence d'une vérité qui se montre, mais ne peut se dire. Ceci dit, il ne s'agit pas de faire une distinction entre différents types de non-sens (Diamond a raison sur ce point) ; la spécificité du non-sens des propositions du *Tractatus* n'est

⁹³ Hacker relève plusieurs autres exemples (2000b, p. 368). Ce que l'axiome de l'infini de Russell voudrait dire s'il était vrai : une infinité de noms avec des significations différentes (5.535). On ne peut pas dire que *q* découle de *p* dans *p* implique *q*, mais cela se montre dans des propositions tautologiques (6.1201). On peut voir qu'une proposition logique est vraie juste par son symbole ; c'est la marque distinctive d'une proposition logique (6.113). On peut *voir* qu'une proposition découle d'une autre, mais on ne peut en parler parce que c'est une relation interne ; cela se montre (6.1221).

pas d'être un type spécial de non-sens, mais d'avoir la fonction éclairante que Wittgenstein lui a conférée. Nous y reviendrons.

D'autre part, ce qui est une conséquence du premier point, puisque le *Tractatus* est un tissu de non-sens pur et simple, Diamond défend une interprétation « athéorique » qui consiste à dire que l'ouvrage ne contient aucune thèse philosophique. C'est en tout cas ainsi qu'elle interprète les propos de Wittgenstein lorsqu'il dit que le *Tractatus* n'est pas un *Lehrbuch* (cf. préface) et que la philosophie n'est pas un corps de doctrine, mais une activité de clarification (T : 4.112). Ce serait donc une erreur de définir la nature des élucidations à partir de la distinction entre dire et montrer (elles nous amènent à voir ce qui se montre, mais ne se dit pas), une des thèses de l'ouvrage.

Or, comme Hacker l'a démontré de manière très convaincante, plusieurs évidences textuelles nous permettent d'affirmer que Wittgenstein a bel et bien cherché à défendre des thèses dans le *Tractatus* et que la distinction entre dire et montrer était une des thèses les plus importantes à ses yeux. Le meilleur exemple⁹⁴ est la lettre à Russell du 19 août 1919 :

« Le point central est la théorie de ce qui peut être exprimé (gesagt) par les props – c'est-à-dire par le langage – (et, ce qui revient au même, ce qui peut être *pensé*) et ce qui ne peut être pensé par les props, mais seulement montré (gezeigt) ; c'est, je pense, le problème cardinal de la philosophie » (Wittgenstein : 1974, 71 ; traduction française tirée de Monk : 1990, 168).

Ceci dit, cela ne signifie pas pour autant que cette distinction, liée à une conception particulière du non-sens, elle-même liée à une conception moniste et picturale du langage, soit effectivement *correcte* comme Wittgenstein l'a lui-même reconnu par la suite. Mais ce serait une erreur de prétendre que Wittgenstein n'a pas cherché à défendre des thèses dans le *Tractatus* et qu'il faudrait, par conséquent, abandonner la distinction entre dire et montrer si nous voulons défendre une interprétation adéquate de l'ouvrage.

⁹⁴ Cf. aussi la fin des *Notes sur la logique* datant de 1913, la lettre à Engelmann du 9 avril 1917 à propos du poème de Uhland (« Graf Eberhards Weissdorn ») qui exprime selon lui des choses ineffables, une discussion avec Russell en 1919 où il reprend l'idée que le thème principal du *Tractatus* est la distinction entre dire et montrer, l'article « Some Remarks on Logical Form » (1929) où il reprend plusieurs thèses du *Tractatus* et en critique d'autres, les cours de Cambridge de 1930-1931 où il reprend les thèses du *Tractatus* dont la distinction entre dire et montrer et les discussions avec Schlick et Waismann de 1929 à 1931 qui vont également dans ce sens. Cf. Hacker, 2000b, p. 372-376.

L'interprétation de Diamond soulève toutefois un point intéressant pour notre propos. En effet, celle-ci repose peut-être sur une difficulté inhérente à l'ouvrage : Wittgenstein a voulu *à la fois* défendre des thèses philosophiques et nous conduire à une perspective au sein de laquelle ces thèses philosophiques n'ont pas d'importance. Le modèle de la conversion permet de résoudre cette tension. Il est vrai, comme le dit Diamond, que la vision correcte du monde qui émerge à la fin du *Tractatus* exclut la distinction théorique entre dire et montrer. En effet, à cette étape du processus, nous sommes censés avoir basculé du côté d'une éthique vécue qui est incompatible avec le discours philosophique théorique (qui relève de l'usage représentatif du langage). Or, d'une part, cela ne signifie pas que les thèses philosophiques explicitées par les propositions du *Tractatus* n'ont pas, n'ont plus, et n'ont jamais eu d'importance⁹⁵ : cela signifie plutôt que c'est la perspective dans laquelle elles se situent qui détermine leur importance.

Le *Tractatus* est un ouvrage composé d'élucidations qui ont la fonction de clarifier la nature du langage signifiant, notamment à travers l'exposition de thèses philosophiques, mais qui s'autoéliminent ultimement pour céder la place à une perspective au sein de laquelle elles deviennent obsolètes. Il s'agit bien d'un *processus* de conversion, ce qui implique le passage d'une perspective particulière (intellectuelle) à une perspective radicalement autre (éthique). Défendre une interprétation athéorique du *Tractatus*, c'est réduire l'œuvre à une seule des deux étapes du processus, c'est-à-dire à la perspective éthique qui est, effectivement, en un certain sens, « athéorique », mais qui est indissociable de la perspective intellectuelle qui a permis son émergence. Selon nous, l'intérêt de l'œuvre est au contraire la fonction éthique que l'auteur confère à la dimension « intellectuelle » du discours philosophique, ce qui inclut les thèses philosophiques.

D'autre part, telles qu'en témoignent les évidences textuelles, la distinction entre dire et montrer continue, après le *Tractatus*, à avoir une importance philosophique pour Wittgenstein *sur le plan théorique* même si elle n'en a pas dans la perspective de l'éthique vécue. Cela signifie simplement que, contrairement à ce que Wittgenstein souhaitait, étant

⁹⁵ « *It is one thing to say we must throw the ladder away after we have used it ; it is another to maintain that there never was a ladder at all* » (Black, 1964, p. 379).

donné la conception linéaire de la conversion à laquelle il semble avoir souscrit dans le *Tractatus*, il n'est pas possible de mettre fin à l'activité philosophique. Il croyait avoir résolu tous les problèmes de la philosophie, mais évidemment, non seulement d'autres problèmes théoriques ont surgi (et parfois des problèmes de taille), mais il n'a pas pu éviter de revenir sur son œuvre pour la clarifier et la compléter (cf. Wittgenstein : 1929).

En somme, comme nous avons tenté de le montrer à travers l'idée d'une fonction éthopoétique du discours philosophique, le problème n'est pas de choisir entre une perspective théorique et une perspective athéorique (comme le débat suscité par les néo-wittgensteiniens nous amène parfois à le penser). Dans la perspective éthopoétique, les propositions du *Tractatus* peuvent à la fois défendre des thèses philosophiques substantielles et avoir la fonction pratique de nous amener à adopter la perspective de l'éthique vécue. Dans la perspective éthopoétique, l'important est l'usage que nous faisons du discours philosophique (théorique ou non). Diamond reconnaît la fonction pratique des propositions du *Tractatus*, mais étant donné la conception austère du non-sens à laquelle elle souscrit, elle refuse d'accorder un contenu de connaissance aux thèses philosophiques de l'ouvrage, ce qui est une erreur.

Pour opérer la conversion, il faut utiliser les ressources du paradigme à dépasser. Autrement, nous n'aurions pas besoin d'être converti, nous verrions *déjà* le monde correctement. Cela signifie qu'on cherche à montrer, à partir de la perspective empirique qui est celle de l'usage représentatif du langage, ce que ce serait de voir le monde à l'extérieur de ce paradigme (voir le monde « sous l'angle de l'éternité »). D'où le « non-sens » ou plutôt la tension qu'il y a dans le discours du *Tractatus*. Mais ce problème en est seulement un dans le jeu de langage théorique, pour utiliser une expression post-tractarienne. La spécificité du discours du *Tractatus*, qui, contrairement à ce que dit Diamond, cherche bel et bien à défendre des thèses philosophiques, est l'usage particulier que Wittgenstein en fait. *Les propositions du Tractatus forment un certain type de discours philosophique théorique ayant une fonction éthopoétique.*

Dans la perspective éthopoétique, la question du non-sens qui préoccupe Diamond et les autres néo-wittgensteiniens n'est pas censée avoir plus d'importance que la distinction

entre dire et montrer (et les autres thèses du *Tractatus*). Or, si elle a une importance, c'est pour la même raison que les autres thèses du *Tractatus* en ont une : elles cherchent à opérer la conversion, ce qui signifie que le discours philosophique « théorique » est à la fois essentiel et inessentiel dépendamment du moment du processus de conversion où nous nous trouvons. L'image de Hadot, empruntée au sceptique Sextus Empiricus, est excellente : comme un purgatif, le discours philosophique « s'évacue avec les humeurs dont il a provoqué l'évacuation. [...] Que reste-t-il alors, après cette élimination du discours philosophique par le discours philosophique ? Seulement un mode de vie » (Vœlke : 1993, 9 ; Hadot : 1995, 224-225). Autrement dit, la méthode du *Tractatus* se fonde sur l'autoélimination d'un certain discours philosophique « théorique ».

C'est simplement que ce discours « théorique » (au sens ordinaire d'un ensemble structuré de thèses appuyées par des arguments, et ce, même s'il est exposé au moyen d'un discours philosophique particulier, à savoir les *élucidations*), soi-disant dénué de sens parce qu'il ne représente aucun fait possible, a une fonction *transitoire*. C'est le sens de la métaphore de l'échelle : il faut passer par ce type de discours pour arriver à acquérir la vision correcte du monde. Encore une fois, la question n'est donc pas de choisir entre une interprétation théorique ou athéorique du *Tractatus*, mais de s'interroger sur la fonction éthique du discours philosophique, c'est-à-dire sur la distinction entre un discours purement théorique et un discours théorique subordonné à une éthique comme manière de vivre.

4.1.3.2 Une pratique répétée en vue d'une attitude éthique constante

Comme nous l'avons indiqué (chapitre 3), la fonction des *élucidations* est d'opérer une conversion du regard, plus précisément une conversion de la perspective empirique à la perspective transcendantale propre à la logique et à l'éthique et, par le fait même, d'opérer une conversion de la volonté empirique à la volonté éthique.

Mais *comment*, plus précisément, le discours philosophique du *Tractatus* permet-il d'opérer la conversion ? Nous pouvons dire d'emblée que c'est à travers l'application répétée de la méthode de clarification logique des propositions philosophiques confuses qui

opérationnalise localement la tâche générale du *Tractatus* qui est de tracer la frontière du langage signifiant. La méthode du *Tractatus* s'inscrit donc dans le modèle de l'*askesis* puisqu'elle désigne une pratique répétée visant à adopter une attitude éthique constante. Dans ce qui suit, nous tenterons de démontrer cette thèse.

Nous avons dit que les propositions-élucidations servaient à opérationnaliser la méthode tractarienne de clarification logique. Or, il y a deux volets complémentaires à cette méthode. D'une part, un volet local qui consiste à mettre en lumière la forme logique réelle de certaines propositions philosophiques confuses par-delà leur forme logique apparente en vue de dissoudre une confusion (T : 4.002, 4.0031). D'autre part, un volet global qui consiste à tracer la frontière de l'expression des pensées, c'est-à-dire du langage signifiant, et ce, « de l'intérieur », sans adopter une perspective externe au langage signifiant et au monde (T : préface, 4.114).

Les elucidations font en quelque sorte le pont entre ces deux volets méthodologiques : la tâche de délimitation du langage signifiant requiert l'application locale de la méthode de clarification logique opérationnalisée par les elucidations. C'est ainsi que Wittgenstein est amené à faire une série de distinctions entre des concepts qu'il ne faut pas, malgré les apparences, confondre : signe/symbole (T : 3.323-3.325), concept propre/concept formel (T : 4.1274), relation interne/relation externe (T : 4.122), forme logique apparente/forme logique réelle (T : 4.002, 4.0031), sujet métaphysique/sujet psychophysique (T : 5.641), volonté empirique/volonté éthique (T : 6.423), dire/monttrer (T : 4.022, 4.121-4.1211, 4.1212, 6.522), transcendantal (logique, éthique)/empirique (usage représentatif du langage) (T : 6.13, 6.42-6.421, 6.423), etc.

Pour chacune de ces distinctions conceptuelles, l'application répétée de la méthode de clarification locale contribue au volet global de la méthode, c'est-à-dire pour reprendre les termes de Wittgenstein, elle sert à signifier (*bedeuten*) « l'indicible en figurant (*darstellt*) le dicible dans sa clarté » (T : 4.115). Autrement dit, en traçant la frontière du langage signifiant, c'est-à-dire du dicible, Wittgenstein trace par le fait même la frontière de l'indicible. En délimitant le domaine du dicible, Wittgenstein « tourne le regard » du lecteur vers le domaine de l'indicible, et ce, en ne disant rien à son sujet (parce qu'il faut tracer les frontières du

dicible *de l'intérieur*). Il y a comme un effet d'accumulation : à force de distinguer des concepts qu'il ne faut pas malgré les apparences confondre, à force de montrer que chacune de ces confusions reposent sur une tentative vaine et involontaire de dire l'indicible, on établit de plus en plus clairement les limites du dicible et, par la négative, de l'indicible. Ce faisant, on ne dit pas l'indicible, mais l'indicible se montre grâce au travail de clarification.

La distinction linguistique entre le dicible et l'indicible recoupe ici la distinction « épistémologique » entre la perspective empirique et la perspective transcendantale, c'est-à-dire entre le domaine des faits possibles et actuels dont le langage signifiant a la fonction essentielle de représenter et de dépeindre (le domaine des sciences naturelles), et le domaine des conditions de possibilité du sens du langage (la logique) et de la valeur des faits (l'éthique). L'indicible est indicible *parce qu'il* est le domaine du transcendantal (et du transcendant parce que ce dernier réside à l'extérieur ou du moins à la frontière du domaine empirique). Comme nous l'avons vu, pour parler du transcendantal ou du transcendant, il faudrait pouvoir utiliser le langage signifiant tout en adoptant une perspective extérieure au langage signifiant, ce qui est logiquement impossible.

En ce sens, la conversion du regard que l'application répétée de la méthode de clarification cherche à opérer est une conversion de la perspective empirique à la perspective transcendantale, qui est indicible. Cette dernière correspond à la vision correcte du monde à laquelle nous convie le *Tractatus*, c'est-à-dire une perspective « sous l'angle de l'éternité » qui coïncide avec un sentiment mystique qui permet de saisir le monde comme totalité bornée (appréhender l'existence du monde *en tant que* monde et non depuis une perspective qui se situerait « parmi les faits particuliers du monde »).

Notre interprétation se distingue ici encore une fois de celle de Diamond qui refuserait de dire qu'il y a un contenu de connaissance (nous avons parlé d'une distinction « épistémologique ») aux pseudo-propositions portant sur « le transcendantal » (2000, 168). Avec Hacker, encore une fois, on ne peut toutefois pas nier que selon le Wittgenstein du *Tractatus*, il y a une distinction entre vouloir-dire et dire : même si on ne peut pas parler du solipsisme, ce qu'on veut dire lorsqu'on parle du solipsisme est porteur de vérité. De plus, la vision correcte du monde qui est celle de la perspective transcendantale consiste à *saisir* le

monde comme totalité bornée. Avec Hadot, il semble plausible de dire que cette *saisie* relève davantage du *sentiment* mystique dont parle Wittgenstein vers la fin de l'ouvrage (T : 6.45 ; Hadot : 2004, 19-20). Nous ne pouvons pas dire ou penser que le monde est une totalité bornée, mais nous pouvons le *sentir* à travers une expérience esthétique. Cette interprétation ne pose problème que si nous n'acceptons pas, comme Diamond, que Wittgenstein a bel et bien essayé de « siffler le non-sens », pour reprendre la formule de Ramsey, c'est-à-dire d'attribuer à certains types de non-sens, à ce qui résiderait à l'extérieur des limites de l'usage représentatif du langage, un contenu de vérité mystique (cf. T : 3.262). Mais comme l'a très bien dit Hadot (2004, 19-20), c'est probablement que Wittgenstein entrevoyait déjà à l'époque du *Tractatus* qu'il devait y avoir « quelque chose » d'autre que l'usage représentatif du langage, à savoir l'usage indicatif ; cette tension entre dire et vouloir-dire était vouée à se résoudre en une conception pluraliste (et non métaphysique) du langage comme celle qu'il développa par la suite.

Ainsi, il n'y a pas à choisir entre une conception austère du non-sens et une conception ineffabiliste de l'usage indicatif du langage. Autrement dit, le problème n'est pas comme tel l'usage indicatif du langage, mais l'interprétation ineffabiliste que nous pourrions en faire (qui a tendance à être celle de Hadot). Avec Bouveresse, nous dirions plutôt qu'il y a bel et bien un usage indicatif du langage chez Wittgenstein, mais il ne doit pas être assimilé à un quasi-discours ineffabiliste : « tout peut être soit dit clairement soit montré » (1973, 11 ; cf. T : 4.1212). Il est donc tout à fait possible de montrer quelque chose d'indicible sans tomber dans l'absurdité d'un usage représentatif extérieur à la représentation.

En d'autres termes, en représentant un état de chose, la proposition dicible exhibe par le fait même la forme logique qui est sa condition de possibilité. Ainsi, l'usage indicatif du langage n'est pas une tentative échouée à dire quelque chose, c'est-à-dire à représenter un état de chose. Ce serait comprendre l'usage indicatif dans la perspective de l'usage représentatif et, par le fait même, succomber à l'illusion d'un dire extérieur au dire. L'usage indicatif n'est ni, à proprement parler, *extérieur* à l'usage représentatif, ni, à proprement parler, *extérieur* au langage en général : il est *autre chose* que l'usage représentatif, mais tout de même une composante constitutive du langage. Il est donc possible de conserver la distinction centrale du *Tractatus* entre dire et montrer sans sombrer dans l'ineffabilisme.

Ceci dit, si nous revenons à la question de la méthode, cette conversion du regard opérationnalisée par une méthode de clarification *logique* a également une dimension *éthique* puisque, comme nous l'avons vu (chapitre 3), elle est indissociable d'une conversion de la volonté. En changeant notre manière de concevoir le monde, nous changeons ce que nous voulons. En cessant de tout concevoir à travers une perspective empirique, nous cessons de vouloir *quelque chose* ; nous voulons plutôt, pour ainsi dire, *d'une certaine manière*. Nous ne voulons plus influencer sur les événements du monde : nous voulons que ce qui arrive arrive (ce qui rend possible l'attitude de l'homme heureux).

Ainsi, en nous concevant non plus comme une volonté empirique, mais comme une volonté éthique au sens transcendantal, le « problème de la vie » disparaît, c'est-à-dire le problème de l'impuissance de l'être humain face aux événements qui ont lieu dans le monde extérieur (ce qui est lié à l'angoisse de la mort, c'est-à-dire à notre impuissance face à la possibilité imminente de la fin de cet être psychophysique que nous sommes, ce « fait » que nous pensons être). Ce sentiment d'impuissance surgit parce que nous voulons que le monde ne soit pas tel qu'il est. Dans la mesure où elle nous permet préalablement de *concevoir* le monde tel qu'il est (comme quelque chose d'empirique que nous ne sommes pas), la perspective transcendantale permet d'*accepter* le monde tel qu'il est, de *vouloir* que le monde soit tel qu'il est et de définir notre identité à partir de cette volonté éthique⁹⁶.

De plus, la méthode du *Tractatus* a une dimension éthique parce qu'elle vise à tracer la frontière du dicible, et par la négative, la frontière de l'indicible ou du mystique, ce qui se montre mais ne peut se dire, c'est-à-dire le domaine par excellence de l'éthique comme mode de vie silencieux. Le lien entre l'éthique, l'indicible et la tâche générale du *Tractatus* est établi

⁹⁶ De manière analogue, Bouveresse soutient que les propositions-élucidations du *Tractatus* visent à opérer une conversion de l'illusion du point de vue angélique à la vision correcte du monde, celle de l'homme apaisé et heureux, délivré de la tentation du verbiage et de la récrimination (1973, p. 59-60). Diamond, de son côté, va relever que la volonté de déplacer l'éthique (ici « le bien et le mal ») dans le monde repose sur une confusion entre le domaine empirique et le domaine transcendantal (au sens du *Tractatus*), analogue à la distinction entre le mal naturel et le mal surnaturel dans les contes pour enfants. Cette analogie illustre que le type de « connaissance » médiatisée par le langage (Diamond refuse toutefois de parler ici de « connaissance ») qui est à l'œuvre lorsqu'il est question d'éthique et de logique transcendantales relève de l'imagination : la « vraie » imagination qui nous guérit de l'illusion et la « fausse » imagination qui nous y plonge et nous y maintient (cf. 2000, p. 170-171).

par Wittgenstein dans la lettre à Ludwig von Ficker (1969, 35). Dans cette lettre, Wittgenstein dit que la frontière de l'éthique doit être tracée de l'intérieur du dicible tout comme, dans la préface du *Tractatus*, il dit que la frontière de l'indicible (en général) doit également être tracée de l'intérieur du dicible. Puisque « ce qu'il n'a pas écrit » – une certaine forme d'indicible ou, du moins, de « non-dit » – relève ici de l'éthique, c'est comme si l'éthique devenait en quelque sorte la forme privilégiée de l'indicible ou, du moins, le type d'indicible que le *Tractatus* vise à montrer par dessus tout. Ainsi, avec Cora Diamond, nous pouvons même dire que le lien entre les dimensions intellectuelle et éthique du *Tractatus* est établi par le lien entre la préface et la lettre à Ficker : la forme logique comme limite de l'expression des pensées est aussi la limite de l'éthique (2000, 152). Bouveresse va également dans ce sens. Selon lui, la fonction des propositions du *Tractatus* n'est pas descriptive, mais topique : elles cherchent à tracer la frontière du lieu de l'éthique, c'est-à-dire le domaine de l'indicible, de l'intérieur du dicible (1973, 10).

Or, toujours pour préciser la spécificité du modèle tractarien de l'*askesis*, pour arriver à comprendre *comment* le discours philosophique peut arriver à opérer cette conversion, il est important de relever que la caractérisation que nous venons de faire de la perspective transcendantale à laquelle nous convie le *Tractatus* est, selon la conception tractarienne de la logique et du langage, dénuée de sens. En effet, nous avons tenté de dire *ce qu'était* l'indicible (ce qui n'est pas possible par définition) !

Mais c'est exactement ce que fait Wittgenstein tout au long du *Tractatus*. C'est même la technique par excellence qu'il privilégie pour opérer la conversion (cf. T : 6.54). Par exemple, Wittgenstein dit qu'on ne peut pas parler des objets qui constituent la structure formelle du monde sans sombrer dans le non-sens. Si on peut dire « il y a des livres », il est dénué de sens de dire « il y a des objets ». Pourquoi ? Parce qu'on utilise à tort le mot « objet » comme un concept propre tandis que c'est en réalité un concept formel dont la fonction est de montrer la structure transcendantale du monde, c'est-à-dire la condition de possibilité de la réalité empirique. Pour le dire autrement, selon le *Tractatus*, le langage est conçu d'après une certaine perspective « empirique » : sa fonction essentielle est de représenter des faits possibles. Or, l'objet ne relève pas de la perspective empirique, mais de la perspective transcendantale qui est indicible. On ne peut donc pas parler des objets. Par contre,

Wittgenstein *parle* des objets dans le *Tractatus*. Il utilise donc lui-même à tort un concept formel comme un concept propre. Et il fait cela aussi avec d'autres concepts. La technique de Wittgenstein consiste ici à utiliser un type particulier de propositions, les élucidations, qui, bien qu'elles soient dénuées de sens, permettent de faire des distinctions conceptuelles qui contribuent à tracer la frontière du dicible et ultimement à opérer une conversion du regard. Autrement dit, Wittgenstein utilise un langage dont l'essence est de représenter des faits possibles, mais qui, étant donné les questions dont il traite, ne représentent rien, pour favoriser l'émergence d'une perspective alternative à la perspective empirique du dire, à savoir la perspective transcendante. Tel que mentionné, cette conversion du regard coïncide avec une conversion de la volonté.

Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que d'un point de vue interne au *Tractatus*, cette technique n'est pas incohérente : en passant par des élucidations dénuées de sens (parce qu'elles tentent de dire l'indicible), Wittgenstein n'a pas simultanément un pied à l'intérieur et un pied à l'extérieur du langage signifiant. Puisque ces propositions sont dénuées de sens, elles ne disent rien à proprement parler sur l'indicible (ni d'ailleurs sur quoi que ce soit). La nature spécifique des élucidations est plutôt d'*essayer* de dire l'indicible. Mais cette tentative est vaine ; elle ne touche pas à son but et Wittgenstein en est conscient.

Les élucidations n'ont pas, d'un point de vue interne au *Tractatus*, un statut problématique parce qu'elles ne se définissent pas par leur fonction représentative – elles ne prétendent pas représenter des faits possibles –, elles se définissent par la *fonction pratique* que Wittgenstein leur confère. Cette fonction pratique consiste à opérationnaliser la méthode de clarification du *Tractatus* en vue de la conversion. Autrement dit, Wittgenstein utilise volontairement des propositions dénuées de sens en vue de produire un effet sur le lecteur. Le non-sens des élucidations produit un effet dans la mesure où il amène le lecteur à prendre conscience, à la fin du *Tractatus*, que les propositions qu'il a précédemment lues sont dénuées de sens. Pour saisir jusqu'au bout ce que les propositions du *Tractatus* ont tenté de dire, il faut désormais quitter la perspective empirique de ces propositions qui nous ont mené jusque là et basculer dans une perspective transcendante indicible.

Or, contrairement à ce que dit Hadot (2004, 45-46), il n'est pas tout à fait exact de dire que les élucidations ont une fonction *indicative*, en tout cas pas au sens où elles auraient la capacité de montrer l'indicible (cf. Hacker : 2000b, 356). Il serait plus juste de dire qu'elles favorisent l'émergence d'une manière correcte de voir le monde en nous amenant à voir ce que montrent les propositions scientifiques et logiques qui, *elles*, ont une fonction indicative. Nous voudrions peut-être dire qu'elles *amènent* le monde à se montrer « sous l'angle de l'éternité » *au moyen* du travail de clarification. Mais en réalité, il faut bien comprendre que *c'est la perspective qui a changé*⁹⁷. Encore une fois, il s'agit d'une conversion du regard. La fonction éthopoétique du discours philosophique du *Tractatus* n'est pas indicative, mais conversionnelle et, plus précisément, « élucidatoire⁹⁸ ».

En somme, la tâche générale du *Tractatus* est de tracer la frontière du langage signifiant de l'intérieur. Par la négative, cette tâche, opérationnalisée par la méthode de clarification logique des propositions philosophiques confuses, un discours philosophique particulier constitué par des propositions-élucidations dénuées de sens, mais transitoires, a pour effet pratique de favoriser l'émergence d'une perspective qui nous permet de saisir l'indicible qui se montre à travers les propositions dicibles. En plus des élucidations, les propositions logiques jouent ici un rôle : elles montrent la structure formelle du langage et du monde. L'indicible qui se montre à travers cette conversion du regard est le domaine du transcendantal : la logique comme condition de possibilité de la représentation et l'éthique comme condition de possibilité de la valeur et du sens de la vie, liée à l'esthétique, qui touche au sentiment mystique du monde comme totalité bornée, c'est-à-dire à la contemplation de l'existence du monde en tant que tel.

La conversion du regard mène donc à une attitude éthique, d'autant plus que la transformation de la manière de concevoir coïncide avec une transformation de la volonté empirique en volonté éthique, une position préalable et constante à l'égard de la réalité qui

⁹⁷ Cf. Hacker, 1997, p. 18-19 : « *Illuminating non-sense will guide the attentive reader to apprehend what is shown by other propositions which do purport to be philosophical ; moreover it will intimate, to those who grasp what is meant, its own illegitimacy* ».

⁹⁸ Pas au sens restreint que McGinn (1999) lui donne et qui se fonde sur une variante de l'interprétation athéorique de Diamond.

rend possible la vie heureuse. Ainsi, étant donné que le discours philosophique du *Tractatus* cherche à opérer une conversion globale (intellectuelle et éthique) à travers l'application répétée⁹⁹ de la méthode de clarification, et ce, en vue d'adopter une attitude éthique constante, il est possible de l'inscrire harmonieusement dans le modèle de l'*askesis*. Lorsque nous concevons cette possibilité, nous pouvons mieux comprendre en quel sens le discours philosophique peut avoir une fonction éthopoétique, *comment* plus précisément il peut opérer une transformation individuelle en vue du bonheur.

4.2 Le modèle de l'*askesis* des *Recherches philosophiques*

Demandons nous maintenant comment le discours philosophique des *Recherches philosophiques* peut opérer une conversion du regard qui coïncide avec une conversion de la volonté. La réponse se fonde encore une fois sur la conception wittgensteinienne de la philosophie comme activité de clarification qui consiste cette fois-ci à opérer la conversion au moyen d'une méthode grammaticale conçue d'après le modèle analogique de la thérapeutique philosophique.

4.2.1 Du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques*

Dans la préface de l'ouvrage, Wittgenstein précise que les propositions qui composent les *Recherches* ne peuvent être placées sous leur vrai jour que sur le fond de la conception du *Tractatus* et par contraste avec elle. En ce sens, il est d'abord intéressant de souligner que les méthodes du *Tractatus* et des *Recherches* ont ceci de semblables qu'elles sont toutes deux des méthodes de clarification du langage cherchant à favoriser l'émergence d'une manière

⁹⁹ Par contre, contrairement au modèle hellénistique et romain de l'*askesis*, la méthode du *Tractatus* ne semble pas être conçue par Wittgenstein comme une activité qu'il faut répéter « à l'infini » ; au terme de l'ouvrage, l'application répétée de la méthode est censée avoir atteint un objectif permanent, à savoir l'acquisition de la vision correcte du monde.

privilegiée de voir ou de concevoir le langage et les choses. En effet, le *Tractatus* cherche à « voir correctement le monde » (T : 6.54) et les *Recherches philosophiques* aspirent à une « vision synoptique » de la grammaire du langage (RP : §122). Or, sur le plan des moyens à utiliser, les deux méthodes se distinguent en ce que le Wittgenstein des *Recherches* a en quelque sorte répudié la métaphore de l'échelle ; il ne ressent plus le besoin de passer par des propositions-élucidations dénuées de sens pour opérer la conversion.

« I might say : if the place I want to get to could only be reached by a ladder, I would give up trying to get there. For the place I really have to get to is a place I must already be at now. Anything that I might reach by climbing a ladder does not interest me » (CV : 7).

En effet, contrairement à la méthode du *Tractatus* qui, comme le dit Wittgenstein, cherchait à exhumer l'essence cachée du langage ordinaire¹⁰⁰, celle des *Recherches* consiste plutôt à décrire l'usage effectif du langage en vue de favoriser l'émergence d'une vision synoptique de la grammaire du langage ordinaire. Autrement dit, il ne s'agit pas de débusquer la forme logique dissimulée derrière toute proposition du langage ordinaire, mais, au contraire, de reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien en partant du principe qu'il n'y a pas d'autres langages que le langage ordinaire, le langage que *nous* utilisons *effectivement*, et que le langage métaphysique (idéaliste et essentialiste) n'est qu'une des formes que prend le langage ordinaire lorsqu'il se met à tourner à vide.

De plus, la méthode des *Recherches* est différente de celle du *Tractatus* dans la mesure où il ne s'agit pas de favoriser l'émergence de *la* vision correcte du monde, d'une perspective transcendantale et surplombante, celle de la logique comme condition de possibilité de la représentation des faits, mais de générer des visions synoptiques particulières de certaines régions de la grammaire du langage ordinaire qui, certes, visent à constituer une vue d'ensemble de la structure générale du langage, mais pas au sens métaphysique du *Tractatus* ; la vision synoptique à laquelle aspire la méthode des *Recherches* n'est pas l'Ordre du langage, mais un ordre parmi d'autres ordres possibles ; un ordre dont la valeur ne repose pas sur une

¹⁰⁰ Cf. RP : §92 et la lettre à Schlick datant du 20.11.1931 (cf. Hacker, 2008, p. 20).

nécessité métaphysique, mais qui doit plutôt être compris au sens d'un modèle conceptuel utilisé dans un but déterminé et qui a donc une fonction pragmatique (RP : §132).

Le *Tractatus* s'était déjà engagé sur la voie d'une « critique » du langage métaphysique, c'est-à-dire de « la clarification des propositions philosophiques confuses » (T : 4.112) et disait déjà que le langage ordinaire était parfaitement en ordre tel qu'il est (T : 5.5563). Or, l'attitude critique du Wittgenstein des *Recherches* dévoile toutefois le préjugé dogmatique sur lequel reposait le *Tractatus*, à savoir que l'essence du langage que la méthode de clarification cherchait à mettre en lumière se situait non seulement à un autre niveau que le langage ordinaire, un niveau transcendantal en deçà du monde empirique – un niveau plus fondamental et plus profond –, mais que cette essence réduisait en réalité le langage à son usage représentatif, c'est-à-dire à l'unique fonction de représenter des faits possibles¹⁰¹, tandis que l'examen du langage ordinaire révèle la pluralité et la diversité des usages linguistiques.

La métaphore de l'échelle trahissait ce préjugé puisqu'elle présupposait que la solution au problème de la nature de la proposition ne pouvait se trouver dans la perspective du langage ordinaire – pourtant le seul langage que nous avons –, mais seulement dans une perspective métaphysique (« sous l'angle de l'éternité ») qu'il fallait chercher à atteindre à travers un processus linéaire de conversion philosophique. Or, pour le Wittgenstein des *Recherches*, il est désormais clair que l'essence du langage *n'est pas* cachée. Elle est toujours déjà là, manifeste, sous nos yeux. Nous avons simplement été habitués à ne pas la voir : « Les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés du fait de leur simplicité et de leur banalité » (RP : §129). La méthode des *Recherches* se distingue donc de celle du *Tractatus* en ce qu'elle n'a plus besoin d'échelle pour arriver à ses fins. Nous sommes déjà où nous devons être. La conversion du regard n'est pas le passage d'une perspective empirique à une perspective métaphysique, mais le passage de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage.

¹⁰¹ Il est toutefois possible de voir que le *Tractatus* admettait déjà implicitement la possibilité d'autres usages que l'usage représentatif, c'est-à-dire l'usage indicatif du langage qui consiste à utiliser le langage (par exemple les symboles logiques) pour montrer la structure commune au langage et au monde.

4.2.2 Les remarques

Comme le dit Wittgenstein dans la préface de l'ouvrage, le discours philosophique des *Recherches* est composé de remarques (*Bemerkungen*), c'est-à-dire de « courts paragraphes », des « séquences relativement longues [portant] sur le même objet » ou passant « brusquement d'un domaine à l'autre ». Parmi les objets traités par ces remarques figurent les concepts de signification, de compréhension, de proposition, de logique, les fondements des mathématiques et les états de conscience. Mais pourquoi avoir opté pour ce style d'écriture ? Pourquoi des remarques et non un discours philosophique théorique traditionnel ? Wittgenstein explique que c'est pour que « les pensées y progressent d'un objet à l'autre en une suite naturelle et sans lacune ». C'est aussi parce que les recherches de Wittgenstein parcourent en tous sens un vaste domaine de pensées qu'il ne fallait pas forcer à aller dans une seule direction. Il nous encourage alors à concevoir les *Recherches* comme un album qui contient un arrangement de tableaux (les remarques) d'un paysage (la grammaire philosophique). Finalement, le but de ces remarques, nous dit Wittgenstein, est d'une part de « jeter quelque lumière dans tel ou tel cerveau » et, d'autre part, d'inciter au lecteur « à développer des pensées personnelles ».

Aux explications proposées par Wittgenstein dans la préface de l'ouvrage, nous pouvons ajouter trois autres caractéristiques principales du discours philosophique des *Recherches*. Premièrement, les remarques se caractérisent plus particulièrement par leur forme dialogique. Elles composent un dialogue polyphonique¹⁰² que l'auteur engage avec lui-même et dont le but est de mettre en lumière et à l'épreuve des préconceptions cristallisées dans des images captivantes exprimant un vouloir-voir dogmatique à l'origine de certaines positions philosophiques (nominalisme, psychologisme, solipsisme, etc.). À travers le dialogue que l'auteur engage avec lui-même, le lecteur est amené à dialoguer à son tour avec lui-même, avec ses propres préjugés, et à chercher à les surmonter. En effet, les préconceptions que la

¹⁰² Selon Cavell, le style dialogique des *Recherches* est sur le mode de la confession et est composé de deux voix : i) la voix de la tentation et ii) la voix de la correction (1962, p. 91-92). Selon David Stern, il y a au moins 3 catégories de voix : i) les voix interlocutoires qui mettent en lumière certaines tentations philosophiques, ii) la voix du narrateur qui oppose des arguments aux voix interlocutoires et iii) une voix qui fait des commentaires ironiques à propos des échanges entre le narrateur et les interlocuteurs (2004, p. 22-23).

méthode vise à mettre en lumière ne sont pas spécifiques à Wittgenstein, mais expriment un vouloir-voir (un désir, une tendance) à travers lequel certains lecteurs peuvent se reconnaître.

Le style dialogique du discours philosophique des *Recherches* a donc une fonction éthopoétique dans la mesure où ce dernier a la capacité de plonger le lecteur dans un processus de connaissance de soi, qui passe par un dialogue transparent avec les préconceptions dogmatiques au fondement de ses positions philosophiques, mais également dans un processus de travail sur soi qui vise à dépasser les résistances du vouloir dont ces préconceptions sont l'expression (BT : 406-407). Puisqu'il s'agit ultimement de surmonter ces préjugés profondément ancrés, la fonction éthopoétique du discours philosophique des *Recherches* doit être entendue au sens fort, c'est-à-dire au sens d'une fonction *conversionnelle*. En effet, le discours philosophique dialogique a ici la fonction d'opérer une transformation individuelle de l'auteur et du lecteur pouvant être conçue à partir du modèle de la conversion.

Deuxièmement, la nature des remarques semble se définir par opposition à l'idée d'un discours philosophique théorique – au sens restreint que Wittgenstein donne à la théorie, mais auquel la théorie ne se réduit pas –, à savoir au sens d'une théorie explicative visant un idéal d'objectivité à la manière des sciences empiriques : « Il était juste de dire que nos considérations ne doivent pas être des considérations scientifiques. [...] Et nous n'avons le droit d'établir aucune sorte de théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Nous devons écarter toute explication et ne mettre à la place qu'une description » (RP : §109). La nature même des remarques, ces paragraphes passant parfois brusquement d'un domaine à l'autre, ainsi que le caractère polyphonique du style dialogique, qui implique que l'auteur ne cherche pas à parler d'une seule voix, se distingue également du discours théorique linéaire et unifié qui a tendance, selon Wittgenstein, à forcer un vaste domaine de pensées à aller dans une seule direction.

Par opposition à cette conception de la théorie, les remarques des *Recherches* visent plutôt à opérationnaliser une méthode de clarification de la grammaire du langage ordinaire, et ce, moins en vue de prendre position en faveur de l'une ou l'autre des positions extrêmes d'un débat doctrinal (par exemple le réalisme versus l'antiréalisme) qu'en fonction d'une visée

aporétique qui consiste à ébranler nos préconceptions dogmatiques¹⁰³. Il s'agit de heurter le lecteur aux limites du langage, créer une bosse pour faire valoir la découverte du simple non-sens (RP : §119). En effet, Wittgenstein ne s'attaque pas avant tout à des théories ou à des thèses particulières, mais à des « formes de représentation » (GP : §82 ; RP : §122) inconscientes ou implicites qui génèrent des théories et des thèses confuses et qui sont à l'origine des grandes écoles de pensée philosophiques. Ce n'est donc pas tant ce qui est dit qui est important (les thèses particulières d'un individu), mais *ce qui motive* ce qui est dit (LFM : 239).

Or, la méthode n'est pas athéorique au sens où Wittgenstein ne viserait aucun courant philosophique ou auteur en particulier. D'une part, en cherchant à ébranler certaines préconceptions dogmatiques, Wittgenstein remet en question les fondements des grandes écoles philosophiques : le logicisme (RFM), l'intuitionnisme (principalement dans ses cours), le platonisme (RFM ; LFM), l'idéalisme (CBB) et le psychologisme (RPP ; RP). Il s'est également conçu comme le grand destructeur de la philosophie occidentale (1999, 64) (cf. Hacker : 2008, 16, 18). D'autre part, pour ce qui est des auteurs, on n'a qu'à penser à la citation de St-Augustin qui ouvre les *Recherches* et aux références implicites ou explicites à Russell et à Frege. La citation d'Augustin vise à remettre en question une conception du langage qui nous apparaît comme la plus naturelle (MS 141 : 1) et Russell et Frege sont traités comme des cas de figure d'une tentation à dire quelque chose de confus que la méthode grammaticale doit clarifier.

De plus, dans les faits, force est de constater que le type de remarques privilégié par le second Wittgenstein peut parfois avoir l'allure d'un discours philosophique théorique au sens large d'une pensée discursive exprimée à l'écrit prenant la forme de thèses appuyées par des arguments. Par exemple, Wittgenstein critique la théorie du désir de Russell (PB : III, §21 sqq.) par une réduction à l'absurde ainsi que la conception de l'*Annahme* de Frege par des contre-arguments (RP : §22) (cf. Hacker : 2008, 18). Or, ce discours théorique est intégré à

¹⁰³ Comme le précise Wittgenstein dans les *Leçons sur la liberté de la volonté*, ce n'est pas le but de la méthode : « Tous ces arguments pourraient donner l'impression que je veux plaider en faveur de la liberté de la volonté ou contre elle. Ce n'est pourtant pas vrai » (LLV : 41).

l'activité de clarification et subordonné aux visées intellectuelle (conversion du regard et du langage) et éthique (conversion de la volonté) de la méthode. En ce sens, ce type de discours philosophique théorique n'est pas incompatible avec l'esprit de la méthode grammaticale des *Recherches*. Nous n'avons pas à choisir entre les deux¹⁰⁴. Par exemple, Wittgenstein défend la thèse fondamentale de la signification comme usage, mais pas du point de vue d'une théorie unifiée qui commet l'erreur de surgénéraliser, c'est-à-dire qui prétend que la signification est déterminée par l'usage *dans tous les contextes possibles*. Il spécifie clairement que cela est vrai « dans une large classe de cas, mais pas tous » (RP : §43). Il ne s'agit pas ici d'identifier l'essence commune à tous les contextes de signification, mais de faire ressortir une ressemblance de famille entre une large classe de contextes de signification (RP : §66). Ainsi, il est possible d'interpréter la thèse de la signification comme usage du point de vue d'une théorie pluraliste et anti-essentialiste compatible avec l'esprit de la méthode grammaticale des *Recherches*.

Mais il faut bien comprendre que nous nous autorisons à parler ici de « thèse » et de « théorie » que dans la mesure où les remarques de Wittgenstein prennent *la forme* d'un arrangement conceptuel composé d'une thèse appuyé par des arguments et formant une théorie (que l'on pourrait qualifier, d'un point de vue externe aux *Recherches*, de « pluraliste » et « anti-essentialiste »). Or, cet arrangement conceptuel *ne s'inscrit pas* dans le jeu de langage théorique de l'explication générale des faits fondée sur la confirmation et la réfutation d'hypothèses au moyen de preuves à la manière scientifique. Il a parfois la même grammaire de surface que ce jeu de langage théorique, mais sa grammaire profonde est différente parce que *sa fonction n'est pas théorique*.

Est-ce que l'argumentation en faveur de thèses philosophiques formant éventuellement un système théorique unifié peut avoir la fonction de mettre à l'épreuve nos préconceptions et opérer une conversion du regard et de la volonté ? Nous avons vu que cela était possible notamment à partir du modèle stoïcien. Or, la méthode des *Recherches* passe par un autre type

¹⁰⁴ Contrairement à ce que croient le Baker tardif, Hutchinson et Cavell qui défendent une interprétation thérapeutique qui doit, selon eux, être nécessairement athéorique. Hacker va parfois à l'autre extrême en défendant une interprétation qui occulte la visée éthique de la méthode grammaticale.

d'argumentation (mais quand même par un certain type d'argumentation), qui mise, par exemple, sur une série d'expériences de pensée consistant à critiquer des thèses et des théories philosophiques en mettant en lumière les confusions grammaticales sur lesquelles elles reposent (au lieu de confirmer ou réfuter une thèse de l'intérieur d'un système théorique unifié).

Troisièmement, et cela découle du point précédent, peu importe les formes qu'elles prennent (dialogues, questions, formulation de thèses philosophiques, etc.), les remarques ont une fonction éthopoétique. En effet, elles ne se réduisent pas à un discours purement explicatif à la manière scientifique. D'une part, elles visent plutôt avant tout à produire un effet sur le vouloir-voir à l'origine d'une préconception dogmatique exprimée dans le langage ainsi que sur les habitudes de vie langagières qui y sont rattachées (dimension éthique) (cf. chapitre 2). D'autre part, elles ont une fonction pratique au sens intellectuel du terme qui consiste à opérationnaliser l'activité de clarification grammaticale de par sa fonction « synoptisante » : elles favorisent l'émergence d'une vue d'ensemble de la grammaire qui permet de nous orienter dans les méandres du langage (nous y reviendrons un peu plus loin).

Ainsi, ce n'est pas la forme particulière d'un arrangement conceptuel qui définit la spécificité du discours philosophique des *Recherches*, mais le but déterminé par le jeu de langage dans lequel il s'inscrit, à savoir sa fonction pratique et parfois même éthopoétique et conversionnelle¹⁰⁵. Est-ce à dire que les remarques des *Recherches* n'ont d'autre fonction que de faire la propagande pour des points de vue alternatifs par opposition à la construction d'arguments rigoureux à partir de prémisses solides ? Non. La fonction conversionnelle de la méthode ne réduit pas cette dernière à un discours irrationnel et dogmatique qui ne cherche qu'à convaincre. D'une part, elle s'exprime au contraire à travers l'examen attentif des pratiques linguistiques elles-mêmes sans imposer à ces dernières la nécessité de confirmer ou

¹⁰⁵ Cf. Baker, 2006, p. 41 : « *What makes a remark a perspicuous representation of "the use of our words" is not its intrinsic features, but its function in making "our grammar" perspicuous, i.e. in providing some sort of landmarks, patterns, analogies, pictures, etc. which enable us to find our way about in the motley of "our language" (cf. §123). Such a remark need not have one form ; in particular, it need not consist of a mere selection and arrangement of grammatical rules. In fact, perspicuous representations in Wittgenstein's writings have several radically different forms. Their diversity matches the diversity of procedures for bringing somebody to notice a new aspect in a drawing* ».

de réfuter une hypothèse prédéterminée. D'autre part, comme l'a bien montré Hacker, les images alternatives à celles dont nous sommes sous l'emprise, et que Wittgenstein veut nous amener à considérer, ne sont pas, comme le Baker tardif le croyait (2006, 44-45), incompatibles avec le jeu de langage de l'argumentation en vue de la vérité ou, du moins, en faveur d'une interprétation *correcte*. En effet, comme le relève Hacker, non seulement Wittgenstein utilise parfois les images comme des preuves (MS 161 : 6 ; RP : §144 ; cf. Hacker : 2008, 24), mais, contrairement à ce que dit Baker, une image peut être fautive. À titre d'exemple, l'expression « *falsche(n) Analogie* » se retrouve quarante cinq fois dans le *Nachlass*.

4.2.3 Une méthode grammaticale de conversion

La question est maintenant de savoir *comment* ces remarques peuvent opérer une conversion. Rappelons-nous que le modèle de la conversion des *Recherches* se caractérise par une conversion du regard, d'une manière de concevoir le langage et le monde, indissociable d'une conversion *du* langage lui-même, c'est-à-dire du mode d'expression de cette conception, bref par le passage de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage (RP : §116, §117, §132). Cette conversion « épistémologique » coïncide avec une conversion « éthique », c'est-à-dire une conversion de la volonté qui se caractérise plus précisément par le passage d'un contre-vouloir à un vouloir-voir éthique. Nous commencerons par analyser les objectifs spécifiques de la méthode de conversion pour ensuite exposer les moyens proposés par Wittgenstein pour atteindre ces buts.

4.2.3.1 Les objectifs méthodologiques : vision synoptique et élimination des confusions grammaticales

Le but de la méthode a un volet général et un volet local ou particulier. Attardons-nous dans un premier temps au volet général. Premièrement, face à un problème philosophique découlant d'une confusion conceptuelle, la méthode consiste à favoriser l'émergence d'une

vision synoptique de la grammaire du langage ordinaire qui procure la clarté. En effet, cette vue d'ensemble de la grammaire d'expressions ou de concepts dont nous faisons un usage confus, et plus précisément « métaphysique », nous permet de saisir clairement la structure et le fonctionnement de certaines pratiques linguistiques ; elle nous permet de savoir comment nous utilisons certains mots que nous employons quotidiennement sans nécessairement en être conscients, et ce, à travers le réseau complexe des différents usages et des différents contextes de signification.

Deuxièmement, le savoir que procure cette vision synoptique n'est pas seulement d'ordre intellectuel ou théorique ; il ne se réduit pas à une connaissance « contemplative » des normes qui gouvernent notre usage effectif du langage, mais, comme une carte, il peut avoir la fonction pratique d'orienter le philosophe dans le labyrinthe du langage, à travers la diversité et la pluralité des jeux de langage.

« On peut considérer notre langage comme une ville ancienne, comme un labyrinthe fait de ruelles et de petites places, de maisons anciennes et de maisons neuves, et d'autres que l'on a agrandies à différentes époques, le tout environné d'une multitude de nouveaux faubourgs avec leurs rues tracées de façon rectiligne et régulière, et bordées de maisons uniformes » (RP : §18).

En effet, comme le dit Wittgenstein, un problème philosophique est de l'ordre de « je ne m'y retrouve pas » (RP : §123). Nous pouvons marcher dans un pays, mais être incapable d'en dessiner une carte correcte. Le pays est le langage et la géographie est la grammaire (cf. LFM : 44 ; WLC : 43). De la même manière, nous pouvons savoir parler sans savoir expliquer comment le langage fonctionne. La vision synoptique nous procure une connaissance de la grammaire de notre langage qui nous permet de savoir quelles sont les normes qui gouvernent nos pratiques linguistiques et, ainsi, nous orienter dans le pays complexe du langage.

Troisièmement, cette cartographie ne nous enseigne pas seulement où nous pouvons aller, mais également où nous ne pouvons pas aller. En effet, elle révèle les limites du sens (RP : §119), déterminées notamment par les conventions du jeu de langage dans lequel nous nous situons (mais également par la forme de vie humaine), et qu'il arrive le plus souvent aux philosophes de transgresser inconsciemment. La vue d'ensemble claire de la grammaire de notre langage, celle qui nous permet de savoir où aller et où ne pas aller, est le résultat de la conversion du regard, c'est-à-dire le signe que le versant épistémologique de la méthode a

réussi. Mais il est important de souligner que, contrairement à une certaine tendance du *Tractatus*, les frontières du sens et du non-sens ne sont pas rigides ; elles ne sont pas fixées à l'avance, mais sont déterminées par le but ou la fonction qu'on leur donne.

« Dire : “Cette combinaison de mots n'a pas de sens” l'exclut de la sphère du langage et délimite par là le domaine du langage. Mais lorsqu'on trace une limite, on peut le faire pour diverses raisons. Délimiter un emplacement par une barrière, une ligne ou n'importe quoi d'autre peut avoir pour but d'empêcher quelqu'un d'en sortir ou d'y entrer, mais peut aussi faire partie d'un jeu dans lequel par exemple les joueurs doivent sauter par-dessus la limite ; cela peut aussi indiquer où s'arrête la propriété de quelqu'un et où commence celle de quelqu'un d'autre, etc. Si donc je trace une limite, il n'est pas encore dit par là pourquoi je la trace » (RP : §499).

Ainsi, l'usage que nous faisons du concept de non-sens varie en fonction du jeu de langage, c'est-à-dire du contexte de signification, dans lequel nous nous situons : « Même un poème dénué de sens n'est pas un non-sens à la façon des balbutiements d'un enfant, par exemple » (RP : §282). Il en va de même du discours religieux qui pourrait, à première vue, paraître totalement dénué de sens, c'est-à-dire par exemple d'un point de vue empirique qui ne saurait pas à quels faits correspondent ces mots, mais qui a en réalité un sens ou une manière de véhiculer le sens qui lui est propre.

« La religion enseigne que l'âme peut subsister après la désintégration du corps. Est-ce que je comprends ce qu'elle enseigne ? – Bien sûr, je le comprends — je peux me représenter bien des choses à ce sujet. On a même peint des tableaux de ces choses-là. Et pourquoi un tableau de ce genre ne serait-il qu'une reproduction imparfaite de la pensée exprimée ? Pourquoi ne rendrait-il pas le même service que la doctrine exprimée ? Et c'est le service rendu qui importe » (RP, II, iv, p. 253-254)¹⁰⁶.

Quatrièmement, la conversion du regard coïncide avec une conversion de la volonté au sens général. En faisant émerger une vision synoptique de la grammaire du langage, la méthode des *Recherches* confronte l'usage effectif du langage quotidien à l'usage métaphysique du langage philosophique. Le modèle qui sert de référence, c'est-à-dire l'usage effectif, reflète le caractère dégénéré de l'usage métaphysique en dévoilant au grand jour le vouloir-voir discordant sur lequel il repose : le désir, la tentation, la tendance à transgresser les

¹⁰⁶Tel que mentionné, Wittgenstein disait aussi (en 1930) que dans le contexte du discours religieux, « il n'importe en rien que les paroles soient vraies, fausses ou ne fassent pas de sens » (LC : 158).

frontières du langage signifient. Devant cette vérité et plongé dans cette expérience tendue, écartelé entre ce que le langage est et le désir inadéquat qu'il soit autrement, la conversion de la volonté fonctionne si le locuteur (en l'occurrence le philosophe) abandonne l'usage métaphysique du langage, s'il ne ressent plus le besoin de parler ainsi. Mais puisque nous parlons bien ici du volet *général* du but de la méthode, il faut souligner que l'accent porte moins ici sur la volonté d'un locuteur *individuel* que sur un type général de volonté (ou plutôt de contre-vouloir), partagé par un groupe de locuteurs (certains philosophes), et dont un certain langage philosophique (idéaliste et essentialiste) est l'expression. Autrement dit, la méthode est ici une méthode de conversion *de la philosophie* (ou du langage philosophique) ; elle vise moins à agir sur les individus que sur certaines tendances générales *du* langage philosophique et, ultimement, de la forme de vie humaine.

Dans un deuxième temps, attardons-nous au volet local du but de la méthode. Premièrement, si la vision synoptique dont la méthode cherche à favoriser l'émergence vise entre autres, en général, à révéler les limites du sens et, par le fait même, le désir ou la volonté implicites de transgresser ces limites, elle vise plus précisément ici à mettre en lumière la source des confusions grammaticales. Wittgenstein donne plusieurs exemples de *types* de confusions : confondre des jeux de langage différents (RP : §78, §288, §303, §317, §392, §401, §571, §611, §613, II, vi, 259, xi, 311), réduire plusieurs jeux de langage à un seul (RP : §304, §593 ; II, v, 256, ix, 268), confondre la grammaire de surface avec la grammaire profonde (RP : §149, §664), l'usage de « superlatifs philosophiques » (RP : §192), confondre les significations primaires et secondaires (RP : II, xi, 304), substituer une forme d'expression par une autre (RP : §90), attribuer indûment des propriétés mystérieuses, étranges ou extraordinaires aux propositions (RP : §93), etc.

La *source* des confusions est également multiple. Hacker relève les exemples suivants : les formes de notre langage, la tendance à négliger les usages des expressions, la disposition à chercher la généralité quand elle est indisponible, le désir d'expliquer des formes conceptuelles au lieu de les décrire, la tendance à construire des théories en philosophie, la disposition à émuler les méthodes de la science, la contrainte exercée sur l'esprit par une forme de représentation cristallisée dans une image, etc. (2008, 23-24). Nous pouvons ranger ces dernières dans deux grandes catégories. D'une part, nous pouvons retracer l'origine d'une

confusion dans une préconception, c'est-à-dire une forme de représentation cristallisée dans une image captivante. Par exemple, nous pouvons concevoir la nécessité à partir de l'image des rails invisibles qui se prolongent à l'infini (RP : §218-219). Si Hacker défend plutôt que l'image est une source de confusion parmi d'autres (et pas la plus importante), nous croyons avec Baker qu'à l'exception des formes du langage, les autres sources dont Hacker fait mention sont des tendances, des dispositions et des désirs qui s'expriment (et se concrétisent) à travers une image.

« Notre langage décrit d'abord une image. Ce qu'il convient de faire de l'image, la façon dont il faut l'employer, reste dans l'obscurité. Il est pourtant clair que c'est ce qu'il faut chercher si nous voulons comprendre le sens de ce que nous disons. Mais l'image semble nous épargner ce travail ; elle fait déjà signe vers un emploi déterminé. C'est ainsi qu'elle nous abuse » (RP : II, vii, 262).

Or, Baker accorde une importance peut-être trop grande au rôle de l'image, ce qui l'amène parfois à oublier, comme le dit Hacker, que les formes du langage sont très souvent à l'origine des confusions conceptuelles. En effet, d'autre part, la source des confusions peut résider dans le caractère séduisant de la grammaire de surface du langage (cf. RP : §112, §664 ; BT : 424). Le passage suivant résume bien l'interdépendance entre l'image (ici la comparaison) et les formes du langage : « Une comparaison intégrée aux formes de notre langage produit une fausse apparence qui nous inquiète : "Il n'en est pourtant pas *ainsi !*" – disons-nous. "Mais il doit pourtant *en être ainsi !*" » (RP : §112). Par exemple, le concept de description a différentes significations dépendamment du contexte (description de la position d'un corps par ses coordonnées, de l'expression d'un visage, d'une impression tactile, d'une humeur, etc.), mais l'utilisation du même mot (« description ») d'un contexte à l'autre masque les différences grammaticales profondes (RP : §24, §664).

Deuxièmement, la méthode vise à résoudre ou dissoudre un problème philosophique particulier ou une série de problèmes. Un des problèmes de base de la philosophie du langage, tels qu'en témoignent les travaux de Russell et de Frege, mais également à certains égards ceux du premier Wittgenstein, est celui de la relation entre le langage et la réalité¹⁰⁷ : comment

¹⁰⁷ Cf. aussi le problème de l'impuissance de la volonté dans les *Carnets 1914-1916* et le *Tractatus*, découlant d'une conception dualiste et métaphysique de la volonté (volonté transcendante vs volonté empirique). Ce

les mots parviennent-ils à se rapporter aux choses qu'ils désignent (cf. RP : §38) ? La méthode grammaticale révèle que ce problème philosophique découle en fait d'une préconception réductrice (la conception nominaliste et empiriste du langage) cristallisée dans l'image augustinienne du langage qui fait office de paradigme.

« Les mots du langage dénomment des objets – les phrases sont des combinaisons de telles dénominations. — C'est dans cette image du langage que se trouve la source de l'idée que chaque mot a une signification. Cette signification est corrélée au mot. Elle est l'objet dont le mot tient lieu » (RP : §1).

Autrement dit, selon cette conception du langage, *tous* les mots fonctionnent comme des noms – ils sont utilisés en quelque sorte comme des étiquettes qu'on met sur les objets – et la signification d'un mot est *toujours* son porteur (cf. T : 3.203). Une des fonctions du volet local du but de la méthode grammaticale est de montrer comment certains problèmes philosophiques peuvent être dissout (dans ce cas-ci) quand nous adoptons une vision synoptique de la grammaire des concepts employés pour l'articulation du problème. Lorsque nous réalisons que le langage ne se réduit pas à sa fonction nominale et référentielle, mais comprend une pluralité et une diversité d'usages linguistiques dépendamment du contexte, nous ne ressentons plus le besoin de chercher une solution au problème de la relation entre le langage et la réalité, et ce, parce qu'il ne nous apparaît plus *comme un problème*. La méthode met alors en lumière une autre conception du langage qui consiste à aborder une large classes de contextes de signification, mais pas tous, à partir de l'image de la signification comme usage¹⁰⁸ (RP : §43).

Troisièmement, la méthode vise non seulement à opérer une conversion du type de conception et de volonté à l'origine de l'usage métaphysique du langage philosophique *en général*, mais vise également à agir sur les tendances, les tentations, les désirs et la volonté de

problème est dissout par la conception grammaticale de la volonté des *Recherches* (comme acte volontaire sans antécédent psychologique ou physiologique) (RP : §611, §613). Cf. aussi le problème de la relation entre l'intériorité (sensations et pensées privées) et l'extériorité (expressions, comportements, actions) qui repose sur une conception psychologiste ou représentationnaliste du langage. La dissolution de ce problème réside notamment dans le fameux argument du langage privé (RP : §243-315).

¹⁰⁸ En ce sens, Wittgenstein affirme que les « nominalistes commettent l'erreur d'interpréter tous les mots comme des *noms*, et donc de ne pas décrire réellement leur usage, mais de donner seulement en quelque sorte des instructions sur le papier en vue d'une telle description » (RP : §383).

l'auteur et du lecteur et donc également à produire un effet pratique dans la sphère individuelle. Wittgenstein ne dit-il pas, en préface aux *Recherches*, que le but de ses remarques est de « jeter quelque lumière dans tel ou tel cerveau » et d'inciter au lecteur « à développer des pensées personnelles ? » Ne dit-il pas aussi que presque tous ses écrits sont des conversations avec lui-même en tête-à-tête (CV : 77) ? Que « le travail en philosophie [...] est à proprement parler davantage le travail sur soi-même. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses. (Et ce qu'on exige d'elles.) (CV : 16) » ?

Tel que mentionné, les *Recherches* peuvent être interprétées comme un dialogue de l'auteur avec lui-même qui vise à produire un effet pratique sur le lecteur, c'est-à-dire à amener ce dernier à dialoguer à son tour avec lui-même et à remettre en question ses préjugés (RP : §103, §107, §108, §115, §277, §299, §340, §374, §437). En effet, encore une fois, le dialogue de Wittgenstein avec lui-même vise une meilleure connaissance de lui-même, des tendances, des tentations, des désirs, etc., qui motivent sa manière de faire de la philosophie. Ce dialogue de l'auteur avec lui-même peut servir de miroir au lecteur qui reconnaît, à travers cette réflexion, ses propres préjugés. Mais il est important de rappeler que ce processus de connaissance de soi menant à une transformation individuelle est en même temps un processus de connaissance de *nous*, du langage que nous avons en partage, et il est donc indissociable d'une transformation transpersonnelle qui se situe au niveau du langage comme expression de la forme de vie humaine.

La méthode produit également un effet pratique dans la sphère individuelle dans la mesure où les problèmes philosophiques sont des problèmes intellectuels, certes, mais qui ont également une dimension « existentielle ». Ils ne sont pas des problèmes purement abstraits, mais sont vécus dans la sphère individuelle comme des inquiétudes profondes (RP : §111), des tourments (RP : §133 ; CBB : 46) et des conflits intolérables entre le langage et notre exigence (RP : §107, §112). Dans cette perspective, la formule selon laquelle un « problème philosophique est de la forme : “Je ne m’y retrouve pas” » (RP : §123) peut avoir une connotation existentielle (cf. les parallèles entre la méthode du second Wittgenstein et la psychanalyse plus loin dans ce chapitre). Ceci dit, il faut faire attention de ne pas réduire la

source des problèmes philosophiques au versant individuel de la confusion¹⁰⁹. Ce sont évidemment des individus en chair et en os qui subissent ces problèmes (Wittgenstein et le lecteur par exemple), mais comme il est précisé aux paragraphes 111 et 112 des *Recherches*, le langage a en lui-même un caractère trompeur qui dépasse la perspective individuelle. Ce serait pour cette raison, d'après Wittgenstein, que nous sommes encore aujourd'hui souvent confrontés aux mêmes problèmes philosophiques que les Grecs (BT : 424).

En résumé, le volet général de la méthode consiste à acquérir une vision synoptique de la grammaire du langage ordinaire afin de clarifier notre compréhension du réseau complexe de nos usages linguistiques et, ainsi, mieux nous orienter sur le plan intellectuel à travers les méandres du langage, ce qui implique à la fois de connaître comment nous utilisons effectivement certains concepts dans certains contextes et comment nous ne les utilisons pas (c'est la prise de conscience des limites de la signification). Cette dimension intellectuelle de la méthode permet d'opérer une conversion du regard et du langage, c'est-à-dire de reconduire la pensée et le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien. Or, cette conversion épistémologique coïncide avec une conversion de la volonté qui a une dimension éthique. Abandonner notre manière métaphysique de penser et de parler nécessite que nous abandonnions préalablement la *volonté* de penser et de parler ainsi.

Le volet local de la méthode consiste à révéler les sources des confusions grammaticales (les préconceptions imagées et la grammaire de surface) afin de résoudre ou dissoudre un problème ou une série de problèmes philosophiques. Or, cette dimension intellectuelle de la méthode coïncide avec une dimension éthique puisque les problèmes philosophiques sont partiellement vécus comme des problèmes existentiels générant des inquiétudes profondes et des tourments et la méthode cherche à opérer une transformation individuelle du lecteur à travers le processus de travail sur soi dans lequel est engagé l'auteur.

¹⁰⁹ C'est la tendance du Gordon Baker tardif (2006, chapitre 10).

4.2.3.2 Les moyens pour y parvenir : la technique des exemples

Penchons-nous maintenant sur les moyens proposés par Wittgenstein pour atteindre ses objectifs méthodologiques. La question est ici de savoir *comment* les remarques (*Bemerkungen*) des *Recherches* tentent d'opérer une conversion du regard et du langage qui coïncide avec une conversion de la volonté. D'entrée de jeu, il est important de souligner que Wittgenstein ne parle pas dans les *Recherches* d'une méthode philosophique, mais bien de *plusieurs* méthodes ou techniques différentes¹¹⁰ (RP : §133).

Ceci dit, pour favoriser l'émergence de la vision synoptique de la grammaire d'un concept, Wittgenstein privilégie une méthode dont la technique principale est de procéder à partir d'exemples : « Maintenant on établit une méthode par des exemples, et on peut interrompre la série de ces exemples. – Des problèmes – non un problème – sont résolus (des difficultés écartées) » (RP : §133). Ainsi, la technique des exemples implique qu'il y a une *multiplicité* d'exemples (RP : §593). Wittgenstein prend une série d'exemples, les analyse et pose des questions aux visées aporétiques qui sous-entendent une remarque grammaticale (ou parfois il fait explicitement des remarques grammaticales¹¹¹).

Tout comme nous pouvons expliquer ce qu'est un jeu en décrivant certains jeux, c'est-à-dire en donnant des exemples de jeux (tennis, cartes, échec, etc.) (RP : §69), pour comprendre ce qu'est le langage nous pouvons donner des exemples d'usages linguistiques dans un but déterminé (RP : §135, §291), à savoir ici, de manière générale, en vue de favoriser l'émergence d'une vision synoptique de la grammaire d'une expression qui va permettre de résoudre ou dissoudre un problème philosophique généré par un usage métaphysique du langage qui a intégré une confusion conceptuelle dans le discours philosophique. Selon Wittgenstein, à chaque concept (ex.: la description) correspond une pluralité d'exemples de

¹¹⁰Ce qui contraste avec l'annonce quasi-triomphaliste d'une nouvelle méthode en philosophie au début des années 30 (cf. Moore, 1959, p. 322).

¹¹¹Hacker parle d'une méthode « socratique ». La forme dialogique et la visée aporétique des questions font effectivement songer à la dialectique socratique, mais il y a quand même une grande différence : le Socrate de Platon rappelle régulièrement à ses interlocuteurs qu'on ne définit pas un concept en donnant des exemples, mais en donnant une définition générale de l'essence de ce concept (ses conditions nécessaires et suffisantes). Cf. Platon, *Hippias majeur*, 287c sqq.

jeux de langage différents (la description de l'expression d'un visage, la description d'une humeur, d'une sensation tactile, etc.). Une des techniques par excellence de la méthode des *Recherches* consiste à décrire des exemples de jeux de langage, c'est-à-dire principalement, d'une part, des contextes particuliers d'application d'un concept (l'usage effectif d'un concept dans les contextes particuliers où il puise sa signification) et, d'autre part, des jeux de langage primitifs qui nous renseignent sur la manière dont une expression a été apprise¹¹².

L'explication par la description d'exemples de jeux de langage dans un but déterminé est à comprendre par opposition à l'explication générale qui cherche à saisir l'essence commune à toutes les occurrences d'un concept en identifiant ses conditions nécessaires et suffisantes (RP : §71, §209). Ainsi, la technique qui consiste à décrire des exemples de jeux de langage se fonde sur une prise de position contre l'essentialisme et l'idéalisme, liés à la détermination de la signification par des règles fixes.

D'une part, l'examen attentif de nos usages linguistiques montre qu'il n'y a effectivement pas d'unité commune à la pluralité et à la diversité des jeux de langage. C'est seulement l'observation de ressemblances de famille entre ces nombreux usages qui nous amènent à les subsumer sous un concept unique. Un concept est comme un réseau complexe d'usages linguistiques variés qui se croisent parfois en des similitudes locales créant l'illusion d'une homogénéité globale. En réalité, il n'y a pas de dénominateur commun qui s'applique à *tous* les contextes d'usage (RP : §66). D'autre part, la signification d'une expression ou d'un concept n'est pas non plus déterminée à l'avance en fonction d'une structure logique *a priori* gouvernée par des règles fixes. La signification est plutôt déterminée par un contexte d'usage variable, c'est-à-dire plus précisément par les conventions et la fonction ou le but du jeu de langage particulier dans lequel une expression ou un concept s'inscrivent.

Nous pouvons appliquer ces principes aux considérations méthodologiques des *Recherches*. Il y a plusieurs méthodes (techniques), mais elles ont une ressemblance de famille : elles consistent pour plusieurs d'entre elles à décrire des exemples de jeux de langage

¹¹² Ces deux sens de la notion de « jeu de langage » correspondent à la définition que Wittgenstein en donne au paragraphe 7 des *Recherches*, c'est-à-dire au sens « d'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé » (contexte grammatical/contexte de forme de vie) et de jeu de langage primitif.

dans un but déterminé par la visée globale de la méthode, c'est-à-dire l'acquisition d'une vision synoptique de la grammaire d'un concept, mais également par la visée locale et plus précisément par la nature particulière du problème à résoudre ou dissoudre. Examinons de plus près les diverses formes que peut prendre la description d'exemples de jeux de langage (cf. Hacker, *et al.*: 1980, 487-488 ; Hacker : 2008, 15-16).

Premièrement, nous pouvons nous rappeler comment nous utilisons *effectivement* certains mots à travers une série d'exemples (RP : §127 ; BT : 419 ; TS 220 : §104). Nous pouvons notamment nous demander comment nous utilisons ordinairement le verbe vouloir. Non pas comment *nous avons tendance* à utiliser le verbe vouloir, c'est-à-dire souvent en philosophie de manière confuse lorsque nous sommes trompés par sa grammaire de surface, mais quelle est la grammaire profonde de notre usage quotidien du verbe vouloir dans tel ou tel contexte. Quelles sont les normes qui régissent notre usage effectif du verbe vouloir en dépit du fait que nous soyons parfois confus lorsque nous faisons cet usage ? Bref, rappelons-nous quel est l'usage normal du verbe vouloir sur le fond duquel la confusion est possible.

« On aimerait dire : “Le vouloir aussi n'est qu'une expérience.” (La “volonté” aussi n'est que “représentation”.) Il vient quand il vient, et je ne peux pas le provoquer. Ne pas le provoquer ? – Comme *quoi* ? Que puis-je donc provoquer ? À quoi est-ce que je compare le vouloir quand je dis cela ? [...] Je ne dirais pas du mouvement de mon bras par exemple qu'il vient quand il vient, etc. Et c'est ici le domaine dans lequel nous disons (et dans lequel il y a un sens à dire) qu'il ne nous arrive pas simplement quelque chose, mais que nous *faisons* quelque chose » (RP : §611-612).

La description d'une série d'exemples de ce genre révèle que la grammaire profonde du verbe vouloir est celle d'un acte au sens ordinaire du terme (comme parler, écrire, marcher, soulever quelque chose, se représenter quelque chose) sans antécédent physique ou psychologique (RP : §615).

Deuxièmement, ce qui est lié au point précédent, pour opérer la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage, nous pouvons nous rappeler comment *nous avons appris* à utiliser un mot à partir d'exemples. Il s'agit de nous souvenir de certains jeux de langage primitifs (réels ou fictifs puisque c'est le service rendu qui compte) afin de reconduire le mot à son lieu d'origine, c'est-à-dire réenraciner son usage dans un contexte de signification (simplifié dans ce cas-ci) qui est également une forme de vie, un ensemble

d'activités humaines. Par exemple, en se remémorant comment l'enfant a appris à parler, notamment à travers l'enseignement ostensif des mots auquel se réduit le modèle augustinien, Wittgenstein imagine un jeu de langage primitif, celui qui met en scène une personne qui va faire ses courses avec un papier sur lequel est écrit « 5 pommes rouges » (RP : §2) ou encore celui des constructeurs (RP : §3), pour mettre en lumière que l'apprentissage par ostension présuppose un élément essentiel, à savoir une compréhension préalable découlant de l'usage dans un contexte de signification et que, par le fait même, le modèle augustinien ne reflète pas la pluralité et la diversité des usages linguistiques.

Troisièmement, nous pouvons construire une représentation synoptique comparative de toutes les applications, illustrations et manières de concevoir un concept en nous concentrant sur l'inventaire d'exemples de ce qui peut causer la confusion. Wittgenstein propose cette technique à partir du problème philosophique posé par le gouffre que nous voyons entre les concepts de fini et d'infini : comment l'être humain, qui est fini, peut-il comprendre le concept d'infini ? Si nous y regardons de plus près, nous dit Wittgenstein, la difficulté de concevoir l'infini ne découle pas de la finitude humaine, mais d'un calcul particulier, c'est-à-dire de l'opération logique que nous avons tendance à faire lorsque nous abordons ce concept, et qui puise en réalité sa source dans une préconception réductrice et figée. La solution au problème passe par la vue d'ensemble de la pluralité et de la diversité des usages confus que nous pouvons faire de ce calcul (cf. F : §273).

Quatrièmement, nous pouvons donner des exemples faisant ressortir la spécificité de certains usages d'un concept ayant des grammaires de surface semblables, mais des grammaires profondes différentes. Comparez « mal jouer au tennis » et « mal se conduire à l'égard de quelqu'un » (LC : 144-145), « décrire la position d'un corps par ses coordonnées » et « décrire l'expression d'un visage » (RP : §24), « est » comme verbe copule et « est » comme expression de l'existence (T : 3.323), etc.

Cinquièmement, ce qui est lié au point précédent, nous pouvons inventer des exemples de jeux de langage pour nous affranchir du caractère trompeur de la grammaire de surface de certains concepts. C'est d'ailleurs en ce sens, dit Wittgenstein, qu'il faut comprendre la fonction d'un langage idéal ; non pas comme un langage qu'on aurait découvert et qu'il

s'agirait de substituer au langage ordinaire, mais comme une construction humaine visant à « éliminer un certain embarras, produit dans l'esprit d'une personne du fait qu'elle pense être en possession de la manière exacte d'utiliser un mot commun. C'est aussi pourquoi notre méthode [poursuit Wittgenstein] n'est pas simplement d'énumérer des usages existants, mais plutôt d'en inventer délibérément de nouveaux, et certains d'entre eux à cause de leur apparence absurde » (CBB : 28).

Sixièmement, pour contrebalancer notre tendance envers l'essentialisme, c'est-à-dire envers le sentiment de devoir absolument définir un concept en identifiant ses conditions nécessaires et suffisantes, nous pouvons produire une description détaillée de différents exemples d'application de ce concept qui mettront en lumière l'absence d'unité commune (quoi que peut-être certaines ressemblances de famille) (cf. l'exemple du concept de description).

Septièmement, pour contrebalancer notre tendance envers le psychologisme en philosophie du langage, c'est-à-dire ce désir d'interpréter la signification et la compréhension comme des états mentaux ou des expériences psychologiques accompagnant l'usage d'un symbole, nous pouvons imaginer des cas où il est possible de penser la signification et la compréhension sans que des états mentaux ou des expériences psychologiques aient un rôle déterminant à jouer. Prenons le fameux exemple du mot « cube ». Lorsque nous prononçons le mot « cube », nous pourrions croire que c'est l'image mentale du cube qui accompagne l'emploi du mot qui détermine la signification du mot, c'est-à-dire que le mot « cube » puise sa signification dans le fait que lorsque je pointe du doigt un cube en disant « ceci est un "cube" », c'est grâce à une image mentale du cube qui m'a permis de repérer dans le monde extérieur cette chose que nous appelons « cube ». Or, il appert que nous pouvons avoir la même image mentale lorsque nous employons deux mots aux applications et donc aux significations différentes, « cube » et « prisme à base triangulaire » par exemple, puisque d'un certain point de vue le cube peut ressembler à un prisme à base triangulaire (RP : §138-140, §547).

Huitièmement, pour contrer l'emprise d'une préconception cristallisée dans une image captivante, nous pouvons construire une série de connexions (réelles ou fictives). En effet, la

description d'exemples de jeux de langage peut passer par l'invention de maillons intermédiaires favorisant l'émergence d'une représentation synoptique nous permettant de voir les connexions entre les exemples, entre les différents usages d'un concept particulier, qui nous procure une vue d'ensemble : « Ne te demande pas : “Que se passe-t-il dans mon propre cas ?” – Demande : “Que sais-je des autres ?” » (RP : II, xi, 291 ; cf. aussi §122).

Neuvièmement, en lien avec ce qui précède, la description d'exemples de jeux de langage peut consister à mettre en lumière des conceptions et des images alternatives à celles que nous tenons d'ordinaire pour acquises, et ce, afin de nous libérer de l'emprise de ces dernières.

« Je voulais lui mettre cette image sous les yeux ; et le fait qu'il l'a reconnue consiste en ce que maintenant il est enclin à considérer différemment un cas donné, c'est-à-dire à le comparer à telle suite d'images. J'ai modifié sa manière de voir. (Les mathématiciens indiens : “Regarde donc ceci !”) » (RP : §144).

Ici, on voit bien comment la méthode grammaticale peut opérer une conversion du regard : rien n'a changé, mais pourtant tout semble différent¹¹³ (cf. RP : II, xi, 278) !

Afin de mieux faire ressortir comment la technique des exemples permet d'opérer la conversion, examinons plus attentivement le cas suivant. La description d'exemples de jeux de langage primitifs peut nous renseigner sur la manière dont une expression problématique a été apprise afin de nous procurer une vision synoptique de la grammaire qui met en lumière la source de la confusion conceptuelle, à savoir un vouloir-voir dogmatique (un contre-vouloir) au fondement d'une préconception cristallisée dans une image captivante, et ainsi reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien (RP : §116). Les questions-clés à nous poser sur le plan méthodologique sont ici les suivantes : comment avons-nous appris la

¹¹³ Cf. Baker, 2006, p. 35 : « *The aim is to effect not merely a change of opinion, but a kind of conversion (die Umstellung der Auffassung) (TS 220, §116).* Wittgenstein suggested that one method is to place other objects side-by-side with the thing to be reconsidered. [...] Surrounding our practice with new possibilities (language-games) may have the consequence that we see matters differently ; it brings it about that we compare it with this rather than with that, and thereby it changes our way of looking at things (TS 220, §126 ; cf. PI §144). Indeed, juxtaposing “our language” with a simple language-game may bring about our commanding a clear view of the use of our words (TS 220, §6 = PI §5). This procedure parallels bringing someone to notice a new aspect of the duck-rabbit diagram by surrounding the figure with other picture-rabbits (cf. LW §165). In both cases there is an inclination to exclaim : “Nothing has changed, yet everything looks different !” ».

signification d'un mot ? Sur quels types d'exemples ? Dans le cadre de quels jeux de langage (RP : §77) ? En nous demandant comment une expression est ordinairement utilisée dans le jeu de langage qui est son lieu d'origine, on confronte la description de l'usage quotidien du langage à l'usage métaphysique qui est problématique, ce qui révèle, sous la forme d'une image, le préjugé dogmatique sur lequel ce dernier reposait, expression d'un vouloir-voir figé. En effet, la tension entre les deux types d'usage nous fait prendre conscience que nous *voulions* bel et bien parler de manière métaphysique, que *nous ressentions ce besoin*, mais que cette manière de parler n'était en réalité pas en accord avec nos pratiques linguistiques effectives ; elle entraînait en conflit avec les comportements linguistiques que nous partageons avec les autres locuteurs et donc semait, par le fait même, la confusion. Si cette prise de conscience a lieu, la volonté de parler ainsi disparaît.

4.2.4 Analyse comparative ciblée : le second Wittgenstein face aux *Pensées* de Marc Aurèle

La méthode des *Recherches philosophiques* peut être interprétée à la lumière du modèle stoïcien de l'*askesis*. Voyons maintenant comment cela est possible en faisant ressortir certaines ressemblances et différences avec le cas de figure des *Pensées* de Marc Aurèle. Cette analyse comparative nous permettra de tirer des conclusions sur la signification possible d'une fonction éthopoétique du discours philosophique du point de vue de la méthode de conversion.

4.2.4.1 Un discours philosophique à usage personnel

Comme nous l'avons vu, dans les *Pensées*, Marc Aurèle reformule les dogmes de la tradition stoïcienne à travers un dialogue avec lui-même, et ce, pour leur redonner vie et se les approprier (cf. Hadot : 1997, 66). De façon semblable, Wittgenstein dit que la philosophie est, pour lui, un dialogue avec soi-même en tête-à-tête (CV : 77). Chez le second Wittgenstein, ce dialogue avec soi-même consiste plus précisément à dépasser les résistances de sa propre volonté (BT : 406). C'est ainsi que, dans les *Recherches*, Wittgenstein met parfois en scène,

sous une forme dialogique, ce qu'il est tenté de dire, une tentation qui, tel que mentionné, peut également être celle du lecteur et qui peut aussi être à la base d'une position philosophique générale (idéalisme, logicisme, psychologisme, etc.). À travers ce dialogue avec soi-même, le type de discours philosophique des *Recherches* prend la forme d'un travail sur soi, c'est-à-dire sur sa propre conception et ce qu'on exige des concepts (CV : 16), synonyme d'un travail *contre* soi-même, contre certains préjugés dogmatiques qui génèrent des confusions conceptuelles et des pseudo-problèmes philosophiques. Le fait que les *Recherches* doivent être lues sur le fond du *Tractatus* et *par contraste* avec lui (cf. préface) s'inscrit dans cette optique : les tentations que Wittgenstein combat sont le plus souvent celles auxquelles il aurait succombé à l'époque du *Tractatus* (cf. RP : §23, §97, §114). Le discours philosophique des *Recherches* est donc à usage personnel parce que Wittgenstein l'utilise pour se libérer de ses tentations envers certaines préconceptions cristallisées dans des images captivantes, et ce, en construisant des modèles conceptuels qui procurent une vision synoptique de la grammaire de certains concepts problématiques, ce qui lui permet à la fois de s'orienter dans le labyrinthe du langage et de dissoudre certains pseudo-problèmes philosophiques qui le tourmentent.

Mais il faut ajouter que cette méthode est également à usage personnel en un autre sens, c'est-à-dire dans la mesure où *le lecteur* peut lui aussi faire un usage personnel de ce qui surgit de la réflexion de Wittgenstein (cf. préface des *Recherches*). Tel que mentionné, le dialogue de l'auteur avec lui-même peut être un miroir du discours intérieur du lecteur et donc avoir un effet utile sur la pensée et la volonté du lecteur qui se reconnaît dans la démarche de Wittgenstein. La possibilité, pour ce dialogue avec soi-même, d'avoir des répercussions sur quelqu'un d'autre que soi s'explique par le fait que les voix que Wittgenstein met en scène correspondent à des tendances générales de la forme de vie humaine pouvant être partagées par d'autres personnes. Le thème du dialogue avec soi-même que nous avons fait valoir ici n'implique donc pas que le discours philosophique des *Recherches* se réduise à une réflexion *privée*.

4.2.4.2 Un discours philosophique qui oriente

Nous avons également vu que les *Pensées* de Marc Aurèle sont composées essentiellement de formules abrégées et condensées (dogmes, théorèmes, maximes) de la démonstration théorique des règles de vie du choix de vie stoïcien qui visent à jeter un éclairage sur le mode de vie du philosophe et, de ce fait, à orienter ses choix et ses actions en vue du bonheur. De manière semblable, la méthode des *Recherches* favorise l'émergence d'une vision synoptique de la grammaire d'un concept qui correspond à un modèle conceptuel dont la fonction pratique est de nous orienter dans le labyrinthe du langage. Rappelons-nous qu'un problème philosophique est de la forme « je ne m'y retrouve pas » et que Wittgenstein conçoit la vision synoptique de la grammaire métaphoriquement comme la connaissance de la géographie du pays complexe du langage ou encore comme une cartographie nous permettant de nous orienter à travers la pluralité et la diversité des usages linguistiques.

Par contre, dans le modèle stoïcien des *Pensées*, le discours philosophique théorique joue également un rôle important en tant que modèle dogmatique visant à orienter le mode de vie du philosophe, ce qui n'est pas tout à fait le cas dans les *Recherches*. Étant donné que la méthode grammaticale se définit par opposition à la théorie, puisqu'il s'agit avant tout de décrire les usages linguistiques et non de donner des explications générales à propos de ces usages, c'est un autre type de discours philosophique qui a ici la fonction d'orienter le philosophe, c'est-à-dire un discours philosophique qui sert en quelque sorte à produire des modèles ou des arrangements conceptuels synoptiques qui jettent un éclairage non pas comme tel sur le mode de vie du philosophe, mais sur la grammaire du langage ordinaire.

Or, la vision synoptique de la grammaire sert, en un certain sens, à orienter le mode de vie du philosophe dans la mesure où elle procure un modèle de référence du langage ordinaire, issu de la description de nos pratiques linguistiques, qui sert à montrer sous son vrai jour l'usage métaphysique du langage que nous avons tendance à faire en philosophie. La cartographie de la grammaire du langage ordinaire peut guider notre manière langagière de vivre parce qu'elle nous montre comment nous parlons normalement et quand nous dévions de cet usage normal.

4.2.4.3 Un discours philosophique qui réactive un ensemble de représentations et de pratiques

La fonction principale des propositions des *Pensées* est de réactiver un ensemble de représentations et de pratiques. Or, il est intéressant de constater que le discours philosophique des *Recherches* peut parfois avoir une fonction similaire. En effet, pour opérer la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage, la méthode grammaticale consiste à rassembler des *Erinerungen* (des souvenirs ou des « rappels ») de l'usage quotidien (RP : §127 ; BT : 419 ; TS 220 : §104). Tel que mentionné, il s'agit de nous *rappeler* comment nous utilisons quotidiennement le langage et comment nous avons appris à l'utiliser en mettant en lumière certaines formes de représentation en accord avec l'usage quotidien. Par exemple, pour savoir quelle est la signification de concepts éthiques comme « bon », nous pouvons nous demander comment nous avons appris à utiliser ces expressions, à partir de quels exemples, etc. (RP : §77). La différence entre les deux modèles est que le discours philosophique des *Recherches* ne vise pas à réactiver les représentations et les pratiques associées à une démonstration théorique préalablement effectuée, mais à réactiver la connaissance de nos pratiques linguistiques effectives, nous amener à voir notre langage comme pour la première fois, sans lui imposer des catégories prédéterminées.

4.2.4.4 Un discours philosophique qui transforme le discours intérieur

Il est propre au discours philosophique des *Pensées* d'avoir la fonction de transformer le discours intérieur. Or, les propositions des *Recherches* ont également cette fonction. En effet, tel que mentionné, les remarques qui opérationnalisent la méthode consistent ici à provoquer une conversion du regard, c'est-à-dire une conversion d'une manière métaphysique de concevoir le langage et les choses, et par le fait même, du mode d'expression de cette conception, en vue de revenir à une perspective et à un langage en accord avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine. Un peu comme Épictète, importante source d'inspiration des *Pensées* de Marc Aurèle, qui disait que ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais les jugements relatifs aux choses (*Manuel*, V), Wittgenstein

défend que la source de la confusion et des tourments en philosophie est, d'une part, une préconception cristallisée dans une image captivante et, d'autre part, le caractère trompeur de la grammaire de surface du langage.

C'est pourquoi la solution aux inquiétudes philosophiques passent essentiellement par la transformation du discours intérieur et, plus précisément, par la transformation du contre-vouloir et de la manière de concevoir le langage qui en sont l'origine. La différence avec le modèle stoïcien est ici qu'il ne s'agit pas de remplacer des jugements du discours intérieur qui ne coïncident pas avec des théories élaborées préalablement par des jugements adéquats, mais de faire des distinctions grammaticales découlant de la description de l'usage effectif du langage qui mettent en lumière des confusions que, si nous les reconnaissons comme telles, nous ne serons plus tentés de commettre.

4.2.4.5 Un discours philosophique visant à adopter une attitude éthique constante

Autre similitude entre les deux modèles de l'*askesis* : le discours philosophique vise à adopter une attitude éthique constante. En effet, les propositions des *Recherches* consistent à opérer une conversion de la volonté en vue de vivre en accord avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine. Cette visée éthique qui, comme nous l'avons vu, a quelque chose de l'idéal stoïcien d'ataraxie, puisqu'il s'agit de passer d'un état d'inquiétude ou de tourment à un état de paix, relève d'une attitude ou d'une prise de position préalable à l'égard de la réalité fondée sur une éthique de la finitude et une éthique de la liberté : accepter les limites de la forme de vie humaine, c'est-à-dire notamment que nous ne pouvons pas adopter une perspective langagière qui se situerait à l'extérieur de l'usage effectif du langage, nous permet de nous affranchir de certains désirs métaphysiques vains qui nous tourmentent. Ceci dit, même sous la forme d'un idéal asymptotique, il n'est pas clair que l'esprit des *Recherches* autorise quelque chose comme une attitude éthique *constante* étant donné qu'il y a toujours de nouveaux problèmes philosophiques qui surgissent ; l'activité de clarification de la

philosophie est cyclique et le dynamisme de nos pratiques effectives rend suspecte toute forme de permanence.

4.2.4.6 La répétition comme technique de conversion

Pour que la méthode des *Recherches* s'inscrive harmonieusement dans le modèle de l'*askesis*, la répétition est un ingrédient essentiel. Dans les *Pensées*, la répétition, que ce soit sous la forme de l'énumération des principes de base de la vie stoïcienne ou de la reconstruction de la démonstration théorique, a une fonction éthopoétique primordiale. Par exemple, par accumulation, l'énumération extensive des points fondamentaux (*kephalaia*) de la doctrine augmente l'efficacité psychique du discours philosophique (cf. *Pensées*, VII, 26). De manière similaire, la répétition joue un rôle important au sein de l'activité de clarification à laquelle se livre les *Recherches*. En effet, pour favoriser l'émergence de la vision synoptique d'un concept problématique, il faut appliquer la méthode de clarification *de façon répétée*. Comme le dit Elisabeth Rigal, il s'agit de sillonner la grammaire des concepts en revenant continuellement sur nos pas.

« ... la grammaire du langage est comme la géographie d'un pays pour lequel on disposerait seulement de fragments de cartes isolés, et que le philosophe n'a donc qu'un moyen de "repérer les connexions" et d'accéder à une vue synoptique : parcourir en tous sens ce pays en revenant sans cesse sur ses pas – en un mot : la répétition » (Wittgenstein, 2004 : 9).

Wittgenstein utilise même l'énumération comme « technique de conversion » notamment lorsqu'il fait une liste extensive de jeux de langage pour convaincre le lecteur que le langage a une pluralité et une diversité d'usages dépendamment des contextes.

« Représente-toi la diversité des jeux de langage à partir des exemples suivants, et d'autres encore :
Donner des ordres, et agir d'après des ordres –
Décrire un objet en fonction de ce qu'on en voit, ou à partir de mesures que l'on prend –
Produire un objet d'après une description (un dessin) –
Rapporter un événement –
Faire des conjectures au sujet d'un événement –
Établir une hypothèse et l'examiner –
Représenter par des tableaux et des diagrammes les résultats d'une expérience –
Inventer une histoire ; et la lire –

Faire du théâtre –
Chanter des comptines –
Résoudre des énigmes –
Faire une plaisanterie ; la raconter –
Résoudre un problème d'arithmétique appliquée –
Traduire d'une langue dans une autre –
Solliciter, remercier, jurer, saluer, prier (RP : §23).

En somme, il est possible d'interpréter la méthode des *Recherches* à la lumière du modèle de l'*askesis* puisque, d'une part, elle rassemble une série de techniques qui, appliquées de façon répétée, visent à adopter une attitude éthique. En effet, la description répétée d'exemples de jeux de langage permet, sous diverses formes, d'opérationnaliser l'activité de clarification propre à la conception wittgensteinienne de la philosophie pour favoriser l'émergence d'une vision synoptique de la grammaire du langage ordinaire qui procure la clarté, sur le plan intellectuel, mais également la paix, sur le plan éthique, c'est-à-dire l'élimination temporaire des inquiétudes et des tourments causés par les problèmes philosophiques. Cet état de paix, voisin de l'*ataraxia* stoïcienne, coïncide avec une prise de position préalable à l'égard de la réalité fondée sur une éthique de la finitude et de la liberté.

D'autre part, nous avons tenté d'établir que le discours philosophique qui opérationnalise la méthode des *Recherches* est analogue à certains égards à celui des *Pensées* de Marc Aurèle qui nous a servi ici de cas de figure d'un discours philosophique utilisé comme *askesis*. En effet, en plus de privilégier la répétition comme technique de conversion et de viser l'adoption d'une attitude éthique, le discours philosophique est, dans les deux cas, à usage personnel, il a la fonction d'orienter le mode de vie et il peut transformer le discours intérieur à travers une conversion de la pensée et du langage.

4.2.5 Le modèle analogique de la thérapie philosophique

4.2.5.1 Le lexique thérapeutique du second Wittgenstein

Il est intéressant de remarquer que la méthode des *Recherches philosophiques* ne s'inscrit pas seulement dans le modèle de l'*askesis*, mais est également fortement inspirée par le modèle analogique de la thérapie. N'est-ce qu'une figure de style ou la philosophie ressent-elle encore une fois le besoin de se concevoir à partir du langage de la médecine, c'est-à-dire à partir des concepts de maladie, de guérison et de santé ? Le discours philosophique a-t-il ici une fonction thérapeutique qui lui est propre ? Chose sûre, Wittgenstein recourt assez souvent à ce lexique thérapeutique. Examinons quelques exemples.

Il parle d'abord des tendances, des tentations ou des désirs à l'origine des problèmes philosophiques comme des « maladies philosophiques » (RP : §593) dont la cause principale serait un régime unilatéral consistant à nourrir notre pensée d'une seule sorte d'exemples (RP : §593). Il parle également de « maladie de la pensée » (F : §382), de « maladies intellectuelles » (CV : 44), d'une « maladie générale de la pensée, qui est de toujours chercher (et de trouver) ce qu'on appellerait un état mental duquel tous nos actes jailliraient comme d'un réservoir » (CBB : 143) et il dit que « le philosophe traite une question comme on traite une maladie » (RP : §255). Il fait ailleurs un parallèle entre « la maladie de notre époque » et « la maladie des problèmes philosophiques » (RFM : II, §23). Il définit aussi « ce qu'un mathématicien est enclin à dire de l'objectivité ou de la réalité des faits mathématiques [...] [non pas comme] une philosophie des mathématiques, mais [comme] quelque chose dont la philosophie aurait à *traiter* » (RP : §254).

Pour guérir ces maladies, il affirme qu'en philosophie, « il n'y a pas *une* méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » (RP : §130). Il décrit alors le philosophe comme « un homme qui doit se guérir de plusieurs maladies intellectuelles avant de pouvoir arriver aux notions du sens commun » (CV : 44 ; notre traduction). Il affirme que l'étude de la grammaire du mot « sens » « vous guérira de la tentation de chercher quelque part un objet que vous pourriez appeler “le sens” » (CBB : 1). Il dit également que « la

maladie d'une époque se soigne par un changement du mode de vie des gens, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être soignée que par la modification du mode de pensée et de vie, non pas par le remède découvert par un individu » (RFM : II, §23). Il y a aussi cette formule : « En philosophie, qu'on ne *tranche pas le fil* d'une maladie de la pensée. Elle doit suivre son cours naturel et le plus important est que la guérison soit *lente*... » (F : §382). Finalement, il ne parle pas comme tel de « santé philosophique » sauf peut-être dans ce passage : « Si dans la vie nous sommes entourés par la mort, alors également dans la santé de notre intellect nous sommes entourés par la folie » (CV : 44 ; notre traduction).

4.2.5.2 La thérapeutique sceptique

Comment interpréter ce lexique thérapeutique ? Un des mérites d'André-Jean Vœlke est d'avoir montré que la thérapeutique élaborée par Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* s'apparente à certains égards à celle des philosophes hellénistiques et romains. En effet, si pour la première, la maladie philosophique est l'expression du langage qui « tourne à vide » et la guérison suppose une nouvelle attitude à l'égard du langage, pour la seconde, la maladie et la guérison relèvent du discours intérieur et se fondent également sur une conception du langage (Vœlke : 1993, IX).

Mais comme il était déjà possible de l'entrevoir à partir de la fin du *Tractatus*, Vœlke a surtout montré que la thérapeutique des *Recherches* ressemble à celle des sceptiques¹¹⁴. En effet, dans les deux cas, non seulement c'est d'une conception pathologique de la philosophie dont il faut se guérir, mais cette dernière prend, à chaque fois, bien qu'en des sens différents, la forme d'une philosophie *dogmatique*. Pour le second Wittgenstein, ce dogmatisme correspond d'abord à l'atomisme logique du premier Wittgenstein et, plus précisément, à ce qu'il a dit sur les objets et les propositions élémentaires (cf. Lettre à Schlick, 20.11.1931). Il consiste ensuite à établir des règles grammaticales non reconnues par chacun comme les règles

¹¹⁴ Sur Wittgenstein et le scepticisme, cf. Fogelin, 1987, p. 140-143 et chapitre 15, McManus, 2004 et Plant, Juillet 2004.

de notre langage (créant l'illusion que nous pouvons faire des découvertes en philosophie) (MS 110 : 222). Finalement, nous pouvons dire qu'une des caractéristiques essentielles du dogmatisme est l'assertion d'une proposition nécessaire à propos de toutes les règles possibles (MS 111 : 87 ; cf. Hacker : 2008, 23, 25). Notamment, reflétant certaines tendances du *Tractatus*, cette philosophie dogmatique passe le plus souvent par un usage métaphysique du langage qui se fonde sur un préjugé essentialiste (le langage a une essence cachée qu'il faut exhumer) et sur la détermination et la rigidité des règles de la signification.

De manière un peu différente, chez les sceptiques, la philosophie dogmatique dont il faut se guérir se fonde sur une attitude pathologique mue par la précipitation (*propeteia*), ou la tendance irrésistible à se prononcer sur des problèmes philosophiques, et la présomption, c'est-à-dire la prétention de résoudre ces problèmes au moyen du raisonnement (Vœlke : 1993, 6-7). Nous retrouvons en un sens cette idée chez Wittgenstein dans la mesure où il recommandait de remplacer les conjectures à l'emporte pièce et les explications générales par l'examen calme des faits linguistiques (Z : 447). De plus, dans un cas comme dans l'autre, le caractère pathologique de cette attitude philosophique se manifeste à travers les tourments qu'elle génère. Comme le dit Énésidème, les dogmatiques ignorent qu'ils « s'usent et se consomment en vain dans des tourments continuels » (Photius, *Myriobiblon*, 169b23 ; traduction française tirée de Vœlke : 1993, 6). De son côté, Wittgenstein dit :

« Le mot même de “problème”, pourrait-on dire, est mal appliqué lorsqu'on l'utilise pour nos embarras philosophiques. Ces difficultés, tant qu'on les considère comme des problèmes, nous mettent au supplice et semblent insolubles » (CBB : 46 ; cf. aussi RP : §111, §133).

Mais il s'agit bien d'une *attitude* philosophique pathologique : la philosophie n'est pas, pour les sceptiques comme pour Wittgenstein, *en elle-même* une maladie dont il faut se débarrasser. Comme le dit Vœlke, nous pouvons ici opposer la philosophie comme pathologie à la philosophie comme cure (1993, 116).

La méthode thérapeutique utilisée par Wittgenstein dans les *Recherches* se distingue cependant de celle des sceptiques en ce que, dans le premier cas, il s'agit de reconduire le langage de son usage métaphysique à son usage quotidien en se bornant à décrire l'usage effectif du langage tandis que, dans le deuxième cas, c'est par l'argumentation et la réfutation

que le dogmatique peut se guérir de la précipitation et de la présomption (Sextus Empiricus, *Pyrrhōneioi hypotypōseis*, III, 280 ; cf. Vœlke : 1993, 7). De plus, si les propositions philosophiques énoncées par les sceptiques sont, comme dans le *Tractatus*, utilisées volontairement en un sens impropre pour ensuite s'autoéliminer au profit d'une éthique comme manière de vivre, la thérapeutique des *Recherches* n'utilise pas de remède « cathartique » ou « purgatif » ; elle traite directement les maladies philosophiques à partir d'exemples, et donc en plongeant le lecteur dans divers jeux de langage particuliers, afin de favoriser l'émergence d'une vision synoptique qui révélera la confusion grammaticale sur laquelle repose un concept problématique.

Toutefois, dans les deux cas, l'objectif est semblable : l'absence de trouble. En fait, Sextus Empiricus parle d'« ataraxie¹¹⁵ » tandis que Wittgenstein parle plutôt de « paix » (RP : §133). Mais, comme nous l'avons vu (chapitre 3), cette paix, dans la mesure où elle s'oppose à l'inquiétude, aux tourments et aux conflits intérieurs causés par les problèmes philosophiques, est une quiétude à comprendre comme une absence d'inquiétude voisine de l'ataraxie (l'analyse comparative avec la thérapeutique stoïcienne des passions nous permettra d'y voir plus clair). De plus, bien que l'ataraxie implique chez les sceptiques la notion de santé philosophique, cela ne semble pas être le cas chez Wittgenstein (du moins pas explicitement).

4.2.5.3 La thérapeutique stoïcienne des passions

Si la méthode des *Recherches* est bel et bien inspirée par le modèle analogique de la thérapeutique philosophique, il n'est pas évident, à première vue, de retrouver ici l'idée d'une thérapeutique *des passions* comme c'est le cas, par exemple, dans le modèle stoïcien. D'une part, Wittgenstein n'a développé aucune théorie des passions et, d'autre part, la paix à laquelle la philosophie aspire ne semble pas coïncider explicitement avec un idéal d'impassibilité (l'élimination totale des passions). Or, si nous y regardons de plus près, il est surprenant de

¹¹⁵ « Nous disons jusqu'à présent que la fin du Sceptique est l'ataraxie en matière d'opinion et la modération dans ce qui est nécessaire » (*Pyrrhōneioi hypotypōseis*, I, 25). Cf. Vœlke, 1993, p. 6.

constater que le modèle stoïcien de la thérapeutique des passions a assez en commun avec la méthode grammaticale des *Recherches* pour jeter sur elle un éclairage instructif.

Est-ce que la maladie dont Wittgenstein cherche à nous guérir relève des passions ? Premièrement, rappelons-nous que le mot « passion » (*pathos*) avait chez les stoïciens le sens péjoratif d'une séduction par le langage, de la souffrance et d'une maladie de l'âme. Sous cet aspect, la maladie philosophique dont il est question dans les *Recherches* n'est pas si éloignée du champ sémantique de la passion puisque Wittgenstein dit qu'une des sources des confusions conceptuelles est le caractère trompeur du langage (de la grammaire de surface), que les problèmes philosophiques sont vécus dans l'inquiétude et le tourment et que ces derniers ont, par analogie et pour cette raison, un caractère pathologique.

Deuxièmement, rappelons-nous également que le sens stoïcien du mot « passion » recouvrait le domaine des sensations et des sentiments (qui avaient tendance à être discrédités). De façon similaire, Wittgenstein établit lui aussi un rapprochement entre les résistances de la volonté que la philosophie doit nous aider à dépasser et une certaine forme d'affectivité ou de sentiment (*Gefühl*) qui comporte une dimension corporelle. C'est en ce sens qu'il compare la difficulté de renoncer à une préconception bien ancrée à la difficulté de retenir ses larmes ou une explosion de rage (BT : 406).

Troisièmement, comme chez les stoïciens qui définissaient plus précisément la passion comme une erreur de jugement et de raisonnement, exprimée par le discours intérieur, qui nous amène le plus souvent à croire à tort que nous devons être affectés par tel ou tel événement du monde, il y a chez Wittgenstein une relation étroite entre les résistances de la volonté et de l'affectivité et certaines préconceptions exprimées dans l'usage métaphysique du langage. En effet, ces résistances ne sont pas de nature purement irrationnelles, mais correspondent à une manière figée, discordante et préalable de *concevoir* le langage et le monde. Cependant, à la différence du modèle stoïcien, les désirs automatiques qui exercent une contrainte sur notre volonté ne sont pas ici discrédités en fonction d'une théorie éthique. L'approche de Wittgenstein consiste à mettre en lumière la source des confusions conceptuelles, à partir d'une analyse « logique » (un peu comme les stoïciens le faisaient également), mais pas en tout cas en fonction d'une théorie logique unifiée qu'on appliquerait à

l'avance à tous les cas. Il s'agit plutôt de tirer des remarques *grammaticales* de la description de l'usage effectif du langage. C'est donc, pour ainsi dire, les usages linguistiques eux-mêmes qui nous révèlent les normes grammaticales qui les gouvernent.

Maintenant, sur le plan de la thérapie en tant que telle, c'est-à-dire de la méthode de guérison, Hadot définissait la thérapeutique des passions comme un processus de libération de l'aliénation du moi, c'est-à-dire de l'esclavage du philosophe à l'égard de ses passions (2002, 62-63), un « mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle » au moyen des exercices spirituels (2002, 310). Chez Wittgenstein, la thérapeutique philosophique est plutôt le passage de l'usage métaphysique du langage, qui s'inscrit dans une perspective valorisant une conception de l'universalité et de l'objectivité déracinée de nos pratiques effectives, à l'usage quotidien du langage qui s'inscrit dans une perspective qui consiste à concentrer notre attention sur la pluralité et la diversité des formes particulières de notre mode de vie immédiat. Mais puisque la visée de cette thérapeutique est d'adopter une attitude en accord avec les pratiques linguistiques de notre forme de vie humaine, qui relève d'une perspective transpersonnelle, nous pouvons parler ici d'un certain mouvement vers l'universalité (un sentiment d'appartenance envers quelque chose de plus grand que nous) et d'objectivité (ramener le langage à son lieu d'origine, réapprendre à le voir *tel qu'il est*).

La thérapeutique de Wittgenstein peut également être conçue comme un processus de libération de l'aliénation du moi, c'est-à-dire de l'esclavage à l'égard des passions, parce que la guérison consiste à passer d'une perspective en discordance avec l'usage effectif du langage (du moins avec la grammaire profonde de notre langage) qui définit ce que nous sommes à une perspective en accord avec nous-mêmes, avec la manière langagière de vivre qui est la nôtre. Les passions alimentent cette aliénation dans la mesure où c'est le désir métaphysique que le langage ne soit pas tel qu'il est qui nous maintient dans cet état de discordance. Et cette aliénation ne relève pas seulement d'une prise de conscience intellectuelle : elle est ressentie sous la forme d'un conflit intérieur entre ce désir automatique et la réalité.

Au niveau de la conception implicite de la santé que présuppose la thérapie wittgensteinienne, il est également possible, comme nous l'avons vu, de parler d'un idéal de

paix, liée à la clarté, et voisine de l'*ataraxia* stoïcienne. Peut-on parler chez Wittgenstein d'un idéal d'impassibilité ? Peut-être dans la mesure où une des fonctions de la thérapie est de nous libérer des désirs discordants qui motivent notre usage métaphysique du langage philosophique. Mais il ne s'agit pas d'éliminer toute forme d'émotion ou d'affectivité en vue d'un détachement ou d'une indifférence froide envers les événements du monde. Inspiré par l'éthique chrétienne, Wittgenstein aspire plutôt à un mode de vie imprégné de joie¹¹⁶. En effet, dans le passage suivant (1937), il est significatif que Wittgenstein associe la vie mauvaise au désespoir et la vie bonne non pas au détachement ou à l'indifférence, mais à la joie.

« Ou ne dois-je pas dire que celui qui vit bien ne ressent pas le problème comme quelque chose d'*affligeant*, et donc non plus comme problématique, mais plutôt comme une joie – quelque chose de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non à un arrière-plan douteux ? » (RM : 27).

Il y a quelque chose de stoïcien dans le fait d'associer la vie bonne à une certaine attitude éthique bien que l'idée d'un éther lumineux de joie qui entoure la vie d'un individu ait plutôt une tonalité chrétienne.

Dans cet ordre d'idées, la remarque suivante est intéressante puisque le terme « passion » est ici utilisé au sens positif (chrétien) par opposition à la froideur de la sagesse (1946).

« *Wisdom is cold and to that extent stupid. (Faith on the other hand is a passion.) It might also be said : Wisdom merely conceals life from you. (Wisdom is like cold grey ash, covering up the glowing embers.)* » (CV : 56).

Nous retrouvons donc dans le cadre de la pensée de Wittgenstein à la fois le sens stoïcien (péjoratif) et chrétien (positif) du mot « passion ». En fait, lorsque Wittgenstein emploie ce mot, c'est en général seulement au sens positif. Le sens stoïcien est seulement implicite et

¹¹⁶ Il est important de préciser ici que l'idéal d'impassibilité du stoïcisme n'implique évidemment pas que la joie soit une émotion à éviter. Comme le dit Cicéron : « De même le mouvement qui nous fait atteindre un bien est de deux sortes : lorsque l'âme calme et sage est mue par la raison, c'est ce que l'on appelle la joie ; lorsqu'elle tressaille vainement et d'une manière désordonnée, c'est le plaisir, c'est-à-dire la joie qui exulte, la joie exagérée, que l'on définit "un transport de l'âme privée de raison" (*Tusculanes*, IV, VI, 13). Ceci dit, il faut admettre que le caractère éminemment rationnel de cette conception de la joie s'éloigne considérablement du caractère plus « passionné » propre à la joie chrétienne.

relève plutôt d'un champ sémantique « à caractère stoïcien ». Mais comment alors ces deux sens, en apparence contradictoires, s'articulent-ils ensemble ?

Tout d'abord, il faut préciser que le sens positif de ce mot est chez Wittgenstein associé à la « certitude » de la foi chrétienne et, plus précisément, aux « besoins et aux passions du cœur et de l'âme », « en chair et en os » (CV : 33). Cette passion inhérente à la foi (Wittgenstein évoque ici Kierkegaard) a le pouvoir et l'avantage de transformer radicalement notre vie, c'est-à-dire qu'elle a la fonction conversionnelle de nous tourner vers la bonne direction et de nous y maintenir (CV : 53). Ce sens chrétien de la passion s'oppose à la sagesse « froide » et incolore, « dénuée de toute passion », que Wittgenstein associe à l'« intellect spéculatif », à « l'esprit abstrait » (CV : 33) et aux « doctrines intelligentes », mais « inutiles » (CV : 53). En effet, le discours théorique a selon lui le désavantage « de ne pas avoir besoin de nous saisir » (*ergreifen*) : « vous pouvez le suivre comme vous suivez la prescription du médecin » (CV : 53). Autrement dit, il peut avoir un effet pratique sur nous, mais sa fonction première n'est pas d'opérer la conversion (il n'est donc pas aussi *efficace* que la foi).

Maintenant, nous pouvons nous demander s'il est légitime d'appliquer ces remarques inspirées par l'éthique chrétienne à notre interprétation de la méthode *philosophique* de Wittgenstein. Il est difficile de trancher sur cette question. Sans nécessairement attribuer à Wittgenstein une telle position, il est possible, afin d'imaginer quelle pourrait être la signification d'une fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique, de faire un lien entre i) le passage des *Remarques mêlées* qui parle de la disparition du problème de la vie, de l'importance, pour vivre une vie heureuse, de transformer notre manière de vivre pour qu'elle soit en accord avec la forme de vie (RM : 27), ii) les passages de *Culture and Value* où Wittgenstein fait un lien entre le pouvoir de la foi chrétienne de transformer radicalement nos vies (une formulation semblable au passage précédent) par opposition à une conception négative de l'activité intellectuelle (CV : 33, 53) et iii) d'autres passages où il est question de la méthode grammaticale comme activité de clarification conceptuelle qui consiste à éliminer totalement certains pseudo-problèmes philosophiques (RP : §133). L'exigence de la disparition totale des problèmes, d'une transformation radicale conçue selon le modèle de la conversion, fait le pont entre les dimensions éthique et intellectuelle, entre les remarques

portant sur les conditions et les caractéristiques de la vie heureuse et celles portant sur la méthode à privilégier en philosophie.

En fait, nous pourrions résumer le lien entre les remarques inspirées par l'éthique chrétienne et celles portant sur la méthode philosophique à partir d'un autre modèle analogique qui vient ici compléter celui de la thérapeutique des passions, c'est-à-dire le modèle de la conversion opérée par la foi chrétienne. Wittgenstein ne nous invite évidemment pas à remplacer le discours philosophique théorique (métaphysique) par un discours visant à exprimer une foi religieuse, mais à le remplacer par une méthode grammaticale dont la fonction « thérapeutique » (conversionnelle) est, à certains égards, semblable à celle de la foi chrétienne.

En somme, la thérapeutique des passions que nous pouvons tirer de notre interprétation de la méthode grammaticale de Wittgenstein repose sur l'idée « stoïcienne » de l'affranchissement du philosophe à l'égard de passions conçues au sens péjoratif de séductions par le langage, de souffrances (tourments, inquiétudes, conflits intérieurs), de maladies et d'erreurs de jugement découlant d'un certain vouloir et de l'affectivité. Or, la spécificité de la thérapeutique wittgensteinienne est que cet affranchissement se fait au profit d'une conception *positive* et *chrétienne* de la passion qui, pour le dire en un mot, associe la vie heureuse, non pas au détachement et à l'indifférence, mais à la joie.

Nous retrouvons ici en quelque sorte encore une fois cette idée, tirée du modèle sceptique, d'une philosophie pathologique – la conception négative de la sagesse qui va de pair avec la critique wittgensteinienne de « la théorie » – qui s'oppose à la philosophie comme cure, c'est-à-dire à la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique conçue d'après le modèle analogique de la conversion opérée par la foi chrétienne. Au fond, derrière l'apparence religieuse des remarques de Wittgenstein portant sur la foi en tant que passion positive qui nous transforme par opposition à la sagesse, associée ici au discours philosophique théorique, se cache une réflexion typiquement hellénistique qui remonte à

Platon¹¹⁷ : à quoi sert la connaissance si elle n'est pas utile, c'est-à-dire *si elle n'a pas une fonction éthico-thérapeutique*, si elle ne sert pas, comme le dit Épicure, à nous guérir des maladies de l'âme (cf. *Epicurea*, fragment 221).

4.2.5.4 La psychanalyse

Ceci dit, la thérapeutique des *Recherches philosophiques* a peut-être une encore plus grande affinité avec la psychanalyse qu'avec la thérapeutique stoïcienne des passions¹¹⁸. En effet, grâce à Rush Rhees par exemple, nous savons que « Freud a été l'un des rares auteurs que Wittgenstein estimait dignes d'être lus. A l'époque de ces discussions, il se serait volontiers donné pour “un disciple de Freud” et “un sectateur de Freud” » (LC : 87-88)¹¹⁹. Le témoignage de Drury va aussi dans ce sens :

« Il [Wittgenstein en 1936] suggérait que, s'il acquérait les qualifications nécessaires pour être médecin, lui et moi pourrions pratiquer ensemble comme psychiatres. Il avait le sentiment qu'il pourrait avoir un talent spécial pour cette branche de la médecine. Il m'envoya comme cadeau d'anniversaire un exemplaire de *L'interprétation des rêves* de Freud. C'était, m'écrivit-il, le plus important des écrits de Freud. Lorsqu'il l'avait lu pour la première fois, il s'était dit : “Voilà enfin un psychologue qui a quelque chose à dire” » (1981, 151 ; traduction française tirée de Bouveresse : 1991, 18).

¹¹⁷ « Platon : « Comment, dit-il, ne serait-elle d'aucune utilité ? Mais si la sagesse est bien la science des sciences et préside aux autres sciences, elle doit présider aussi à la science qui concerne le bien, et ainsi nous être utile. — Est-ce elle aussi, dis-je, qui nous rend bien portants et non la médecine ? Et de même pour les autres arts ; est-ce elle qui s'acquitte de ce qui le concerne ? Ou n'avons-nous pas convenu depuis longtemps qu'elle est seulement science des sciences et de l'ignorance, mais non d'autre chose ? — Il en est bien ainsi. — Non sans doute. — Parce que justement la santé relève d'un art autre ? — Oui — Mais l'utilité non plus, mon ami, elle ne la produira pas en nous. Car nous venons d'attribuer cet office aussi à un autre art ! — Assurément. — Mais comment la sagesse peut-elle donc nous être utile, si elle ne nous apporte rien d'utile ? » (F : §454 ; cf. Platon, *Charmide*, 174d-175a).

¹¹⁸ Sur Wittgenstein et la psychanalyse, cf. McGuinness, 2002, p. 224-235 et Bouveresse, 1991.

¹¹⁹ Comme l'a remarqué McGuinness : « Il (Wittgenstein) veut percer la grammaire de surface d'un mot pour voir sa grammaire profonde. C'est (me semble-t-il) ce qui a fait qu'il était naturel pour lui de se désigner lui-même comme un disciple ou un adepte de Freud, car il avait en Freud un exemple de la manière dont une interprétation nouvelle et plus profonde, mais souvent moins flatteuse, peut être substituée à la signification apparente et en même temps de la manière dont une mythologie peut captiver » (2002, p. 42-43).

Nous savons également que lorsque Wittgenstein est devenu professeur à Cambridge, il a soumis un manuscrit au comité (il s'agissait de la version pré-guerre des *Recherches*) qui, sur 140 pages, contenait 72 pages consacrées à l'idée que la philosophie était semblable à la psychanalyse (cf. Bouwsma : 1986, 36).

Dans le *Nachlass* de Wittgenstein, nous pouvons compter cinq remarques distinctes référant à la psychanalyse (cf. Hacker : 2008, 11). Examinons ces remarques de plus près pour déterminer la nature du rapport entre la méthode thérapeutique des *Recherches* et la psychanalyse. Dans la première remarque, Wittgenstein dit que la méthode philosophique consiste à rendre conscientes les comparaisons inconscientes pour les rendre inoffensives (cf. Baker : 2006, 207 ; Hacker : 2008, 11).

« Notre méthode ressemble alors en un certain sens à la psychanalyse. Dans la manière de s'exprimer qui est la sienne (*Ausdruckweise*), nous pourrions dire qu'une métaphore agissante (*wirkendes Gleichnis*) dans l'inconscient, reste inoffensive lorsqu'elle est exprimée. Et cette comparaison (*Vergleich*) avec l'analyse peut encore être poursuivie plus avant (et cette analogie n'est à coup sûr pas un hasard) » (D : 35-36)¹²⁰.

Dans la deuxième remarque, Wittgenstein fait une référence à la psychanalyse en affirmant que, dans le cadre de l'application de la méthode thérapeutique, l'expression correcte de l'analogie à la source d'une confusion conceptuelle est celle que le lecteur reconnaît comme telle, c'est-à-dire comme l'expression adéquate de son sentiment (Baker : 2006, 206 ; Hacker : 2008, 12).

« One of the most important tasks is to express all false thought processes so true to character that the reader says "Yes, that's exactly the way I meant it". To make a tracing of the physiognomy of every error. Indeed, we can only prove that someone made a mistake if he (really) acknowledges this expression as the correct expression of his feeling. For only if he acknowledges it as such, is it the correct expression. (Psychoanalysis). What the other person acknowledges is the analogy I'm presenting to him as the source of his thought » (BT : 410).

Dans la troisième remarque, Wittgenstein parle de la clarification des doutes refoulés et des difficultés qu'un enfant qui apprend l'arithmétique est dressé à occulter.

¹²⁰ Cf. aussi MS 109 : 174 : « I believe that our method is similar here to that of psychoanalysis that also makes the unconscious conscious and renders it thereby harmless, and I think that the similarity is not merely external » (traduction anglaise tirée de Hacker : 2008, 11).

« Tout mathématicien sera sans doute horrifié par mes observations, car son apprentissage l'a toujours détourné de s'adonner aux pensées et aux doutes que je développe. Il a appris à les considérer comme méprisables, et pour employer une analogie tirée de la psychanalyse, il en a gardé la même répulsion que pour tout ce qui se rattache à l'enfance. (Tout ce paragraphe n'est pas sans nous rappeler Freud.) C'est-à-dire que je développe tous les problèmes qu'un enfant ressent comme des difficultés lorsqu'il apprend les mathématiques, et que l'enseignement refoule, sans les résoudre. Et je dis à ces doutes refoulés : vous avez parfaitement raison, demandez et exigez que lumière soit faite ! » (GP : 387-388 ; cf. Hacker : 2008, 12).

Dans la quatrième remarque, il parle de l'activité consistant à retracer la genèse d'une confusion conceptuelle, par analogie, comme une « psychanalyse des mésinterprétations grammaticales » : « "Meaning has a *direction*, which no mere process has." (One could almost say : "Meaning *moves*, where any process stands still." (Psychoanalysis of grammatical misinterpretations) » (MS 145 : 58 ; traduction anglaise tirée de Hacker : 2008, 12).

Finalement, dans la cinquième remarque, Wittgenstein fait une référence à la psychanalyse dans un manuscrit où il dit que les difficultés de la compréhension relèvent de la volonté et non de l'intellect (Baker : 2006, 206 ; Hacker : 2008, 12-13).

« *What we do is much more akin to Psychoanalysis than you might be aware of Schopenhauer : "If you find yourself stumped trying to convince someone // of something // and not getting anywhere, tell yourself that it's the will & not the intellect you're against."* » (MS 158 : 34v ; cf. Hacker : 2008, 13).

À ces remarques, s'ajoutent des allusions à la psychanalyse dans les *Recherches philosophiques* comme lorsque Wittgenstein dit qu'il veut enseigner « comment passer d'un non-sens non manifeste à un non-sens manifeste » (§464 ; cf. aussi §524). De plus, un autre parallèle implicite entre les deux approches repose sur cette idée que, comme la psychanalyse, la méthode thérapeutique de Wittgenstein sert à nous guérir d'idées et de comportements manifestement absurdes. Cette absurdité s'exprime chez Wittgenstein par l'inquiétude et le conflit intérieur causés par la tension entre l'usage quotidien et l'usage métaphysique que nous sommes tentés de faire du langage.

« Lorsque, comme c'est le cas ici, nous n'approuvons pas les expressions de notre langage ordinaire (qui remplissent pourtant leurs fonctions), c'est que nous avons en tête une image qui est en conflit avec celle du mode d'expression ordinaire. Mais nous sommes tentés de dire que notre mode d'expression ne décrit pas les faits tels qu'ils sont en réalité. Comme si la

proposition : “Il a mal” pouvait être réfutée par autre chose que par le fait que l’homme en question *n’a pas* mal. Comme si la forme d’expression disait quelque chose de faux, même si la phrase affirmait à la rigueur quelque chose de juste¹²¹ » (RP : §402).

En nous basant sur ces remarques, mais également sur des textes complémentaires, il est possible de mettre en relief certains points de rencontre plus précis entre la méthode thérapeutique des *Recherches* et la psychanalyse. Premièrement, comme le souligne Baker, à partir de la première remarque (D : 35-36), il est possible de faire ressortir six points importants : i) Wittgenstein parle de « *notre* méthode », c’est-à-dire non pas celle de la philosophie en général, mais celle qui est privilégiée par Wittgenstein à cette époque ; ii) il dit « en un certain sens », ce qui signifie que l’analogie ne vaut pas sous tous les aspects ; iii) il parle de « comparaison inconsciente », ce qui implique que le point de l’analogie concerne l’articulation explicite d’une comparaison qui exerce une contrainte inconsciente sur la pensée de quelqu’un (cf. BT : 410) ; iv) la comparaison est dommageable (pathologique) *parce qu’elle* est inconsciente ; v) l’analogie avec la psychanalyse peut être développée sous d’autres aspects que ceux mentionnés dans le passage et, finalement, v) l’analogie avec la psychanalyse est essentielle à la méthode de Wittgenstein et non accidentelle (cf. Baker : 2006, 207).

Deuxièmement, toujours à partir de la première remarque, Wittgenstein soutient que pour mettre en lumière les motivations qui nous poussent à dire quelque chose de métaphysique, il faut chercher une comparaison inconsciente, c’est-à-dire une préconception implicite cristallisée dans une image (Baker : 2006, 208). Comme le rapporte Baker (cf. 2006, 207-209), pour illustrer cet aspect de la méthode, Wittgenstein tente, dans la *Diktat für Schlick* (D), de retracer l’image qui pousse Heidegger à dire, dans *Qu’est-ce que la métaphysique ?*, que « le néant néantise » (*das Nichts nichtet*) (2007, 52). Quelle image peut bien le pousser, à son insu, à faire cet usage extraordinaire du langage ? Cette manière de parler, suggère Wittgenstein, présuppose que l’existence doit être conçue par analogie avec l’image d’une île

¹²¹ « *This strategy is pursued in a distinctive form of investigation – seeking for an unconscious analogy or picture, an unconscious conception or a way of seeing things. Wittgenstein’s diagnosis of a philosophical problem (disquiet) is that a philosopher thinks that to convey an important insight he is compelled to say something which seems, even to himself, empty, self-contradictory or meaningless. He experiences an internal tension or conflict. What needs clarification are the motives which occasion such a conflict* » (Baker, 2006, p. 208).

située dans la mer du néant. Cette mer est imaginée comme érodant sans relâche la terre solide jusqu'à la dissoudre complètement. En créant des vagues sans fin et en causant de l'érosion, la mer manifeste une certaine activité que Heidegger exprime par le verbe « *nichten* » (néantiser). Mais est-ce vraiment la bonne image à l'origine de la réflexion de Heidegger ? C'est la bonne image, dit Baker, si Heidegger ou un heideggérien sous son emprise la reconnaît comme adéquate à son sentiment conflictuel (2006, 209).

Nous sommes en présence ici d'une comparaison qui a été absorbée dans les formes de notre langage (cf. RP : §112) et qui aurait conduit Heidegger à soutenir la thèse manifestement absurde que le néant puisse être une activité. En effet, l'image qui motive la formulation de cette thèse suscite un sentiment conflictuel qui tourmente le philosophe dans la mesure où ce dernier est à la fois d'avis que cette formulation est complètement absurde et que c'est en même temps exactement ce qu'il voulait dire (cf. BT : 410). Chez Heidegger, ce sentiment conflictuel se manifeste par la prise de conscience que la question métaphysique « qu'est-ce que le néant ? » est dénuée de sens tant dans la perspective du quotidien que dans celle de la logique et de la science, mais qu'elle *doit* quand même avoir un sens dans une autre perspective, une perspective ontologique plus originaire qui aurait son langage propre (phénoménologique).

Troisièmement, de la remarque selon laquelle l'expression correcte est celle que nous reconnaissons comme telle surgit alors un problème : comme c'est le cas avec la psychanalyse, nous ne pouvons valider ou réfuter « objectivement » l'image qui est la source du problème parce qu'elle est inconsciente et subjective (cf. Baker : 2006, 210). Or, ce problème n'est qu'apparent puisque le critère de correction n'est pas l'identification d'un fait comme la cause ou l'explication, mais relève de la fonction pragmatique de la méthode, c'est-à-dire du succès de la thérapie, marqué par la disparition de la tentation de parler de manière métaphysique. En effet, comme le dit Baker, le critère de correction n'est pas donné par un système théorique ou par la logique du langage (les frontières rigides du sens), mais est relatif à la personne (2006, 210). L'expression du thérapeute est correcte si le lecteur ou l'interlocuteur la reconnaît comme adéquate à sa tentation.

Si le discours théorique, ou simplement l'argumentation logique, peut susciter le sentiment de conviction, il n'y a ultimement rien au-delà de cette reconnaissance ou acceptation subjective (et son caractère subjectif n'est pas un défaut¹²²). C'est simplement ainsi que nous jouons au jeu de langage dans lequel s'inscrit la méthode thérapeutique qui vise à convaincre et à transformer le lecteur avec son consentement. Or, tel que mentionné, non seulement cette particularité correspond au volet local et à la dimension individuelle de la méthode auxquels cette dernière ne se réduit pas, mais la théorie (un ensemble de thèses appuyées par des arguments) peut jouer ici un rôle si elle contribue à l'effet pratique à produire sur le lecteur.

Quatrièmement, nous pouvons nous demander ce qui peut bien motiver le « patient » à dépasser les résistances du vouloir et à reconnaître comme correcte une expression qui relève d'une perspective radicalement autre que la perspective dogmatique dans laquelle il est empêtré. Comment le patient peut-il sortir de l'aveuglement et s'affranchir de la contrainte exercée par une image tyrannique ? En un mot : comment la conversion est-elle possible ? En se fondant sur le passage suivant, Baker propose une réponse intéressante qui jette encore une fois un pont entre la méthode de Wittgenstein et la psychanalyse : la « souffrance » du patient est la force motivationnelle pour accepter une image alternative.

« The strange thing about philosophical uneasiness and its resolution might seem to be that it is like the suffering of an ascetic who stands there lifting a heavy ball above his head, amid groans, and whom someone sets free by telling him : "Drop it". One wonders : If these propositions made you uneasy and you didn't know what to do with them, why didn't you drop them earlier ? What stopped you from doing this ? Well I believe it was the false system that he thought he had to accommodate himself to, etc » (BT : 416)¹²³.

¹²² « La psychanalyse peut [...] révéler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques qui sont prétendument le fruit d'un travail logique désintéressé, et désigner à la critique elle-même les points faibles du système. Mais s'acquitter elle-même de cette critique n'est pas l'affaire de la psychanalyse, car, comme on peut le comprendre, le caractère psychologiquement déterminé (*die psychologische Determinierung*) d'une doctrine n'exclut en aucune façon sa correction scientifique » (Freud, 1969, p. 117 ; traduction française tirée de Bouveresse, 1991, p. 41).

¹²³ « His suffering is the motive-force for his accepting a possible escape route when its availability is clear to him. (Here is another respect of analogy with psychoanalysis.) He feels : "Thanks be to God ! I now see how to drop that burden" (cf. BT : 416). He realizes the possibility of adopting a way of thinking or a notation that no longer leaves him feeling deeply ill at ease [ungemütlich] » (Baker, 2006, p. 213-214).

En somme, si nous résumons l'analogie entre la méthode thérapeutique de Wittgenstein et la psychanalyse, nous pourrions dire, de manière générale, qu'un des volets de la méthode est de servir de thérapie pour les états d'esprit troubles d'individus, c'est-à-dire pour l'inquiétude et le conflit intérieur générés par notre tentation à penser et à parler de manière métaphysique (cf. Baker : 2006, 217). Ce volet correspond à la dimension individuelle de la méthode, mais il y a aussi une dimension transpersonnelle qui consiste à agir sur des tendances générales de la forme de vie humaine à dire du non-sens et sur le caractère trompeur de la grammaire de surface de notre langage. Pour ce qui est des parallèles plus précis, nous sommes d'accord avec Baker (2006, 209) pour dire que les quatre points d'analogie principaux sont i) l'idée que les problèmes philosophiques découlent de motivations inconscientes, ii) que les problèmes philosophiques sont liés à des idées et des comportements manifestement absurdes, iii) que la méthode consiste à amener le patient à reconnaître ses motivations inconscientes et iv) que le patient oppose dans les deux cas une résistance.

En effet, la méthode thérapeutique des *Recherches* est une activité de clarification qui passe par la description de la grammaire d'un concept problématique ou confus. Cette dernière est opérationnalisée par un discours philosophique cherchant à changer la manière de pensée manifestement absurde du lecteur (conversion du regard), avec son consentement (le critère de correction est la reconnaissance de l'expression correcte par le lecteur), en vue de le libérer d'une image qui exerce une contrainte sur sa pensée et qui est fondée sur une résistance à vouloir voir et à vouloir dire certaines choses « normalement », c'est-à-dire à adopter la perspective du langage ordinaire (conversion de la volonté) (Baker : 2006, 217 ; cf. MS 158 : 34v).

Cette conception thérapeutique de la méthode implique que les propositions philosophiques sont subordonnées, en terme d'importance qu'on leur accorde, aux motivations qui les ont générées. De la même manière, le discours philosophique théorique (les preuves, les démonstrations, les réfutations, etc.) est ultimement subordonné, sur le plan de la valeur qu'on lui confère, à la reconnaissance par le patient de ses propres motivations (cf. RP : §115 ; Baker : 2006, 218). Finalement, de cette conception de la philosophie, il est implicite que la méthode grammaticale, par analogie avec la psychanalyse, a ici une visée éthico-thérapeutique dans la mesure où elle vise un certain type de bien-être humain, c'est-à-dire plus précisément

la *libération* des préjugés qui conditionnent négativement les pensées et les comportements des personnes et en particulier des philosophes (cf. éthique de la finitude et de la liberté au sens d'autonomie).

Cependant, s'il y a quelques ressemblances, il ne faut évidemment pas confondre la thérapeutique philosophique de Wittgenstein avec la psychanalyse. Premièrement, les témoignages de respect envers Freud sont chez Wittgenstein contrastés par d'autres témoignages où il dénonce fortement le danger que peut représenter la psychanalyse sur l'esprit des gens.

« Il [Wittgenstein] ne considérait pas comme une bonne chose de révéler toutes ses pensées à un étranger. La psychanalyse, telle qu'elle était présentée par Freud, était irrégulière. "C'est une procédure très dangereuse. Je connais un cas dans lequel elle a fait un mal infini" » (Drury : 1981, 151 ; traduction française tirée de Bouveresse : 1991, 18).

« Se faire psychanalyser est d'une manière ou d'une autre analogue à manger de l'arbre de la connaissance. La connaissance que l'on obtient de cette façon nous pose des problèmes éthiques (nouveaux), mais n'apporte aucune contribution à leur solution » (CV : 14 ; traduction française tirée de Bouveresse : 1991, 19).

Dans d'autres passages, Wittgenstein critique également le caractère séduisant et trompeur de la psychanalyse :

« Pour dire ce qu'il dit, Freud a des raisons très intelligentes, une grande imagination et des préconceptions colossales, des préconceptions qui ont toutes chances d'induire les gens en erreur » (LC : 60).

« ... Il se passera de longues années avant que nous ne perdions notre servilité à son égard [la psychanalyse] ». Pour apprendre quelque chose de Freud [poursuit Rush Rhees], il faut que vous ayez une attitude critique ; et en général la psychanalyse vous en détourne » (LC : 88).

« Freud a rendu un mauvais service avec ses pseudo-explications fantastiques (précisément parce qu'elles sont ingénieuses [*geistreich*]. (N'importe quel âne a maintenant ces images sous la main pour expliquer, grâce à elles, des phénomènes pathologiques.) » (CV : 55 ; traduction française tirée de Bouveresse : 1991, 16).

Deuxièmement, comme l'a montré Jacques Bouveresse, la conception philosophique de la nature des phénomènes psychiques proposée par Wittgenstein est très différente de l'idée d'une psychologie des profondeurs.

« Ce n'est pas très surprenant si l'on songe que sa philosophie, même lorsqu'elle prend pour objet la psychologie, est exactement le contraire d'une philosophie des profondeurs : ce qui caractérise, à ses yeux, la méthode philosophique est justement le fait qu'il n'y a rien de "caché" à exhumer, que tout est en principe immédiatement accessible à la surface et que nous savons déjà d'une certaine façon tout ce que nous avons besoin de savoir » (1991, 25).

Troisièmement, Wittgenstein n'a conservé aucune référence à la psychanalyse dans la version finale des *Recherches*. En effet, dans la préface des *Recherches*, il dit :

« Jusqu'à une date récente, j'avais vraiment abandonné l'idée de publier mon travail de mon vivant. De temps à autre cette idée se voyait pourtant ranimée, principalement du fait que je ne pouvais pas ignorer que les résultats auxquels j'étais parvenu et que j'avais divulgués dans des cours, des écrits et des discussions, avaient été fréquemment mécompris et qu'ils circulaient sous une forme plus ou moins édulcorée et mutilée. Cela piquait ma vanité, et j'avais quelque peine à la calmer ».

À propos de la réception du travail de Wittgenstein à l'époque où il a écrit ce passage, Norman Malcolm évoque un article le présentant comme « une sorte de psychanalyste » (1958, 56 ; cf. Wittgenstein : 2004, 327). Furieux contre ce genre d'appropriation de son œuvre, selon ce que rapporte Malcolm, il aurait également insisté à deux reprises sur le fait que sa manière de faire de la philosophie et la psychanalyse sont des techniques bien différentes (1958, 57). Probablement pour cette raison, Wittgenstein a donc décidé de ne pas intégrer aux *Recherches* les références à la psychanalyse que nous avons relevées un peu plus haut (du moins pas dans la version finale). Par exemple, comme le souligne Hacker, la remarque du *Big Typescript* selon laquelle l'expression correcte est celle que la personne reconnaît comme telle ne se retrouve ni dans la version intermédiaire, ni dans la version finale des *Recherches* (bien que nous retrouvions le même type de remarque au paragraphe 254 des *Recherches*, mais sans référence à la psychanalyse, où il est dit que nous avons parfois à donner un compte-rendu adéquat de la tentation d'utiliser un certain type d'expression).

Il y a bien sûr plusieurs interprétations possibles à ces omissions. Hacker y voit une preuve (parmi d'autres) que la méthode des *Recherches* n'est pas calquée sur le modèle de la psychanalyse (cf. 2008). En ce sens, nous pourrions penser que nous ne sommes pas autorisés à faire des rapprochements entre les deux méthodes. Or, il y a des raisons de croire que Wittgenstein a retiré les références à la psychanalyse parce qu'elles faisaient « plus de tort que

de bien¹²⁴ » (cf. MS 133 : 11v) et non parce qu'il n'y avait pas certaines affinités (importantes) entre sa méthode et celle de la psychanalyse (que Hacker reconnaît d'ailleurs : 2008, 13). Wittgenstein a probablement décidé d'omettre les références à la psychanalyse dans les *Recherches* pour éviter les malentendus que ce genre de remarques pouvaient susciter et, ainsi, réagir à certaines appropriations de son œuvre qu'il n'aimait pas comme celle de John Wisdom (cf. Ayer : 1977, 304-306 ; Hacker : 2008, 14).

En réalité, Wittgenstein voulait surtout éviter qu'on *assimile* sa méthode grammaticale à celle de la psychanalyse. Cette tendance se retrouve dans l'interprétation du Baker tardif qui, à partir de l'œuvre de Waismann, défend que la méthode des *Recherches* est modelée (*modelled*) sur celle de la psychanalyse (cf. Hacker : 2008, 4), qu'il faut carrément la comprendre comme une thérapeutique au sens de la psychanalyse de Freud (cf. Baker : 2006, 68, 178, 218 ; Hacker : 2008, 5). Or, bien que Baker nuance parfois ses propos à ce sujet (2006, 207), il serait plus prudent, avec Hacker, de parler d'importantes *analogies locales* entre la psychanalyse et *certaines aspects* de la méthode de Wittgenstein (2008, 10-11, 13). De plus, force est de constater que la métaphore médicale et psychothérapeutique en général est, chez Wittgenstein, plus importante que la métaphore psychanalytique en particulier (cf. section 4.2.5.1 de ce chapitre).

Si nous prenons au sérieux cette idée des *Recherches* qu'il y a différents types de thérapies, différentes méthodes ou techniques à privilégier dépendamment du contexte (RP : §133 ; Hacker : 2008, 14), il n'est pas possible de *réduire* la méthode thérapeutique à une psychanalyse philosophique. Wittgenstein semble plutôt favoriser une approche *éclectique*. C'est en ce sens, peut-être, que nous pouvons observer des similitudes avec une pluralité de thérapeutiques : sceptique, stoïcienne, psychanalytique, etc.

¹²⁴ « ... toutes les années de son [Wittgenstein] enseignement avaient fait plus de mal que de bien. Et il le compara aux enseignements de Freud. Les choses enseignées, comme le vin, avaient rendu les gens ivres. Ils ne savaient pas comment utiliser de façon sobre ce qu'on leur avait enseigné. Est-ce que je comprenais ? Oh oui, ils avaient trouvé une formule. Exactement » (Bouwsma, 1986, p. 11-12 ; traduction française tirée de Bouveresse, 1991, p. 28).

4.2.5.5 La thérapeutique culturelle

Mais il reste un dernier point de comparaison : la dimension thérapeutique de la méthode grammaticale des *Recherches philosophiques* peut également être éclairée à partir du modèle analogique de ce que nous pourrions appeler une « thérapeutique culturelle ». En effet, le lexique thérapeutique associé à la culture élargit la conception wittgensteinienne de la conversion et confirme qu'il ne s'agit pas seulement d'une « conversion philosophique » au sens d'une transformation individuelle, mais également d'une conversion *de la culture* inspirée par certains éléments de la théorie d'Oswald Spengler dans son ouvrage *Le Déclin de l'Occident*. C'est le sens de ce passage, cité également ci-dessus, qui fait un parallèle entre « la maladie des problèmes philosophiques » et « la maladie d'une époque » :

« La maladie d'une époque se soigne par un changement du mode de vie des gens, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être soignée que par la modification du mode de pensée et de vie, non pas par le remède découvert par un individu » (RFM : II, §23).

Au-delà de la dimension individuelle, la dimension transpersonnelle de la conversion réside dans cette idée d'une transformation de la manière de vivre et de penser exprimées par un langage partagé par une collectivité à une certaine époque. Ainsi, en plus des formes plus ou moins permanentes de notre langage (cf. BT : 424), la culture (ou l'absence de culture) d'une époque détermine les habitudes de vie et de pensées à l'origine de l'usage que nous faisons du langage en philosophie. En ce sens, selon Wittgenstein, « les maladies philosophiques » seraient les produits de « la maladie de notre époque », c'est-à-dire des habitudes néfastes cultivées par les valeurs décadentes de notre civilisation. La conversion du vouloir-voir métaphysique n'est donc pas une démarche purement individuelle, mais doit selon lui passer par l'affranchissement à l'égard d'une manière de vivre et de penser pathologiques qui œuvrent à l'échelle de l'Occident depuis des siècles.

Le passage suivant, tiré de la préface des *Remarques philosophiques* (1930) est particulièrement évocateur :

« Ce livre est écrit pour qui est disposé à recevoir avec faveur l'esprit qui l'anime. C'est un esprit autre que celui du large courant de la civilisation européenne et américaine au sein duquel nous nous trouvons tous. Celui-ci s'exteriorise en un progrès, en une construction de structures

toujours plus étendues et compliquées ; celui-là, l'autre, dans un effort pour clarifier et percer à jour toutes structures. Celui-ci veut appréhender le monde par sa périphérie – dans sa diversité ; celui-là en son centre – son essence. De là vient que celui-ci agence construction après construction pour les ajouter à la série des constructions, de là vient qu'il pousse toujours plus loin, comme de degré en degré, tandis que celui-là reste là où il est et met sa volonté à appréhender toujours la même chose ».

La conception wittgensteinienne de la philosophie s'oppose donc ici à l'esprit de la civilisation américaine et européenne de notre époque. Spengler concevait la civilisation comme une version dégénérée et éteinte de la culture : « Culture et civilisation – c'est le corps vivant d'une psyché et sa momie (1948, 335). Telle qu'en témoigne la version préliminaire de la préface des *Remarques philosophiques*, Wittgenstein sous-entend ici cette même distinction :

« A culture is like a big organization which assigns each of its members a place where he can work in the spirit of the whole [...] In an age without culture on the other hand forces become fragmented and the power of an individual man is used up in overcoming opposing forces and frictional resistances [...] I realize then that the disappearance of a culture does not signify the disappearance of human value, but simply of certain means of expressing this value, yet the fact remains that I have no sympathy for the current of European civilization and do not understand its goals, if it has any » (CV : 6).

Ce qu'il y a d'intéressant ici est que Wittgenstein n'en reste pas à une critique idiosyncrasique de son époque, mais présente encore une fois la maladie philosophique (ou scientifique en général) comme l'expression de la maladie de notre civilisation. Il n'utilise pas ici le lexique thérapeutique, mais nous retrouvons le même type de propos que dans RFM : II, §23 ce qui nous permet cette fois-ci de donner un contenu littéral à la métaphore médicale. En effet, nous apprenons que le caractère pathologique de notre civilisation s'exprime, sur le plan intellectuel, par ce mouvement vers l'avant qui nous pousse à (i) construire des structures (théoriques) toujours plus grandes et plus compliquées. Il s'exprime ensuite (ii) par le désir de saisir l'*essence* du monde. Finalement, (iii) il se caractérise par un mouvement obsessif vers l'avant (ou vers le haut). Dans la version préliminaire de la préface, Wittgenstein ajoute ici que « notre civilisation est caractérisée par le mot "progrès". Le progrès est sa forme plutôt que faire du progrès une de ses propriétés » (CV : 7 ; notre traduction).

Or, à la différence de Spengler qui voit dans cette civilisation la marque d'un déclin menant à une fin inévitable (1948, 56), Wittgenstein envisage la possibilité de la « guérison ». C'est dans cette optique qu'il oppose à ces trois caractéristiques de la maladie de notre

civilisation une manière de faire de la philosophie qu'il juge saine (encore une fois, de la philosophie comme pathologie à la philosophie comme cure). Cette dernière se caractérise (i) non pas par la construction de nouvelles structures théoriques, toujours plus lourdes et sophistiquées, mais par l'activité de clarification conceptuelle et la recherche d'une vision synoptique de la grammaire du langage ordinaire. Dans la version préliminaire de la préface, Wittgenstein ajoute que, contrairement au paradigme scientifique dominant, il ne conçoit pas la clarté comme un moyen en vue de cette fin ultime qu'est la construction de grandes théories ; il recherche plutôt la clarté *en elle-même*. Ainsi, il poursuit en disant qu'il n'est pas intéressé par la construction de structures, mais par la vision synoptique des fondations *de* ces structures (CV : 7).

De plus, au lieu d'aspirer à saisir le cœur d'un phénomène, son essence, ses conditions nécessaires et suffisantes, (ii) notre regard doit selon lui plutôt se tourner vers la diversité des cas particuliers qui se trouvent en périphérie (y a-t-il un centre ?). Finalement, (iii) au culte du progrès et de la nouveauté scientifiques, à cette fuite vers l'avant, Wittgenstein préfère concentrer son attention sur ce qui se trouve déjà sous nos yeux, c'est-à-dire sur l'usage effectif du langage (plus besoin d'échelle !).

Cette métaphore thérapeutique n'est pas « une métaphore de plus » ou une simple manière de parler : elle vient enrichir l'analogie entre la méthode grammaticale de Wittgenstein et la psychanalyse. À cette idée que la philosophie sert à dépasser les résistances de la volonté s'ajoute désormais un renseignement supplémentaire sur la nature et la source de cette résistance. Pourquoi avons-nous tendance à parler et à penser de manière métaphysique, c'est-à-dire à vouloir construire toujours plus de structures théoriques visant à saisir l'essence cachée des phénomènes ? Nous avons repéré deux grandes sources de confusions : i) le caractère trompeur de la grammaire de surface de notre langage et ii) certaines préconceptions cristallisées dans des images. L'idée d'une thérapeutique culturelle nous renseigne sur une provenance possible de ces préconceptions.

Fallait-il les concevoir comme des expressions de la forme de vie humaine, le résultat de notre nature biologique ou même d'une forme de représentation permanente ? Si Wittgenstein a bel et bien cherché à rendre justice, notamment par le biais de la notion de

forme de vie, à une certaine stabilité au sein du mouvement incessant des pratiques humaines, il appert désormais plus clairement que les tendances et les désirs métaphysiques exprimés par nos préconceptions ne puisent pas leur origine dans une nature humaine immuable, mais dans un héritage historique et culturel.

« Have we to do with mistakes and difficulties that are as old as language ? Are they, so to speak, diseases that are bound up with the use of a language, or are they of a more special nature, characteristic of our civilization ? » (MS 132 : 7 ; traduction anglaise tirée de Hacker : 2008, 15).

Le lien entre la maladie des problèmes philosophiques et la maladie de la civilisation serait donc le suivant : la tendance envers le discours et la pensée métaphysiques n'est pas une tendance de la nature humaine au sens métaphysique du terme, mais est l'expression des valeurs décadentes de notre civilisation. Autrement dit, les philosophes ont tendance à vouloir parler et penser de manière métaphysique, tel qu'en témoigne l'idéalisme et l'essentialisme en logique et en philosophie du langage par exemple, (entre autres) parce qu'ils sont les produits de leur civilisation. Mais il aurait pu en être autrement. Si nous étions nés à une autre époque, au moment du cycle historique où la haute culture était au cœur du paradigme dominant (comme dirait Spengler), nous ne serions peut-être pas spontanément tentés par le discours et la pensée métaphysiques. Il est alors possible de concevoir le conflit intérieur entre ce que nous voulons dire à prime abord et le plus souvent (notre tendance « métaphysique ») et la grammaire profonde de l'usage quotidien du langage, ainsi que les inquiétudes et les tourments que cela implique, comme puisant son origine dans une maladie de la civilisation : nous sommes les produits d'une civilisation qui valorise ce qui est en discordance avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine. Ces valeurs décadentes s'exprimeraient à travers les préconceptions à l'origine des manières de penser et de parler.

C'est pourquoi nous avons besoin de la philosophie : pour expliciter ces tendances et ces valeurs discordantes non pas pour les remplacer par des théories ancrées dans le même paradigme pathologique, *mais pour les déraciner* (éventuellement en vue d'une théorisation plus saine). C'est ce qu'implique le modèle de la conversion : la nécessité d'un changement *radical* de paradigme. En effet, la vision synoptique de notre langage et de ce qui le motive nous amène à ne plus vouloir parler et penser ainsi. La méthode grammaticale de Wittgenstein

est donc animée par la volonté d'une *metanoia* culturelle. À chaque fois que le philosophe met en lumière une confusion conceptuelle et dissout un problème philosophique, il met à mal le paradigme décadent de la civilisation occidentale et favorise l'émergence d'une culture saine. Comme dans le modèle de l'*askesis*, nous pouvons nous imaginer que c'est à travers la pratique répétée de la méthode que la conversion culturelle peut être opérée.

Néanmoins, si Wittgenstein nous permet de retracer la genèse des confusions conceptuelles en remontant à nos valeurs culturelles, il ne faut pas occulter le fait que Wittgenstein privilégiait bel et bien un style personnel qui consistait le plus souvent à s'adresser à ses lecteurs en tête-à-tête. Comment alors concilier les dimensions individuelle et collective de sa méthode thérapeutique ? L'idée d'une thérapie culturelle peut peut-être ici nous aider. En effet, la culture implique un projet et des valeurs communes. Or, selon Wittgenstein, nous vivons dans un monde sans culture, sans projet commun, un monde fragmenté. Ainsi, les caractères forts, dit-il, n'ont d'autre choix que d'exprimer leur individualité. Ils n'ont pas le véhicule collectif de la culture pour exprimer la valeur de l'humanité. C'est donc peut-être face à l'absence de culture de notre époque, ou du moins ce que Wittgenstein percevait comme telle, qu'il a cru devoir se résoudre à ne parler, en tant qu'individu, qu'à d'autres individus de même caractère (cf. CV : 6-7). En effet, aux yeux de Wittgenstein, la conception de la philosophie qu'il privilégiait était à contre-courant de l'esprit de notre civilisation, c'est-à-dire du paradigme culturel dominant, et ne pouvait donc parler qu'à un petit nombre d'individus, « des amis dispersés d'un bout à l'autre de la planète » (CV 7 ; notre traduction).

Cela pourrait expliquer pourquoi il tenait à exposer une conception aussi résolument communautaire du langage sur un ton aussi personnel, s'adressant le plus souvent au lecteur en tant qu'individu. Face à l'absence de projet commun fondé sur des valeurs saines, il fallait peut-être se résoudre à transformer les individus uns à uns. Il ne s'agit évidemment pas de dire ici que l'approche de Wittgenstein était en réalité motivée par une résignation passive devant une forme d'individualisme répréhensible. À la différence du fatalisme de Spengler, Wittgenstein croyait à la possibilité d'une cure, c'est-à-dire à la possibilité de guérir la civilisation occidentale d'une maladie culturelle dont la philosophie est également atteinte. Derrière la conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien du langage se cache donc

une critique des valeurs de notre époque, c'est-à-dire de notre manière de vivre et de penser. Il est central que la matière première de cette thérapie ait été le langage, c'est-à-dire non pas la pensée et la volonté qui se cacheraient derrière notre manière de vivre, mais l'*expression linguistique* au sein de laquelle la pensée et la volonté se déploient et qui fait le pont entre les dimensions individuelle et collective de l'existence humaine.

4.2.5.6 Conclusion : une thérapeutique holistique du langage

Au terme de cette analyse comparative ciblée, tentons maintenant de dégager l'essence propre à la thérapeutique wittgensteinienne. Selon Hacker, la méthode philosophique du second Wittgenstein est « thérapeutique » par analogie : elle amène la personne ensorcelée à un état intellectuel optimal de bon sens semblable à la « bonne santé » au moyen de la clarification des structures grammaticales pertinentes et par l'élimination de plusieurs idées mal conçues qui font obstacle à la vision claire de la manière dont un réseau particulier de concepts interreliés se tiennent ensemble et qui génèrent des pseudo-problèmes philosophiques, c'est-à-dire conceptuels (cf. 2008, 15). Le sens spécifique de la métaphore thérapeutique résiderait dans le traitement de maladies *de l'intellect* qui s'enracinent dans des formes de représentation (MS 115 : 110) et non dans les faiblesses des individus. De plus, selon lui, les problèmes philosophiques ne sont pas relatifs à la personne, mais puisent leur origine dans la nature du langage et dans le caractère de notre civilisation (MS 132 : 7 ; MS 157a : 52v). Ainsi, le propre de la thérapie wittgensteinienne n'est pas d'être une méthode de transformation individuelle comportant une dimension éthique au sens existentiel, mais d'être une méthode de transformation de la manière de penser et de parler partagée par la communauté de locuteurs de la civilisation qui est la nôtre, et ce, au sens purement intellectuel.

En réalité, les positions du Baker tardif, qui a tendance à assimiler l'approche du second Wittgenstein à une psychanalyse philosophique centrée sur le bien-être de l'individu et visant à débusquer les motivations inconscientes des théories philosophiques, et celle de Hacker explicitée ci-dessus correspondent aux deux volets de la méthode thérapeutique des

Recherches : le volet individuel (conversion du regard et de la volonté de l'auteur et du lecteur) et le volet collectif (conversion de l'usage métaphysique à l'usage quotidien d'un langage partagé par une communauté de locuteurs et exprimant certaines tendances de la forme de vie humaine à une certaine époque) qui intègrent tous deux les dimensions intellectuelle et éthique au sens existentiel. Les maladies philosophiques ne sont ni des maladies *purement* collectives et intellectuelles (la tendance Hacker), ni des maladies *purement* individuelles et existentielles (la tendance du Baker tardif).

Comme le dit Soulez, la méthode thérapeutique de Wittgenstein et la psychanalyse ont ceci de semblable qu'elles travaillent toutes deux sur des confusions conceptuelles pour arriver à un bien-être qui n'est pas purement intellectuel : la paix et la liberté résultant de l'affranchissement à l'égard de confusions conceptuelles qui nous inquiètent et nous tourmentent. Or, Soulez a également raison de dire que la différence réside dans le fait que la psychanalyse traite le sujet souffrant tandis que Wittgenstein traite le langage souffrant d'un sujet (cf. 1998, 330). Et ce langage dépasse la sphère individuelle : c'est le langage d'une communauté (dimension sociale), d'une espèce (dimension biologique) et d'une culture (dimension culturelle). De manière générale, nous pouvons donc dire que la spécificité de la thérapeutique wittgensteinienne est d'être une *thérapeutique holistique du langage* qui, en tant qu'expression des différents aspects de l'être humain, fait le pont entre les dimensions intellectuelle et éthique au sens existentiel et les dimensions individuelle et collective.

Maintenant, pour légitimer l'usage du modèle analogique de la thérapeutique philosophique, nous devons établir que celui-ci ne nous encombre pas d'une analogie supplémentaire qui n'apporterait aucune information nouvelle sur la méthode de Wittgenstein. Il s'agit donc d'établir ce que l'analogie médicale nous a appris.

Dans un premier temps, la comparaison avec le modèle sceptique a permis de faire ressortir une idée qu'on oublie souvent lorsqu'on se heurte au lexique thérapeutique des *Recherches*, c'est-à-dire que la philosophie ne se réduit pas pour Wittgenstein à une pathologie (et donc il ne faut pas croire que ce dernier milite en faveur de l'élimination totale de la philosophie), mais peut prendre la forme d'une philosophie *thérapeutique* ayant une fonction « autocurative ». De plus, il nous a été possible ici de préciser un des sens que pouvait avoir le

mot « maladie » chez Wittgenstein : les problèmes philosophiques sont pathologiques notamment parce qu'ils génèrent des tourments (inquiétudes, embarras, supplices).

Dans un deuxième temps, la comparaison avec la thérapeutique stoïcienne a premièrement révélé que la maladie philosophique dont Wittgenstein cherche à nous guérir est compatible avec le champ sémantique de la passion au sens stoïcien (péjoratif). Cela a permis de mettre en évidence que l'objet de la méthode grammaticale sont des troubles de l'esprit (des maladies de la pensée exprimée par le langage) qui suscitent une certaine forme de souffrance (inquiétudes, tourments, supplices) dont la source est le caractère séduisant du langage (de la grammaire de surface) et une résistance de la volonté et de l'affectivité.

Deuxièmement, le modèle de la thérapeutique stoïcienne, dont Hadot parlait comme un processus de libération de l'aliénation du sujet à l'égard de ses passions, a également permis de jeter un éclairage sur une conception wittgensteinienne de la guérison. La méthode du second Wittgenstein apparaît alors comme une procédure consistant à déraciner les désirs métaphysiques, qui créent une discordance avec la manière langagière de vivre qui est la nôtre et qui définit ce que nous sommes, pour revenir à une volonté en harmonie avec les pratiques effectives de la forme de vie humaine.

Troisièmement, le modèle de la visée éthique de la méthode, qui nous était apparue comme un idéal de paix semblable à l'ataraxie, a dû être complété par une conception positive de la passion au sens chrétien. Nous pouvons parler, en un certain sens, d'un idéal d'absence de trouble, c'est-à-dire dans la mesure où la thérapeutique wittgensteinienne sert à nous libérer des inquiétudes engendrées par les désirs discordants qui motivent notre usage métaphysique du langage philosophique. Or, cette absence de trouble ne se réduit pas à un idéal d'impassibilité, c'est-à-dire à ce qui pourrait être perçu comme une froide attitude d'indifférence et de détachement envers les événements du monde, mais peut être conçue par analogie avec la joie qui est le résultat de la conversion religieuse opérée par la foi.

Le sens positif chrétien du mot « passion » est ici particulièrement instructif. D'une part, on peut voir que la transformation éthique valorisée par Wittgenstein ne passe pas (efficacement) par l'activité intellectuelle, mais par le type de passion inhérente à la foi religieuse dont l'efficacité réside en ce qu'elle mobilise tout notre être. Il s'ensuit donc que la

philosophie, au sens restreint que Wittgenstein lui donne en tant que quête purement intellectuelle de la sagesse, ne peut pas opérer la conversion et donc nous aider à être heureux (la philosophie comme pathologie). Mais à partir des ressources mêmes de la pensée de Wittgenstein, on peut dégager une autre conception de la philosophie dont la fonction est éthico-thérapeutique et qui ne se réduit pas à cette conception restreinte de l'activité intellectuelle et de la théorie (la philosophie comme thérapie).

D'autre part, par analogie avec le sens chrétien du mot « passion », il est possible de nous imaginer ce que pourrait être une conception wittgensteinienne de la santé, ce qui jette un éclairage nouveau sur la visée de la conversion philosophique, qui revêt désormais un sens clairement éthique et positif : la transformation à rechercher est celle qui nous tourne vers la *bonne* direction (et nous y maintient) et la visée de cette direction est une vie heureuse imprégnée de joie. C'est une manière de vivre en accord avec la forme de vie qui consiste à ne plus voir la vie comme problématique, comme un arrière-plan douteux, mais comme un éther lumineux.

Dans un troisième temps, la comparaison avec la psychanalyse nous a également permis d'apprendre des choses nouvelles sur la méthode thérapeutique de Wittgenstein. Premièrement, il a été possible de donner un sens plus précis à cette idée de « maladie philosophique ». Ce sont des difficultés de la compréhension découlant de résistances de la volonté et non de l'intellect qui confèrent aux problèmes philosophiques leur caractère pathologique. Deuxièmement, nous savions déjà que l'inquiétude et les tourments étaient en quelque sorte les symptômes de ce que Wittgenstein appelle les « maladies philosophiques », mais le modèle psychanalytique nous a permis de donner un peu plus de contenu à cette idée grâce au thème du conflit intérieur causé par la tension entre l'usage quotidien et l'usage métaphysique du langage. Le caractère pathologique des problèmes philosophiques s'exprime à travers le sentiment qu'il n'en est pas ainsi, mais qu'il *doit* pourtant en être ainsi (RP : §112). Troisièmement, nous avons appris qu'une comparaison était pathologique parce qu'elle était inconsciente ; elle est dommageable lorsqu'elle agit sur notre pensée et notre volonté à notre insu. D'où cette fonction de la méthode wittgensteinienne, mise en lumière grâce à l'analogie avec le modèle psychanalytique, qui consiste à rendre conscientes les comparaisons inconscientes pour les rendre inoffensives.

Dans un quatrième temps, l'idée d'une thérapeutique culturelle nous renseigne sur une provenance possible de ces préconceptions : elles ne puisent pas leur origine dans une nature humaine immuable, mais dans un héritage historique et culturel. De plus, nous avons appris que pour guérir la maladie des problèmes philosophiques, il fallait transformer le mode de pensée et le mode de vie exprimés par le langage de notre culture, ce qui ne passe ni seulement par l'activité intellectuelle, ni seulement par l'œuvre d'un seul individu. Cette idée est d'autant plus importante qu'elle recoupe ce que Wittgenstein dit à propos de l'éthique chrétienne qui lui sert également d'inspiration. En effet, dans les deux cas, il s'agit de transformer radicalement nos vies en vue du bonheur par opposition à une conception négative de l'activité intellectuelle.

En conclusion, ce que l'analogie thérapeutique nous enseigne concrètement est que pour acquérir une « santé philosophique », nous devons nous libérer des préconceptions figées à l'origine des problèmes philosophiques qui nous tourmentent, mais également de celles qui sont à la source de notre vision du langage et du monde qui, elles aussi, que nous soyons ou non sur le terrain de la philosophie, peuvent nous empêcher d'être heureux. Si nous croyons, par exemple, qu'il est dans la nature des choses que l'être humain soit impuissant face aux événements du monde, nous risquons fortement d'être malheureux. La vie aura constamment tendance à nous apparaître comme problématique. La méthode grammaticale de Wittgenstein est thérapeutique parce qu'elle nous amène à voir que la préconception implicite qui fonde cette vision du monde est figée, ce qui nous empêche de la remettre en question et nous pousse à croire qu'elle est la seule possible.

Qui plus est, dans le cas de cette tendance envers le fatalisme, la méthode thérapeutique nous montre qu'elle est *incorrecte*, qu'elle n'est pas en accord avec la réalité. L'idée de Wittgenstein peut être formulée comme suit : si nous cessons de préjuger de ce que le monde est « réellement » et que nous nous mettons à examiner attentivement différents exemples d'usages linguistiques du concept de liberté ou de contrainte, par exemple, nous verrons que l'impuissance n'est pas dans la nature des choses, n'est pas une caractéristique de la finitude humaine ; c'est une tendance dogmatique envers une croyance *particulière*, propre à un caractère *particulier*, ancré dans une culture et une époque *particulières*, qui nous a amené à défendre cette position éthique. La santé surgit lorsque nous réalisons qu'*il y a*

d'autres possibilités – et cette prise de conscience est en elle-même l'expression du fait que nous ne sommes pas totalement impuissants.

CONCLUSION

Qu'est-ce que la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique ? Une fois contextualisée, cette question générale a donné lieu à certaines réponses particulières (certaines significations possibles) ayant une portée universelle. En introduction, nous avons donné le nom de « fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique » à deux volets de l'interprétation de la vie philosophique hellénistique et romaine proposée par Pierre Hadot. D'une part, nous avons parlé de la fonction « éthique » du discours philosophique pour désigner la possibilité pour ce dernier d'être à la fois l'expression et le moteur d'un art de vivre, un ensemble d'attitudes et d'actions concrètes orientées vers la vie heureuse. D'autre part, nous avons parlé de la fonction « thérapeutique » du discours philosophique pour désigner l'usage d'un lexique thérapeutique référant à cette pratique éthique et qui consiste à concevoir la philosophie comme une « thérapie de l'âme » visant à guérir l'être humain de l'esclavage à l'égard de ses passions. Autrement dit, l'interprétation de Hadot nous a amené à voir ces deux aspects du discours philosophique ; elle a permis de mettre en lumière la possibilité de ce dernier d'avoir ce que nous avons appelé une « fonction éthico-thérapeutique ».

Puisque cette interprétation servait de base à la question qui nous intéresse, il a fallu procéder à une analyse plus approfondie de la théorie de Hadot (chapitre 1) qui a servi à mettre en relief le modèle conceptuel de la vie philosophique qui s'en dégageait, une conception de la philosophie qui accorde une place centrale à la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. Par la même occasion, cette analyse a permis de préciser le sens de cette fonction, non pas seulement dans le contexte de la philosophie hellénistique et romaine, mais également et surtout dans le cadre d'un modèle conceptuel plus général ayant une portée universelle. Ainsi, ce qui nous a même autorisé à utiliser l'expression « fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique » dès le départ et tout au long de cette étude est le sens général que nous lui avons donné à partir de l'interprétation de Hadot. Or, le but de cette recherche a été de donner un contenu plus substantiel et plus précis à ce sens formel qui nous a servi de point de départ.

Pour ce faire, nous avons privilégié la méthodologie suivante. Tout d'abord, nous avons dégagé et analysé les cinq composantes du modèle général de la vie philosophique tirées de l'analyse historique de Hadot. Ensuite, la contribution de Wittgenstein, à la lumière du modèle de la vie philosophique de Hadot, avec le modèle stoïcien comme cas de figure, a permis de donner un contenu particulier à chacune de ces composantes. Nous avons posé comme hypothèse que cette contribution locale pouvait avoir une portée universelle qui nous permettrait de tirer des conclusions sur la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique en général. C'est ce que nous tenterons de montrer dans ce chapitre final.

Le chemin que nous avons parcouru est donc le suivant : nous sommes partis d'un modèle général (le modèle conceptuel de la vie philosophique qui découle de l'analyse historique de Hadot), pour ensuite ancrer ce modèle dans un contexte particulier (l'analyse comparative ciblée entre la philosophie de Wittgenstein et le modèle de la vie philosophique de Hadot avec le modèle stoïcien comme cas de figure), et ce, en vue de finalement conserver de cette analyse locale uniquement ce que nous avons jugé essentiel et de tirer des conclusions générales sur la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. Ces conclusions peuvent être exprimées au moyen d'un nouveau modèle conceptuel que nous exposerons ci-dessous à partir des composantes du modèle de la vie philosophique qui nous ont servi de lignes directrices tout au long de cette recherche.

Les réponses à la question ne sont pas générales au sens où elles prétendraient être vraies au-delà de tout contexte et de toutes circonstances. C'est plutôt au sens où, bien qu'elles découlent de la rencontre entre trois contextes particuliers – le modèle de la vie philosophique de Hadot, le modèle stoïcien et la pensée de Wittgenstein –, elles ont une portée universelle. D'une part, non pas au sens où l'activité philosophique est dans tous les cas pratiquée implicitement ou explicitement à l'image de ce modèle conceptuel, mais dans la mesure où ce dernier reflète une *possibilité* qui est inhérente à l'existence humaine en général et à l'activité philosophique en particulier et qui peut ou non s'actualiser dépendamment de notre caractère philosophique. D'autre part, ces éléments de réponse nous renseignent sur la fonction éthico-thérapeutique en général dans la mesure où ils ont une portée universelle qui réside dans le fait qu'ils véhiculent des principes qui peuvent se tenir tout seul, de façon autonome, qui peuvent ultimement nous parler (à nous, philosophes, mais également aux non-philosophes) au-delà du

cadre théorique et sociohistorique particulier d'où nous les avons extraits. Il s'agit finalement de dépouiller ces éléments de réponse de leur caractère strictement théorique pour leur donner une forme qui met en relief l'éclairage qu'ils peuvent jeter sur nos vies, c'est-à-dire la vérité éthique qu'ils renferment.

Le versant subjectif de la subordination du discours philosophique au mode de vie éthique : le discours philosophique comme expression d'un certain vouloir

La première composante de ce nouveau modèle conceptuel consiste à jeter un éclairage sur le versant subjectif de la relation de subordination du discours philosophique au mode de vie éthique sur le plan de la motivation. De manière générale, le discours philosophique a ici la fonction éthique d'exprimer un certain vouloir. En effet, nous avons appris plus précisément que les *valeurs fondamentales*, en relation avec un *contre-vouloir* (besoins, tendances, désirs, sentiments) à la base de *préconceptions* cristallisées dans des *images captivantes*, forment un *caractère* philosophique particulier et orientent *implicitement* les différentes *conceptions* que le philosophe, par l'usage de sa *volonté*, fait le *choix* d'exprimer par le biais du *discours philosophique*. Au terme de notre recherche, il faut également ajouter ici l'enracinement du discours philosophique (en particulier des valeurs fondamentales et du contre-vouloir qui le motivent) dans la *culture* et la *société* de notre *époque* ainsi que dans la *biologie humaine* au sens normatif d'une structure prélinguistique de conceptions, de comportements et de perceptions qui orientent préalablement notre manière langagière de vivre (cf. le naturalisme anthropologique du second Wittgenstein liée à la notion de forme de vie).

Nous sommes arrivés à cette conclusion notamment à partir d'une interprétation du projet éthique du *Tractatus* fondée sur une réflexion à propos de la notion de choix de vie philosophique proposée par Hadot que nous avons complétée par l'analyse des notions de projet initial (*épiholé*) et de choix primordial (*prohairésis*) au sens de prise de position préalable à l'égard du monde chez Épictète. C'est ainsi que nous avons pu faire ressortir une vérité éthique autonome : à l'image du *Tractatus*, les propositions philosophiques peuvent être conçues comme l'expression d'un choix primordial en faveur d'une éthique comme manière

de vivre qui pénètre et oriente dès le départ le discours philosophique et qui s'inscrit dans un projet philosophique plus large fondé sur des valeurs particulières.

Par contre, étant donné qu'elle présuppose un certain type de fatalisme stoïcien alimenté par une confusion conceptuelle, nous avons mis ici de côté la conception métaphysique de la volonté et du sujet sur laquelle se fonde l'idée d'une subordination du discours philosophique à un certain vouloir chez le premier Wittgenstein pour miser plutôt sur la forme que prend cette dernière après le *Tractatus*. En effet, nous avons vu que le vouloir qui oriente le discours philosophique du *Tractatus* se fondait sur une conception transcendante, transcendante et dualiste de la volonté comme sujet éthique. Or, une fois extirpé de son sens métaphysique (transcendant et dualiste), le caractère transcendantal de la volonté dont Wittgenstein cherchait à rendre compte dans sa première philosophie prend la forme plus intéressante du modèle qu'il a préconisé à partir de l'époque intermédiaire de sa réflexion et qui consiste plutôt à dire que le discours philosophique est le véhicule de préconceptions exprimant un vouloir-voir indissociable d'un contre-vouloir et cristallisées dans des images qui nous forcent implicitement à voir les choses d'une certaine manière.

Le versant objectif de la subordination du discours philosophique au mode de vie éthique : la fonction éthopoétique au sens faible

La deuxième composante nous renseigne sur le versant objectif de la relation de subordination du discours philosophique au mode de vie éthique. De manière générale, le discours philosophique a ici la fonction éthique (éthopoétique au sens faible) de produire de bonnes habitudes de vie, c'est-à-dire de produire un effet éthique sur les comportements que nous adoptons et les actions que nous posons de façon répétée. Plus précisément, il s'agit ici de dire que le discours philosophique peut, par analogie avec la maxime morale et le code éthique, produire des *arrangements conceptuels* (théoriques ou non) qui, s'ils sont *en accord* avec l'éthique telle qu'elle est vécue dans les pratiques effectives de la forme de vie humaine, *jettent un éclairage* sur notre mode de vie éthique (dimension esthétique), en fonction de la conception du bonheur que nous valorisons, de façon à ce que nous puissions *orienter* nos actions habituelles en ce sens (dimension signifiante).

En effet, en guidant systématiquement nos choix et nos actions au moyen d'un discours philosophique cohérent, nous sommes en mesure de développer de bonnes habitudes de vie ; nous favorisons l'intégration de comportements éthiques. Sans discours philosophique qui oriente en tant qu'élément constitutif de l'action éthique, nous sommes livrés à nous-mêmes, condamnés à tâtonner dans nos actions, à errer aveuglément, sans être en mesure de développer les comportements qui, seuls lorsqu'ils sont cultivés de façon répétée peuvent, sur la durée, transformer notre mode de vie en vue du bonheur. En d'autres termes, le modèle conceptuel que nous procure le discours philosophique éthopoétique (à travers des maximes, des codes, mais aussi des théories éthiques) nous permet de déterminer de façon cohérente notre conception du bonheur en fonction de nos valeurs.

Mais pour passer de la théorie à la pratique, pour passer de savoir ce qui est bon pour soi à *vouloir et faire* ce qui est bon pour soi et ainsi devenir heureux, il faut aussi la répétition. D'où la notion d'habitudes. Il ne s'agit pas de poser une bonne action une seule fois, mais de poser de façon répétée le type d'actions que le modèle conceptuel nous a aidé à identifier comme étant une action éthique. Le discours philosophique éthopoétique qui produit des modèles conceptuels qui orientent le mode de vie éthique produit de bonnes habitudes de vie dans la mesure où il nous indique quelle est la bonne action à poser en fonction du contexte et ainsi rend possible l'intégration systématique de cette action dans nos habitudes de vie.

Il faut souligner ici un thème récurrent qui nous a suivi tout au long de cette recherche : un discours philosophique qui a une fonction éthique est un discours en accord avec les pratiques effectives (la manière langagière de vivre que nous avons de fait instituée) circonscrites par la forme de vie humaine, c'est-à-dire la manière de vivre (de concevoir, de percevoir et de nous comporter) commune aux êtres humains qui s'exprime à travers une pluralité et une diversité de formes langagières particulières. Pour jeter un éclairage sur notre mode de vie éthique en fonction de la conception du bonheur que nous valorisons et ainsi orienter nos choix et nos actions en ce sens, le discours philosophique doit être adéquat ou harmonieux dans cette optique.

En effet, penser, parler et agir en discordance avec la manière de vivre langagière que nous partageons avec les autres sont les symptômes d'un mode de vie désorienté. À la base de

ce mode de vie, il y a une confusion conceptuelle qui nous conduit à mener notre vie comme celui ou celle qui cherche en vain à s'orienter dans un pays avec la mauvaise carte. Les conséquences inévitables ? Nous nous retrouvons constamment, sur le plan intellectuel et éthique, là où nous ne voulons pas être. La fin inévitable de ce mode de vie rongé par le souci ne peut être que l'aliénation. D'où la nécessité intellectuelle et éthique, dans le cadre d'une éthique comme manière de vivre, d'un discours philosophique éthopoétique qui oriente et donc qui est préalablement en accord avec le mode de vie. Pour s'orienter dans un pays, encore faut-il avoir la bonne carte.

Maintenant, si Wittgenstein a tendance à dire que le discours *théorique* n'est pas en accord avec l'éthique telle qu'elle est vécue dans les pratiques effectives de la forme de vie humaine, nous nous sommes distancés de cette position qui repose selon nous sur une opposition indue entre une conception négative de la théorie et l'éthique comme manière de vivre. En effet, nous pouvons maintenant voir que la conception de la théorie critiquée par Wittgenstein a un sens restreint auquel la théorie ne se réduit pas. Il s'agit d'une conception particulière du discours philosophique qui confond la méthode de la philosophie avec celle des sciences empiriques puisqu'elle consiste à justifier des faits ou des phénomènes au moyen de théories explicatives en vue d'un idéal d'objectivité qui présuppose qu'il y a une vérité au-delà de tout contexte et de toutes circonstances. Tout au long de cette recherche, nous avons plutôt fait valoir une conception plus large de la théorie qui ne commet pas forcément, par exemple, la faute de la surgénéralisation dénoncée par Wittgenstein et qui consiste simplement en une pensée discursive exprimée à l'écrit ou à l'oral, qui expose des thèses, appuyées par des arguments, formant un système ordonné et pouvant prendre une pluralité et une diversité de formes particulières.

Ceci dit, nous avons également vu que, tant au sens restreint qu'au sens large, la théorie pouvait être intégrée à l'éthique comme manière de vivre étant donné que la fonction éthopoétique peut pénétrer toute forme de discours. C'est le sens de la distinction que nous avons mise de l'avant entre la fonction et la forme du discours philosophique : ce n'est pas le type d'arrangement conceptuel qui détermine s'il est en accord avec l'éthique vécue, mais l'usage que nous en faisons dans un contexte particulier. Un discours écrit à la troisième personne peut exprimer des valeurs (le *Tractatus* par exemple) et un discours qui expose des

thèses philosophiques appuyées par des arguments et formant un système théorique peut avoir la fonction éthopoétique de transformer notre manière de vivre habituelle (la philosophie stoïcienne par exemple).

Maintenant, bien que nous soyons partis du modèle de la vie philosophique de Hadot pour défendre la thèse de la subordination du discours philosophique à une éthique comme manière de vivre, nous nous sommes distancés de la tendance ineffabiliste de son interprétation. En effet, Hadot dit au fond que le discours philosophique (théorique ou non) peut être intégré à l'éthique comme manière de vivre, mais que *le discours et le mode de vie sont ultimement irréductibles*. Notre interprétation de la relation entre le langage et le mode de vie, bien qu'elle soit inspirée par Hadot, est en réalité plus radicale et va puiser dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Une des idées importantes que nous avons développée tout au long de cette recherche est que, dans la forme de vie humaine, le langage (dont le discours philosophique) et le mode de vie sont inséparables. En effet, il est impossible pour nous de concevoir l'existence d'un mode de vie pur (détaché du langage) parce qu'il est impossible pour nous de concevoir, au moyen du langage signifiant, une perspective extérieure au langage signifiant.

Par conséquent, puisqu'ils sont inséparables, quand le langage change, le mode de vie tend à changer également, ce qui implique une conception holistique de l'existence humaine. Face à certains cas-limites (l'amour, l'expérience mystique, etc.), nous avons adopté ici une conception plus large du langage comme mode d'expression articulé des différentes dimensions de l'existence (cognitive, émotionnelle, corporelle, intuitive, etc.) pouvant prendre une pluralité et une diversité de formes particulières. Finalement, à la question de savoir comment le langage peut être en décalage avec le mode de vie s'ils sont inséparables, nous avons vu que, même si la manière de vivre humaine est toujours déjà langagière, nous pouvons toutefois mal concevoir le langage ou les choses en fonction de désirs irrationnels et inconscients profondément ancrés en nous (c'est ce qui crée le décalage).

La fonction éthopoétique au sens fort : la conversion de la volonté comme conversion à soi

La troisième composante consiste à mettre en lumière la fonction éthique (éthopoétique au sens fort) du discours philosophique de rejaillir sur le versant subjectif du mode de vie éthique. En effet, nous avons vu plus précisément que le discours philosophique pouvait opérer une transformation individuelle conçue à partir du modèle de la *conversion de la volonté*, synonyme d'une *conversion à soi*, et qui désigne l'*arrachement (metanoia)* à l'égard d'un certain *vouloir inauthentique*, indissociable d'un contre-vouloir (besoins, tendances, désirs, sentiments) au fondement de la *pensée* (conceptions) exprimée par le *langage*, pour revenir à un *vouloir authentique* qui coïncide avec le domaine qui est propre au sujet éthique que nous sommes (*epistrophè*).

Tant à partir du premier que du second Wittgenstein, nous pouvons dégager une conception de la conversion de la volonté comme conversion à soi, c'est-à-dire comme mouvement de retour au domaine qui nous est propre en tant que sujet éthique. La différence principale entre ces deux modèles, pourrait-on dire, réside ici dans ce qui est défini comme étant ce domaine authentique. Chez le premier Wittgenstein, c'est le domaine du sujet voulant au sens transcendant et transcendantal par opposition au domaine empirique qui, lui, nous est foncièrement étranger. Chez le second Wittgenstein, c'est au contraire le domaine de l'« ordinaire » ou du « quotidien » qui est notre lieu d'origine et qui s'exprime à travers l'usage effectif du langage par opposition à la perspective et au langage métaphysiques. Ceci dit, nous délaissions ici la conception métaphysique de la volonté et du sujet du premier Wittgenstein pour plutôt privilégier le modèle de la conversion de la volonté comme conversion à soi qui surgit à partir de l'époque intermédiaire et dont nous avons parlé comme une conversion du contre-vouloir métaphysique au vouloir-voir éthique.

Tant à partir du premier que du second Wittgenstein, nous avons pu voir également que la conversion cible le vouloir (dimension éthique), mais affecte par le fait même la pensée et le langage (dimension intellectuelle). Il s'agit ici d'un autre thème important de cette recherche : quand nous changeons radicalement ce que nous voulons, nous changeons par le fait même la conception et le langage qui sont les expressions de cette volonté. Chez le premier

Wittgenstein, lorsque nous arrivons à ne plus vouloir concevoir ce que nous sommes à partir d'une perspective empirique, mais à partir d'une perspective qui est propre au domaine transcendantal et transcendant qui est le nôtre en tant que sujet voulant, nous cessons par le fait même de vouloir parler de nous-mêmes et du domaine qui nous est propre au moyen d'un langage dont la fonction essentielle est de représenter des faits possibles, c'est-à-dire quelque chose que nous ne sommes pas. De la même manière, chez le second Wittgenstein, renoncer au désir métaphysique d'un point de vue extérieur à la forme de vie humaine, c'est renoncer à la conception et au langage métaphysiques qui expriment ce désir.

Néanmoins, sur cette question, nous retenons encore une fois le modèle de la conversion qui émerge à partir de l'époque intermédiaire de la réflexion de Wittgenstein puisqu'il permet de mieux rendre compte de la dimension existentielle qui, comme le disait Hadot, est propre à ce type de transformation individuelle, c'est-à-dire au pouvoir de cette dernière d'affecter toutes les sphères de l'existence humaine. En effet, si la conversion que le discours philosophique du *Tractatus* tente d'opérer est une transformation de la volonté, de la pensée et du langage, elle s'inscrit dans un modèle qui n'intègre pas, comme ce sera le cas jusqu'à un certain point par la suite, les dimensions corporelle, sociale, culturelle et historique. En somme, la spécificité du modèle de la conversion que nous avons retenu est bel et bien d'être une conversion de la volonté, mais qui affecte par le fait même la pensée et le langage qui en sont l'expression et qui sont à leur tour ancrés dans la *culture* et la *société* d'une *époque* et dans la *biologie* humaine. Ainsi, la conversion a une dimension existentielle au sens holistique : en transformant la volonté, elle touche aussi aux autres sphères de l'existence humaine.

La visée éthique du discours philosophique : un idéal asymptotique, philosophique et transpersonnel de bonheur au sens d'absence de trouble

La fonction éthique du discours philosophique peut également s'exprimer à travers la visée éthique de la conversion que ce dernier cherche à opérer. Dans cette optique, la quatrième composante du nouveau modèle conceptuel permet, premièrement, de faire ressortir que la visée éthique de la conversion de la volonté est un idéal *asymptotique et philosophique de bonheur* au sens de paix ou d'*absence de trouble*. D'une part, non pas asymptotique au sens où nous n'atteignons jamais cet état de paix, mais dans la mesure où nous ne l'atteignons jamais de façon permanente (il faut se reconvertir à chaque jour, d'où le principe fondamental de l'*askesis* comme travail sur soi basé sur la répétition), et ce, pour autant également que le discours philosophique ne cède jamais la place à un mode de vie non philosophique, mais fait partie intégrante de l'éthique comme manière de vivre.

D'autre part, l'idéal d'absence de trouble ne doit pas être confondu ici avec une éthique indifférentiste du même type que celle que le premier Wittgenstein semble avoir préconisée et qui avait forcément quelque chose de répréhensible ; sans doute un exemple de comment une confusion conceptuelle à la base d'une réflexion philosophique peut nous conduire à adopter une position éthique absurde (et potentiellement, ce qui peut devenir encore plus problématique, qui peut nous amener à *vivre* en fonction d'elle). La démythologisation du fatalisme stoïcien et de la conception métaphysique de la volonté sur lequel il reposait permet de montrer, chez le second Wittgenstein, qu'il est possible d'aspirer à cet état d'absence de trouble sans renoncer à se laisser affecter par les choses extérieures au domaine de la volonté éthique au sens transcendant et transcendantal et ainsi se déresponsabiliser de nos actions et du bien d'autrui. Bref, nous sommes donc, d'une part, plus près du modèle cyclique et asymptotique de la conversion que nous retrouvons chez le second Wittgenstein que du modèle linéaire du *Tractatus* et, d'autre part, nous privilégions la conception démythologisée de l'absence de trouble qu'il est possible de tirer de la seconde philosophie et non l'idéal métaphysique de détachement qui se dégage de la première dans la mesure où il est lié à une éthique indifférentiste.

Néanmoins, contrairement à Wittgenstein qui défend que l'éthique n'est pas un mode de vie *philosophique*, mais relève plutôt de la vie ordinaire, nous nous rangeons plutôt derrière Hadot pour dire que la visée éthique de la conversion peut bel et bien être philosophique. En effet, la position de Wittgenstein présuppose ici à tort que la philosophie se réduit à la théorie en un sens restreint ou du moins à une activité purement intellectuelle. Ainsi, puisque l'éthique est également pour lui un mode de vie comportant une dimension résolument existentielle et personnelle, il croit qu'elle n'a donc rien à voir avec la philosophie. Or, comme nous avons tenté de le démontrer, nous croyons plutôt que la philosophie ne se réduit pas à une activité purement intellectuelle ou théorique (au sens restreint ou au sens large). La réflexion de Wittgenstein elle-même nous permet de voir que la philosophie est une activité intellectuelle, certes, mais pouvant avoir une fonction éthico-thérapeutique. La philosophie, ou plutôt le discours philosophique, ne s'oppose pas au mode de vie éthique : il peut être utilisé comme moyen au service du mode de vie éthique. L'éthique peut donc être un mode de vie philosophique dans la mesure où le discours philosophique peut être l'expression et le moteur d'une éthique comme manière de vivre.

Deuxièmement, nous avons vu que la visée éthique de la conversion de la volonté (et de la pensée exprimée par le langage) pouvait avoir une dimension *transpersonnelle* qui relève d'un *naturalisme anthropologique* : le mouvement de retour à soi est indissociable d'un mouvement de dépassement de soi vers une *perspective universelle*, mais qui n'est pas métaphysique, qui comporte une dimension *socio-culturelle* et *biologique* au sens normatif. En effet, le bonheur passe ici par l'harmonisation avec la nature humaine au sens concret d'un *ethos* communautaire ou collectif, c'est-à-dire, d'une part, de l'ensemble des habitudes langagières que, de fait, nous adoptons en société et qui servent de bases communes à nos différentes manières de vivre (dimension culturelle et sociale) et, d'autre part, l'ensemble des normes de représentations perceptuelles, comportementales et conceptuelles partagées par l'espèce humaine (dimension biologique au sens normatif).

Nous nous distançons ici de la tendance individualiste de l'éthique de Wittgenstein. En effet, tel que mentionné, non seulement la conception de l'éthique du premier Wittgenstein est marquée par le solipsisme, mais même s'il y a une dimension communautaire très forte à la philosophie du langage du second Wittgenstein, ses remarques les plus tardives sur l'éthique

continuent à s'inscrire uniquement dans la perspective d'une éthique individuelle. Or, l'éthique ne se réduit pas au domaine du sujet, c'est-à-dire à la perspective de la première personne. L'éthique désigne aussi bien sûr une manière de vivre ensemble qui touche aux sphères de la société, de la culture et de l'espèce. En ce sens, il y a une dimension transpersonnelle à la visée éthique de la conversion qu'il est possible de tirer de la seconde philosophie de Wittgenstein et qui se fonde sur cette idée que l'harmonie avec la forme de vie humaine est une condition nécessaire au bonheur qui implique le dépassement de l'*ego* vers une perspective universelle.

Troisièmement, notre analyse a révélé que la visée éthique de la conversion de la volonté est éthique au sens d'une éthique de la finitude, une éthique de la liberté au sens d'autonomie et d'une éthique de l'authenticité : le choix de concevoir la vie comme je veux (*éthique de la liberté au sens d'autonomie*) doit coïncider avec une volonté en harmonie avec la vie telle qu'elle est (*éthique de la finitude*) et avec le sujet éthique que je suis en propre (*éthique de l'authenticité*) en vue du bonheur au sens d'absence de trouble.

En effet, un langage en harmonie avec la forme de vie humaine est un langage qui n'est pas motivé par le désir métaphysique que notre manière de vivre langagière soit autrement que ce qu'elle est ; un langage qui accepte les limites insurmontables de la vie et du langage, c'est-à-dire précisément le fait que la vie *est* essentiellement langagière et qu'il n'y a pas d'autre vie et d'autre langage que la vie que nous vivons et que le langage que nous parlons. Maintenant, choisir de concevoir la vie comme je veux, c'est choisir de concevoir la vie en fonction de mon besoin véritable et non en fonction d'un contre-vouloir métaphysique qui me détermine à mon insu. Ainsi, en choisissant mon besoin véritable, je me choisis en tant que sujet éthique ; je cesse d'être l'esclave d'un contre-vouloir inconscient et je me réapproprie le domaine qui est le mien en tant que sujet éthique.

Le discours philosophique comme *askesis*

Le discours philosophique peut également avoir une fonction éthique lorsqu'il est utilisé pour opérationnaliser une *méthode* de conversion qui consiste en un ensemble de *techniques discursives* pratiquées de façon *répétée* en vue d'adopter une *attitude éthique*. C'est le sens de cette cinquième composante. Dans le *Tractatus*, la technique privilégiée par Wittgenstein consiste, à mettre en application, à *répétition*, l'*activité locale de clarification logique* des propositions philosophiques confuses au moyen d'un discours philosophique composé de *propositions-élucidations* dénuées de sens, mais transitoires, en vue de *tracer la frontière du langage signifiant* de l'intérieur. Par la négative, cette tâche générale de délimitation du dicible consiste à tourner le regard du lecteur vers le domaine transcendantal de l'indicible, c'est-à-dire la condition de possibilité du sens (logique) et de la valeur (éthique). Cette *conversion du regard* coïncide avec une *conversion de la volonté* empirique à la volonté éthique qui consiste à acquérir une *attitude éthique constante*, une prise de position préalable à l'égard de soi-même et de la réalité qui rend possible la vie heureuse.

Dans sa seconde philosophie, Wittgenstein privilégie une série de techniques dont le dénominateur commun est la *description d'exemples de jeux de langage* qui consistent à opérationnaliser à répétition l'*activité de clarification du langage* philosophique en vue de favoriser l'émergence d'une *vision synoptique de la grammaire du langage ordinaire* qui procure la *clarté*, sur le plan intellectuel, mais également la *paix*, sur le plan éthique, c'est-à-dire l'élimination temporaire des inquiétudes et des tourments causés par les problèmes philosophiques.

Encore une fois, nous nous distançons ici de la critique wittgensteinienne de la théorie et plus précisément de l'opposition abusive entre la méthode philosophique comme activité de clarification et une conception négative de la théorie. Non seulement Wittgenstein donne ici aussi à la théorie un sens restreint auquel elle ne se réduit pas, mais comme nous l'avons vu, le discours philosophique théorique peut être utilisé comme moyen d'opérationnaliser l'activité de clarification. D'une part, les propositions-élucidations du *Tractatus*, même si elles ne composent pas, à la manière des sciences empiriques, une théorie explicative des phénomènes

ou des faits en vue d'un idéal d'objectivité, renferment, aux dires mêmes de Wittgenstein, des thèses philosophiques substantielles qui contribuent à favoriser l'émergence de la conversion qui est la visée ultime de l'ouvrage.

De manière semblable, même si les remarques des *Recherches philosophiques* ne consistent pas avant tout à construire une théorie unifiée ou encore à prendre position dans un débat doctrinal, un certain type de discours philosophique théorique (au sens large) peut s'intégrer au travail de clarification étant donné que certaines thèses philosophiques peuvent surgir de la description des jeux de langage (la signification comme usage par exemple) et la méthode grammaticale peut servir à ébranler les fondements théoriques de certaines positions philosophiques (le psychologisme par exemple). Nous n'avons donc pas à choisir entre une conception de la théorie au sens restreint et une conception athéorique (pure et dure) de la philosophie. Ce n'est pas la forme (le type d'arrangement conceptuel), mais la fonction (l'usage) du discours qui importe par rapport au contexte.

Le modèle analogique de la thérapeutique philosophique : une thérapeutique holistique du langage

La fonction éthique du discours philosophique peut également être thérapeutique lorsque la méthode de conversion que ce dernier sert à opérationnaliser est conçue à partir du modèle analogique de la thérapeutique philosophique, c'est-à-dire à partir d'une conception implicite ou explicite de la maladie, de la thérapie et de la santé philosophiques. Nous avons vu comment cela pouvait être le cas en examinant en quel sens le discours philosophique comme *askesis* pouvait prendre la forme particulière d'une « thérapeutique holistique du langage ». Cette dernière est articulée par un discours philosophique dont la fonction est éthico-thérapeutique dans la mesure où il *traite des maladies* de la pensée et de la volonté exprimées par un *usage pathologique du langage philosophique* en vue d'une conception implicite de la *santé* comme métaphore du bien-être. C'est le sens de cette sixième composante.

D'une part, cette composante implique la fonction autocurative du discours philosophique puisque c'est le langage philosophique qui, en vertu de sa fonction éthico-thérapeutique, se guérit lui-même de ses propres pathologies. Nous nous distançons ici d'une tendance présente dans la pensée de Wittgenstein et qui consiste à dire que la philosophie, au sens restreint que ce dernier lui donne parfois en tant que quête purement intellectuelle de la sagesse (par opposition à l'efficacité de la foi chrétienne), ne semble pas pouvoir opérer efficacement la conversion de la volonté et donc nous aider à être heureux. Comme nous l'avons montré tout au long de cette recherche, il est possible de débusquer au sein même de la pensée de Wittgenstein une autre conception de la philosophie dont la fonction est éthico-thérapeutique et qui ne se réduit pas à cette conception restreinte de l'activité intellectuelle et de la théorie (de la philosophie comme pathologie à la philosophie comme cure).

D'autre part, cette composante met également en évidence le caractère holistique de cette thérapeutique philosophique en ce qu'elle jaillit du langage et rejaillit sur le langage qui est le mode d'expression de tous les aspects de l'existence humaine. Autrement dit, la thérapeutique linguistique est holistique *parce qu'elle est linguistique*, parce qu'elle traite le langage et que le langage, en tant que mode d'expression indépassable, fait le pont entre les différentes sphères de notre vie, c'est-à-dire entre les dimensions individuelle (l'expression linguistique de la pensée et de la volonté de l'auteur et du lecteur), et collective (un langage partagé par une communauté de locuteurs, une culture et une espèce à une certaine époque) qui intègrent toutes deux les dimensions intellectuelle et éthique au sens existentiel. Devons-nous alors parler d'une conversion de la volonté ou d'une conversion du langage ? La transformation à opérer est une conversion de la volonté, mais la méthode est linguistique. En d'autres termes, c'est la volonté qui est à l'origine d'une manière de penser qu'on cherche à transformer en premier lieu, mais la méthode consiste à traiter le langage souffrant qui exprime cette volonté (ainsi que la conception qui en découle), ce qui se répercute sur les autres sphères de l'existence.

Nous avons également tenté de montrer que l'usage du lexique thérapeutique en philosophie n'est pas une simple manière de parler dont la signification se limiterait à la subordination au lexique médical, mais qu'il revêt une signification qui lui est propre. Dans cette optique, nous avons dégagé un modèle wittgensteinien de thérapeutique philosophique,

quelquefois complété par certains éléments des autres modèles thérapeutiques que nous avons étudiés, comprenant une conception de la maladie, de la thérapie et de la santé philosophiques qui peut servir de cas de figure d'un discours ayant une fonction éthico-thérapeutique.

Premièrement, attardons-nous à la conception wittgensteinienne de la maladie philosophique. Nous pourrions dire que le type de maladie est un *trouble de l'esprit* (une erreur de raisonnement inséparable d'un désir irrationnel) ou une *difficulté de la compréhension*. Les symptômes se caractérisent par un certain type de *souffrance* qui prend la forme d'*inquiétudes*, d'embarras, de tourments ou de supplices qui sont les manifestations d'un *conflit intérieur* entre l'usage métaphysique et quotidien du langage. Les critères nous permettant de parler d'une maladie philosophique sont le caractère *inconscient* des comparaisons et la présence de *résistances* de la volonté ou de l'affectivité. La source de ces maladies sont les *résistances* de la volonté et de l'affectivité (et non de l'intellect), le *caractère séduisant du langage* (la grammaire de surface) et la *maladie de la civilisation*, c'est-à-dire les valeurs décadentes de la culture sous sa forme dégénérée.

Deuxièmement, la thérapie wittgensteinienne peut se résumer à une procédure consistant à *déraciner les désirs irrationnels* au fondement de notre mode de pensée et de notre mode de vie *individuels* et *collectifs* exprimés par le langage en *rendant conscientes les comparaisons inconscientes* intégrées aux formes de notre langage (la grammaire de surface). Il s'agit d'une *transformation existentielle* au sens holistique qui est analogue à la conversion religieuse opérée par la *foi chrétienne*.

Troisièmement, la conception implicite de la santé qu'il est possible de tirer de la réflexion de Wittgenstein consiste à en parler comme un état d'*absence de trouble* voisin de l'*ataraxia* (*quiétude* au sens d'absence d'inquiétudes intellectuelles, c'est-à-dire de *clarté*, et existentielles, c'est-à-dire de *paix*) et comme une *vie heureuse* imprégnée de *joie*.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous pourrions résumer en un mot notre réflexion sur la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique à une explicitation de la nature de la relation entre les dimensions intellectuelle et éthique (au sens existentiel) de l'activité philosophique. Dans cette optique, la question a été d'établir *en quel sens* la pensée et le langage peuvent, d'une part, *jaillir* du domaine de l'éthique comme manière de vivre, qui comprend les valeurs personnelles, le caractère, la volonté, mais également la culture et la société de notre époque ainsi que la biologie humaine. D'autre part, nous avons également tenté d'établir en quel sens ils peuvent *rejaillir* sur lui, c'est-à-dire en jetant un éclairage sur le mode de vie, et ainsi en orientant nos comportements et nos actions éthiques habituels, ou encore en opérant une conversion de la volonté qui se répercute sur toutes les sphères de l'existence en vue du bonheur comme idéal asymptotique et philosophique d'absence de trouble.

Mais nous avons aussi tenté de savoir *comment* cela pouvait être possible. C'est la conception du discours philosophique comme *askesis* qui nous a permis de répondre à cette question, c'est-à-dire cette idée d'une pluralité de techniques discursives pouvant prendre diverses formes en fonction du contexte ou du but visé, et ce, en vue de développer une attitude éthique. Maintenant, si cette réflexion est partie de la perspective de l'éthique individuelle, nous avons toutefois été amenés à observer que la relation entre les dimensions intellectuelle et éthique se déployaient tant dans la sphère personnelle que dans la sphère transpersonnelle (sociale, culturelle, historique et biologique).

Finalement, nous pourrions aussi résumer la fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique à un usage possible du langage philosophique. Non pas l'usage que nous *devrions* faire, mais une ressource à notre disposition, qui a déjà été utilisée durant l'histoire par certains philosophes (dont Wittgenstein) qui partageaient un caractère philosophique semblable, c'est-à-dire qui avaient tendance à croire, par exemple, un peu comme les philosophes hellénistiques et romains, qu'il est vain le discours philosophique qui ne sert à nous guérir, par la raison, des émotions négatives qui nous empêchent d'être heureux. Aujourd'hui, c'est plutôt la psychothérapie et la psychiatrie qui ont cette fonction. Nous

pouvons cependant nous demander si la philosophie n'avait pas une contribution significative, complémentaire et propre à elle à apporter à la réflexion sur le travail sur soi en vue du bonheur.

N'était-ce pas sa vocation originelle ? Devrions-nous renouer avec cette possibilité de l'activité philosophique ou accepter le consensus actuel autour d'une conception surtout théorique et académique de la philosophie ? Peut-être n'est-ce effectivement plus la tâche de la philosophie. Peut-être devons-nous accepter de laisser cette tâche à d'autres disciplines. Chose sûre, le discours philosophique *peut* avoir une fonction éthico-thérapeutique. C'est maintenant à nous de choisir si cette possibilité est seulement d'intérêt historique (certains l'ont actualisée dans leur pratique philosophique à une certaine époque) ou théorique (cette possibilité jette un éclairage sur un aspect de l'activité philosophique en tant que telle) ou s'il est souhaitable de la mettre en pratique sous une forme ou sous une autre.

BIBLIOGRAPHIE

- Aidun, D. (1982). « Wittgenstein, Philosophical Method and Aspect-Seeing », *Philosophical Investigations* 5 (2) : 106-115.
- Anscombe, G. E. M. (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Southbend, Indiana : St-Augustine's Press.
- Antonaccio, M. (1998). « Contemporary Forms of *Askesis* and the Return of Spiritual Exercises », *The Annual of the Society of Christian Ethics* : 69-92.
- Aristote (2004). *Éthique à Nicomaque*, Paris : GF Flammarion.
- Arnim, H. v., et al. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner : Stuttgart.
- Austin, J. L. (1970). *Quand dire, c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil.
- Ayer, A. J. (1977). *Part of my Life. The Memoirs of a Philosopher*, New York : Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Baker, G. (2006). *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Oxford : Blackwell.
- Benoist, J. (2010). *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris : Les Éditions du Cerf.
- Black, M. (1964). *A Companion to Wittgenstein's « Tractatus »*, Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Bodéüs, R. (1982). *Le philosophe et la cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris : Les Belles Lettres.
- Bouveresse, J. (1973). *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris : Éditions de Minuit.
- Bouveresse, J. (1987). *Le mythe de l'intériorité*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bouveresse, J. (1991). *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris : Éditions de l'Éclat.
- Bouwsma, O. K. (1986). *Conversations 1949-1951*, Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- Bréhier, É., et al. (1962). *Les Stoïciens*, Paris : Gallimard.
- Brunschwig, J. (2004). « Stoïcisme ancien », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris : Presses universitaires de France. 2.

- Cassin, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris : Éditions du Seuil/Dictionnaires le Robert.
- Cavalier, R. J. (1980). *Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus : A Transcendental Critique of Ethics*, Washington, D. C. : University Press of America.
- Cavell, S. (1962). « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy », *The Philosophical Review* **71** (1) : 67-93.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of the Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford : Oxford University Press.
- Cavell, S. (1991). *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Combas : L'Éclat.
- Chauviré, C. (2009). *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Conant, J. (1989). « Throwing Away the Top of the Ladder », *The Yale Review* (79) : 328-364.
- D'Alexandrie, P. (1963). *De Vita contemplativa*, Paris : Éditions du Cerf.
- Davidson, A. I., et al. (2010). *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure.
- Descombes, V. (2004). *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris : Gallimard.
- Diamond, C. (1991). *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, Massachusetts : MIT Press.
- Diamond, C. (2000). « Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus », A. Crary and R. Read (ed.), *The New Wittgenstein*, London and New York : Routledge.
- Dragona-Monachou, M. (2007). « Epictetus on Freedom : Parallels between Epictetus and Wittgenstein », T. Scaltsas and A. S. Mason (ed.), *The Philosophy of Epictetus*. Oxford, New-York : Oxford University Press, 112-139.
- Dreyfus, H. L., et al. (1984). « Questions et réponses », *Michel Foucault, un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris : Gallimard.
- Drury, O. C. (1981). « Conversations With Wittgenstein », R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford : Basil Blackwell.
- Elsky, M. (2001). « Introduction to Erich Auerbach, "Passio as Passion" ["Passio als Leidenschaft"] », *Criticism* **43** (3) : 285-308.

- Empiricus, S. (1948). *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris : Éditions Montaigne.
- Épicure (1977). *Lettres et Maximes*, Villers-sur-Mer : Éditions de Mégare.
- Épicure (2009). *Lettre à Ménécée*, Paris : GF Flammarion.
- Épicure, *et al.* (1887). *Epicurea*. Edidit Hermannus Usener, Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri.
- Feinstein, H. M. (1984). *Becoming William James*, Ithaca : Cornell University Press.
- Festugière, A.-J. (1978). *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris : Vrin.
- Fischer, E. (2011). « How to Practise Philosophy As Therapy : Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy », *Metaphilosophy* **42** (1-2) : 49-82.
- Fischer, E. (2013). *Philosophical Delusion and its Therapy : Outline of a Philosophical Revolution*, New York : Routledge.
- Fogelin, R. (1987). *Wittgenstein*, London and Boston : Routledge and Kegan Paul.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris : Gallimard, Seuil.
- Freud, S. (1969). « Das Interesse and der Psychoanalyse », *Darstellungen der Psychoanalyse*, Francfort : Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. (1975). *Introduction à la psychanalyse*, Paris : Payot.
- Freud, S. (2001). *Cinq psychanalyses*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Friedmann, G. (1970). *La Puissance de la sagesse*, Paris : Gallimard.
- Gauthier, R. A. (1970). *Introduction à l'Éthique à Nicomaque*, Louvain : Publications universitaires de Louvain.
- Goldschmidt, V. (1977). *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris : Vrin.
- Grœthuisen, B. (1952). *Anthropologie philosophique*, Paris : TEL Gallimard.
- Hacker, P. M. S., *et al.* (1985). *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, UK, New York : Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1990). *Wittgenstein, Meaning and Mind*, Oxford, UK, Cambridge, USA : Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1997). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, South Bend, Indiana : Saint-Augustine's Press.

- Hacker, P. M. S. (2000a). *Wittgenstein Mind and Will. Part I: Essays*, Oxford, UK, Cambridge, USA : Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (2000b). « Was He Trying to Whistle It ? ». A. Crary and R. Read (ed.), *The New Wittgenstein*, London and New York : Routledge.
- Hacker, P. M. S. (2008). « Gordon Baker's Late Interpretation of Wittgenstein », G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela (ed.), *Wittgenstein and His Interpreters : Essays in Memory of Gordon Baker*, Ames, Iowa : Blackwell.
- Hacker, P. M. S., et al. (1980). *Wittgenstein. Understanding and Meaning*, Oxford : Basil Blackwell.
- Hadot, P. (1953). « *Epistrophè et Metanoia* dans l'histoire de la philosophie », *Actes du XI^e congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953 XII* : 31-36.
- Hadot, P. (1977). « Exercices spirituels », *Annuaire de la V^{ème} Section de l'École pratique des hautes études LXXXIV* : 25-77.
- Hadot, P. (1989). « Réflexions sur la notion de “culture de soi” », *Michel Foucault Philosophe*, Paris : Éditions du Seuil.
- Hadot, P. (1991). « Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens », *Revue internationale de philosophie 45* : 205-219.
- Hadot, P. (1994). « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes... », M. Granger (ed.), *Henry D. Thoreau*. Paris : L'Herne.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard.
- Hadot, P. (1997). *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle : La citadelle intérieure*, Paris : Fayard.
- Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*, Paris : Albin Michel.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris : Vrin.
- Hadot, P. (Juillet 2008). « Mes exercices spirituels », *Le Nouvel Observateur* (2369).
- Hagberg, G. L. (2008). *Describing Ourselves. Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*, New York : Oxford University Press.
- Halais, E. (2007). *Wittgenstein et l'énigme de l'existence. La forme et l'expression*, Paris : Presses Universitaires de France.

- Heidegger, M. (1985). *Être et Temps*, France : Authentica.
- Heidegger, M. (2007). *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris : Éditions Nathan.
- Hutchinson, P. (Octobre 2007). « What's the Point of Elucidation ? », *Metaphilosophy* **38** (5).
- Hutchinson, P., *et al.* (Mars 2006). « An Elucidatory Interpretation of Wittgenstein's Tractatus : A Critique of Daniel D. Hutto's and Marie McGinn's Reading of Tractatus 6.54 », *International Journal of Philosophical Studies* **14** (1) : 1-29.
- Hutter, H. (2006). *Shaping the Future : Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*, Lanham : Lexington Books.
- Hutto, D. D. (2006). *Wittgenstein and the End of Philosophy : Neither Theory Nor Therapy*, Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Hymers, M. (2010). *Wittgenstein and the Practice of Philosophy*, Peterborough, Ontario : Broadview Press.
- James, W. (2001). *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry : Éditions Exergue.
- James, W. (2007). *Le pragmatisme*, Paris : Flammarion.
- Johnston, P. (1989). *Wittgenstein and Moral Philosophy*, London : Routledge.
- Kant, E. (1986). *Opus postumum*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Kenny, A. (2011). « Whose Naturalism ? Which Wittgenstein ? », *American Philosophical Quarterly* **48** (2).
- Lambert, P. (2002). *Logique, éthique et esthétique chez Wittgenstein entre 1911 et 1921*, Ph.D., Université de Montréal.
- Laugier, S. (2008). « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *Noesis* (14) : 41-80.
- Laugier, S. (2009). *Les sens de l'usage*, Paris : Vrin.
- Laugier, S. (2010). « Langage ordinaire et exercice spirituel », A. I. Davidson and F. Worms (ed.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris : Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'école normale supérieure.
- Laugier, S. (2010). *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris : Vrin.
- Malcolm, N. (1958). *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, London : Oxford University Press.

- Mason, H. E. (Juillet 1988). « On the Treatment of the Notion of the Will in Wittgenstein's Later Writings », *Philosophical Investigations* **11** : 183-196.
- McGinn, M. (1999). « Between Metaphysics and Nonsense : Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus* », *The Philosophical Quarterly* **49** (197) : 491-513.
- McGuinness, B. (1998). *Wittgenstein : A Life*, Londres : Duckworth.
- McGuinness, B. (2002). « Freud and Wittgenstein », B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Oxford : Basil Blackwell.
- McManus, D. (2004). *Wittgenstein and Scepticism*, New York : Routledge.
- Monk, R. (1990). *Wittgenstein. Le Devoir de Génie*, Paris : Odile Jacob.
- Moore, G. E. (1959). *Philosophical Papers*, London : George Allen and Unwin.
- Murray, G. (1935). *Fives Stages of Greek Religion : Studies Based on a Course of Lectures Delivered in April 1912 at Columbia University*, London : Watts.
- Nietzsche, F. (1949). *La naissance de la tragédie*, Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1968). *Humain trop humain. Un livre pour esprits libres*, Paris : Gallimard.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire. Theory And Practice In Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Origène, et al. (1967-1976). *Contre Celse*, Paris : Éditions du Cerf.
- Pears, D. (1995). « Wittgenstein's Naturalism », *Monist* **78** (4).
- Peterman, J. F. (1992). *Philosophy as Therapy*, Albany : Suny press.
- Plant, B. (Juillet 2004). « The End(s) of Philosophy : Rhetoric, Therapy and Wittgenstein's Pyrrhonism », *Philosophical Investigations* **27** (3).
- Platon (1966). *La République*, Paris : GF Flammarion.
- Platon (1967). *Second Alcibiade ; Hippias mineur ; Premier Alcibiade ; Euthyphron ; Lachès ; Charmide ; Lysis ; Hippias majeur ; Ion*, Paris : GF-Flammarion.
- Platon (1970). *Œuvres complètes. 4,1. Phédon*, Paris : Les Belles Lettres.
- Platon (1987). *Lettres*, Paris : GF Flammarion.
- Platon (1996). *Euthyphron ; Apologie de Socrate ; Criton ; Phédon*, Québec : Bernard Boulet.
- Platon (2004). *Charmide ; Lysis*, Paris : GF Flammarion.
- Plutarque (1984). « Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands », *Œuvres morales*, Paris : Les Belles Lettres. **11**.

- Pohlenz, M. (1965). *Kleine Schriften*, Hildesheim : Georg Olms.
- Pohlenz, M. (1970). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Proops, I. (2001). « The New Wittgenstein : A Critique », *European Journal of Philosophy* **9** (3) : 375-404.
- Rabbow, P. (1954). *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich : Kösel.
- Read, R. (Janvier 2006). « A No Theory ? : Against Hutto on Wittgenstein », *Philosophical Investigations* **29** (1) : 73-81.
- Rey, A. (2010). *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Le Robert.
- Rey, A., et al. (2009). « Méthode », *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*, Paris : Le Robert.
- Rhees, R. (1981). *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford : Basil Blackwell.
- Robert, L. (1989). « Opera minora selecta », *Épigraphie et antiquités grecques*, Hakkert : Amsterdam. **VI**.
- Schopenhauer, A. (1966). *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Sénèque (1945). *Lettres à Lucilius*, Paris : Les Belles Lettres.
- Seymour, M. (2005). *L'institution du langage*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Snell, B. (1955). *Neun Tage Latein*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sorabji, R. (2007). « Epictetus on *proairesis* and Self », T. Scaltsas and A. S. Mason (ed.), *The Philosophy of Epictetus*, New York : Oxford University Press.
- Soulez, A. (1998). « Essai sur le libre jeu de la pensée », *Leçons sur la liberté de la volonté, suivi de : Essai sur le libre jeu de la pensée*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Spengler, O. (1948). *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris : Gallimard.
- Stern, D. (2004). *Wittgenstein's Philosophical Investigations : An Introduction*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- Thoreau, H. D. (1967). *Walden*, Paris : G. Landré-Augier.

- Vœlke, A. J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Vœlke, A. J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Paris : Cerf.
- Weiner, D. A. (1992). *Genius and Talent : Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Rutherford : Fairleigh Dickinson University Press.
- Wisdom, J. (1969). *Philosophy and Psycho-Analysis*, California : University of California Press.
- Wisnewski, J. (Printemps 2003). « Five Forms of Philosophical Therapy », *Philosophy Today* **47** (1) : 53-79.
- Wittgenstein, L. (1929). « Some Remarks on Logical Form », *Proceedings of the Aristotelian Society* **9** : 162-171.
- Wittgenstein, L. (1969). *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg : G. H. von Wright.
- Wittgenstein, L. (1970). *Fiches*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1971). *Carnets 1914-1916*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1974). *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Oxford : Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1975). *Remarques philosophiques*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1976). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge, 1939*, Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Wittgenstein, L. (1979). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Oxford, UK : Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980a). *Culture and Value*, Chicago : University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1980b). *Grammaire philosophique*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1982). *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Montreux : L'Age d'Homme.
- Wittgenstein, L. (1983). *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1989). *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin : Trans-Europ-Repress.
- Wittgenstein, L. (1992). *Leçons et conversations*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1993). *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard.

- Wittgenstein, L. (1996). *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1997). *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Wittgenstein, L. (1998). *Leçons sur la liberté de la volonté, suivi de : Essai sur le libre jeu de la pensée*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Wittgenstein, L. (1999). *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Wittgenstein, L. (2000). *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford, UK : Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2002). *Remarques mêlées*, Paris : GF Flammarion.
- Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript, TS 213*, Malden, MA : Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2006). *De la certitude*, Paris : Gallimard.

INDEX

A

Analogie, 248
Aristote, 1, 25, 27, 30, 34, 35, 44, 53, 62, 70
askesis, i, ii, 14, 24, 25, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 59, 61,
217, 218, 219, 220, 222, 223, 233, 237, 240, 262, 266,
267, 268, 269, 292, 308, 311, 312, 315
ataraxie, 57, 58, 197, 205, 206, 211, 212, 214, 266, 272,
295

B

Baker, 91, 93, 95, 246, 247, 248, 252, 255, 261, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 287, 293
Brunschwig, 26, 48, 55, 126, 127, 151, 199, 200, 203

C

caractère, i, 6, 7, 8, 12, 16, 19, 20, 22, 23, 27, 29, 30, 32,
33, 37, 44, 46, 49, 54, 56, 60, 61, 63, 64, 67, 69, 72,
74, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 87, 94, 95, 96, 97, 98, 104,
109, 111, 113, 117, 118, 124, 139, 144, 148, 151, 160,
161, 164, 166, 168, 172, 187, 190, 191, 202, 204, 207,
208, 212, 244, 250, 252, 255, 259, 266, 271, 273, 275,
276, 283, 284, 285, 289, 290, 292, 293, 295, 296, 297,
300, 301, 302, 313, 314, 315
choix de vie, 6, 10, 22, 28, 29, 31, 50, 61, 63, 64, 66, 67,
68, 69, 70, 74, 97, 107, 119, 124, 134, 184, 220, 223,
224, 264, 301
Cicéron, 30, 36, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 96, 123, 125, 203,
275
contre-vouloir, i, ii, 23, 68, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 157,
159, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 179, 182,
190, 191, 192, 213, 248, 251, 261, 266, 301, 302, 306,
310
conversion à soi, ii, 41, 49, 150, 178, 183, 192, 215, 306

conversion de la volonté, 23, 138, 142, 144, 145, 156,
178, 179, 192, 251, 306, 307, 313, 315
conversion du regard, 24, 137, 140, 159, 161, 167, 168,
173, 211, 232, 234, 236, 238, 239, 240, 242, 246, 248,
249, 250, 255, 256, 261, 265, 284, 294, 311

D

Diamond, 12, 13, 121, 161, 168, 228, 229, 230, 231, 234,
236, 237, 239
discours philosophique théorique, 1, 6, 13, 26, 33, 47, 50,
51, 66, 67, 69, 71, 83, 90, 99, 100, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 112, 113, 114, 117, 121, 122, 123, 124, 125,
127, 128, 193, 230, 231, 243, 244, 245, 264, 277, 284,
311

E

élucidations, 158, 194, 196, 224, 226, 227, 228, 229, 230,
232, 233, 236, 238, 239, 241, 311
épibolé, 22, 29, 65, 67, 69, 97, 301
Épictète, 2, 16, 18, 22, 23, 29, 51, 54, 62, 65, 67, 69, 70,
74, 95, 97, 123, 125, 134, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 156, 178, 179, 181, 182, 186,
197, 198, 200, 204, 221, 265, 301
éthique comme manière de vivre, 13, 15, 22, 23, 26, 32,
33, 47, 67, 69, 81, 87, 97, 98, 104, 105, 107, 121, 123,
124, 125, 127, 128, 129, 141, 158, 196, 232, 272, 302,
304, 305, 308, 309, 315
éthique de l'authenticité, 215, 310
éthique de la finitude, ii, 11, 103, 136, 170, 172, 173, 187,
192, 210, 211, 213, 215, 266, 268, 310
éthique de la liberté, 173, 174, 177, 211, 213, 215, 266,
310
éthique théorique, 44, 71, 97, 104, 105, 107, 109, 111,
112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 128, 129, 136

éthique vécue, 71, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 124, 125, 127, 128, 129, 132, 135, 136, 304
éthopoétique, 23, 32, 33, 47, 61, 63, 71, 99, 118, 120,
121, 122, 123, 124, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
138, 212, 217, 220, 221, 222, 223, 231, 239, 240, 244,
247, 262, 267, 302, 303, 304, 306

F

fatalisme stoïcien, 86, 87, 98, 176, 184, 185, 192, 302,
308
forme de vie, i, 10, 11, 47, 101, 102, 103, 104, 105, 114,
121, 130, 131, 135, 136, 137, 158, 159, 164, 165, 166,
167, 168, 170, 171, 173, 182, 183, 188, 191, 192, 206,
207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 249,
251, 254, 257, 258, 263, 265, 266, 274, 276, 284, 290,
291, 294, 295, 296, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 310
Foucault, 1, 2, 3, 27, 28, 31, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 49,
51, 55, 57, 58, 59, 190

G

grammaire, 91, 95, 96, 102, 130, 136, 165, 166, 174, 175,
180, 241, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253,
255, 256, 258, 259, 261, 263, 264, 266, 267, 268, 269,
273, 274, 278, 284, 290, 291, 295, 311, 314

H

Hacker, 12, 87, 101, 165, 174, 175, 209, 227, 228, 229,
234, 239, 241, 245, 246, 248, 251, 252, 256, 258, 271,
279, 280, 286, 287, 291, 293
Hadot, i, ii, i, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18,
20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53,
55, 57, 60, 61, 62, 64, 68, 70, 71, 72, 74, 97, 99, 105,
119, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 139,
140, 146, 171, 184, 193, 194, 195, 198, 202, 203, 205,
209, 218, 221, 223, 224, 232, 235, 239, 274, 288, 295,
299, 300, 301, 305, 307, 309

I

inconscient, 94, 95, 279, 310, 314
indifférence, 48, 85, 193, 203, 204, 205, 275, 277, 295
ineffabiliste, 12, 13, 72, 104, 128, 131, 235, 305

M

Marc Aurèle, 11, 219, 220, 221, 223, 262, 264, 265
métaphysique, 3, 7, 23, 73, 80, 103, 110, 118, 119, 130,
131, 138, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 182, 183,
187, 188, 189, 190, 191, 200, 201, 206, 207, 209, 212,
213, 214, 216, 233, 235, 241, 242, 248, 249, 250, 252,
253, 255, 256, 258, 261, 264, 265, 271, 273, 274, 275,
277, 280, 281, 282, 284, 288, 290, 291, 292, 294, 295,
296, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 314
méthode, i, ii, viii, 10, 13, 20, 24, 25, 42, 43, 61, 68, 111,
112, 113, 114, 115, 127, 138, 189, 195, 217, 218, 219,
220, 224, 227, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 241,
242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
267, 268, 269, 271, 272, 274, 276, 277, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 304, 311, 312, 313

P

passions, 1, 8, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 155, 182, 272,
273, 274, 276, 277, 278, 295, 299
Platon, 1, 7, 25, 26, 27, 31, 33, 34, 35, 40, 50, 51, 53, 59,
62, 256, 278
pratiques effectives, i, 22, 99, 101, 104, 105, 108, 109,
111, 112, 113, 117, 118, 122, 123, 159, 168, 169, 173,
182, 183, 188, 191, 207, 209, 265, 266, 274, 291, 295,
302, 303, 304
prohairesis, 18, 22, 29, 65, 66, 67, 70, 95, 97, 147, 148,
149, 151, 152, 156, 199, 221, 301
psychanalyse, 55, 94, 190, 254, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 290, 293, 294, 296

R

Recherches philosophiques, 10, 11, 14, 23, 24, 86, 101,
111, 115, 127, 133, 138, 157, 158, 159, 161, 162, 164,
166, 167, 169, 170, 173, 189, 190, 191, 194, 195, 196,
212, 215, 218, 240, 241, 262, 270, 312
remarques, 22, 64, 67, 82, 83, 87, 88, 92, 97, 98, 99, 120,
121, 125, 128, 132, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 254,
256, 265, 274, 276, 277, 279, 280, 281, 287, 309, 312

S

sagesse, i, 3, 4, 6, 9, 11, 14, 15, 23, 25, 26, 29, 44, 45, 48,
49, 50, 53, 57, 61, 138, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
203, 205, 213, 214, 216, 221, 275, 276, 277, 278, 296,
313
Sextus Empiricus, 51, 52, 57, 232, 272
subordination, i, 6, 14, 22, 25, 29, 30, 32, 33, 58, 60, 63,
64, 97, 99, 100, 118, 132, 138, 217, 301, 302, 305, 313

T

théorie, 2, 9, 13, 19, 20, 25, 26, 27, 29, 30, 39, 43, 46, 62,
64, 68, 71, 76, 80, 83, 84, 87, 90, 94, 107, 115, 116,
117, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 134, 139, 156, 182,
199, 202, 203, 206, 220, 224, 229, 244, 245, 264, 272,
273, 277, 283, 288, 296, 299, 303, 304, 309, 311, 313
thérapeutique, i, ii, i, ii, 1, 2, 4, 6, 8, 9, 11, 14, 16, 20, 21,
22, 24, 25, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 111, 115, 127, 155, 158, 171, 182, 190, 213, 217,
218, 240, 246, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 309, 312, 313, 315
Tractatus, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 24, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91,
97, 98, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
115, 119, 121, 122, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 146,
147, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
162, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 174, 175, 178, 179,
183, 185, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199,
200, 201, 202, 206, 209, 210, 211, 215, 218, 219, 223,

224, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 250, 252, 263, 270, 272, 301,
302, 304, 307, 308, 311
transcendantal, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 97, 109, 110,
113, 141, 143, 146, 150, 155, 156, 175, 179, 187, 210,
218, 225, 226, 227, 233, 234, 236, 239, 242, 302, 306,
307, 308, 311
transformation individuelle, i, ii, 7, 11, 12, 14, 23, 25, 32,
33, 35, 36, 37, 42, 61, 139, 189, 190, 191, 192, 209,
215, 217, 218, 222, 240, 244, 254, 255, 293, 306, 307
transpersonnelle, 23, 61, 189, 190, 191, 192, 216, 254,
274, 284, 288, 309, 310, 315

U

usage métaphysique, 157, 159, 173, 182, 189, 209, 242,
250, 262
usage quotidien, 23, 138, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
167, 168, 169, 171, 173, 178, 182, 183, 189, 190, 191,
209, 241, 242, 248, 255, 258, 261, 265, 271, 274, 280,
291, 292, 294, 296

V

valeurs, i, 3, 4, 7, 8, 22, 27, 29, 33, 50, 61, 63, 64, 65, 69,
74, 81, 84, 87, 97, 98, 99, 107, 109, 116, 117, 119,
120, 122, 124, 125, 127, 134, 135, 199, 288, 291, 292,
301, 302, 303, 304, 314, 315
vie philosophique, i, ii, i, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 15, 16,
20, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 57, 58, 59, 60, 62, 64,
65, 66, 67, 69, 70, 97, 105, 123, 128, 131, 132, 195,
196, 217, 220, 299, 300, 301, 305, 309
vision synoptique, 241, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 258,
261, 263, 264, 267, 268, 272, 290, 291, 311
Vœlke, 1, 29, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 69,
76, 97, 148, 149, 150, 156, 199, 232, 270, 271, 272
volonté, i, ii, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 29, 39, 46,
61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 110, 124, 126, 134, 137,

138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 167,
169, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 198, 199, 200, 202,
203, 205, 213, 215, 218, 221, 232, 233, 236, 238, 239,
240, 245, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258,
262, 266, 273, 280, 284, 290, 292, 293, 294, 295, 296,

301, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314,
315

volonté empirique, 23, 75, 76, 138, 142, 145, 175, 187,
236, 252

volonté éthique, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 85, 142, 143, 154,
175, 187, 188, 226, 232, 236, 239, 308, 311