

Université de Montréal

Logique, éthique et esthétique chez Wittgenstein entre 1911 et 1921

par
Michel Pasquier LAMBERT

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en philosophie

janvier 2002

© Michel Pasquier Lambert, 2002



B

29

U54

2002

v.007

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

**Logique, éthique et esthétique chez Wittgenstein
entre 1911 et 1921**

présentée par :

Michel Pasquier LAMBERT

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Michel SEYMOUR
président-rapporteur

Daniel DUMOUCHEL
directeur de recherche

Mathieu MARION (Ottawa)
codirecteur

Iain MACDONALD
membre du jury

Jean-Pierre COMETTI (Aix-Marseille I)
examineur externe

Jacques CARDINAL (littérature comparée)
représentant du doyen de la FES

Résumé

L'ÉTUDE qu'on va lire porte essentiellement sur les rapports entre la logique, l'éthique et l'esthétique durant la première période de l'activité philosophique de Wittgenstein, qui débute en 1911, alors qu'il commence à s'intéresser aux problèmes logiques et philosophiques, et se termine en 1921, lors de la première publication officielle du *Tractatus*. L'ensemble de l'étude comporte trois parties. La première aborde la relation entre le langage et le monde, qui est élucidée par l'analyse de la syntaxe logique; Wittgenstein entend ainsi résoudre les problèmes de la philosophie, qui résultent selon lui d'une mauvaise compréhension de la logique du langage. La deuxième partie traite des modalités de la subjectivité; en premier lieu, du sujet selon la division instaurée au sein de sa volonté, séparée entre la volonté empirique qui ne peut intéresser que la psychologie et la volonté transcendante dont s'occupe la métaphysique; en second lieu, du sujet dans son rapport à l'éthique. La troisième partie expose la hiérarchie des stades de l'éthique qui mène vers l'esthétique ou le mystique (les deux termes étant à peu près synonymes pour Wittgenstein), ultime étape d'un cheminement qui s'achève sur une exhortation radicale au silence et à une vie ou bien contemplative ou bien active.

La logique éclaire la relation entre le langage et le monde et permet de représenter une pensée sous la forme d'une proposition. L'élucidation des liens entre le langage et le monde ne peut se faire qu'en partant de la logique, par la recherche d'un ordre du monde prédéterminé auquel la proposition, et par conséquent la pensée du sujet, doit se conformer : il n'y a dans le monde que des faits, qu'il s'agisse des états de choses, des propositions ou des pensées, représentés grâce à la forme logique qui leur est commune et qui est la forme même de la réalité, et ces faits sont tous situés dans l'espace logique; le tout forme l'image logique du monde, la seule que le sujet puisse avoir qui corresponde adéquatement à la réalité. L'élucidation du mariage du langage et du monde par la logique pourrait ne causer aucun problème si l'on ne s'interrogeait pas sur le statut de la subjectivité en jeu dans cette opération d'élucidation ainsi que sur celui des propositions énoncées par le sujet pour s'enquérir de cet heureux mariage, mais c'est justement à ce niveau de la discussion que surgiront les principaux problèmes attachés au projet de Wittgenstein. La recherche d'une relation entre le langage et le monde se trouve en effet déstabilisée par le statut hautement problématique des propositions qui doivent rendre

compte des autres propositions : à quelle sphère en effet appartient le langage « spécial » de la philosophie qui permet de parler du langage « général » de la science ? Après avoir exposé la manière dont Wittgenstein conçoit les liens logiques entre le langage et le monde, c'est à cette question que l'on tentera de répondre, par une explication détaillée de la nature et de la tâche de la philosophie.

Le statut de la subjectivité pose également problème dans le projet de Wittgenstein. En effet, lorsque le sujet surgit pour rendre compte de la philosophie de la représentation et de la volonté que Wittgenstein propose, les exigences de cohérence sont constamment ébranlées par la double position que le sujet doit occuper, empirique d'une part et transcendante d'autre part, car il faut qu'il prenne à la fois la place d'un sujet particulier dans le monde afin de pouvoir agir, et celle d'un sujet universel qui puisse s'extraire de parmi les faits pour se situer à la limite du monde afin de pouvoir le contempler.

L'acheminement vers l'esthétique dans le champ de l'éthique s'accomplit selon trois niveaux différents mais reliés correspondant à trois attitudes du sujet envers le monde : les attitudes morale, stoïcienne et esthétique, cette dernière pouvant être considérée comme l'aboutissement qui mène en quelque sorte du moralisme et du stoïcisme à l'esthétisme, entendus comme stades ou étapes de l'existence humaine. L'état et la relation de ces divers stades de la vie heureuse ne se retrouvent pas exactement ainsi chez Wittgenstein, mais ses remarques corroborent largement une telle systématisation. Par ailleurs, ces mêmes remarques permettent de conclure qu'il a vraisemblablement évolué du moralisme vers le stoïcisme, puis a enfin accepté l'esthétisme comme stade final, même si la transcendance exigée par cette dernière étape se révélera en dernière instance quasi impossible à maintenir et même à atteindre, compte tenu de la position ambiguë du sujet qui est à la fois empirique et transcendantal. Il reste que la dimension éthique de la première philosophie rejoint la dimension logique dans l'acceptation, l'appréciation puis l'appropriation par le sujet d'un ordre du monde auquel il n'a finalement pas le choix de conformer sa volonté et sa vision : il doit voir et vouloir la totalité des faits telles qu'elle lui est donnée, ajuster et faire coïncider la représentation avec la volonté.

Les ouvrages dont on se servira principalement sont les *Carnets* (1914-1916), le *Traité logico-philosophique* (1918) connu sous le titre latin abrégé de *Tractatus* et, en complément, la *Conférence sur l'éthique* (1929), qui éclaire les remarques sur l'éthique et l'esthétique se trouvant dans les deux grandes œuvres de la première période.

Mots clés : philosophie, Wittgenstein, esthétique, éthique, logique, transcendance.

Abstract

THE MAIN concern of this dissertation is the relation between logic, ethics and aesthetics during the first period of the philosophy of Wittgenstein, which begins in 1911, when he starts to investigate logical and philosophical problems, and finishes in 1921, when his philosophical masterpiece, the *Tractatus*, is published.

This study of Wittgenstein's early philosophy is divided in three parts. The first deals with the relation between language and world, which is clarified by the analysis of logical syntax; Wittgenstein expect to solve the problems of philosophy by this kind of analysis, these problems being caused by a misunderstanding of the logic of language. The second part deals with the modalities of subjectivity, as the subject's will, on one hand, is at the same time empirical (it is a psychological will, having an influence on the facts) and transcendental (it is also a metaphysical will, having no effect on the world); on the other hand, the sujet is intimately related, by the exercise of his will, to ethics. The third part deals with the stages of ethics : the moral and stoical levels lead to the aesthetical (or mystical) level. In this philosophical evolution from « moralism » and « stoicism » to « aesthetism », the subject must accept, appreciate and finally appropriate the world, by bending his vision (or representation) of the world as well as his will to the world as it is, that is to say, using Wittgenstein's own expression, the world's will or state which can be understood as God's will. This shows that there is an unavoidable tension between the logical and the ethical aspects of the early philosophy of Wittgenstein, because the subject should be at the same time inside and outside the world in order to see the world as a whole and submit his will to the world's.

The principal works on which this dissertation is based are the *Notebooks* (1914-1916), the *Logical-Philosophical Treatise* (1918), better known by its abridged latin title, the *Tractatus*, and the *Lecture on Ethics* (1929), this last work throwing a new light on the two first works' elliptical remarks on ethics and aesthetics.

Key words : philosophy, Wittgenstein, aesthetics, ethics, logic, transcendence.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	v
Table des matières	vi
Liste des abréviations	viii
Introduction	1
Première partie. — L'élucidation du mariage du langage et du monde par la logique	31
1.1. La relation entre le langage et le monde	32
1.1.1. <i>L'ordre du monde</i>	33
1.1.2. <i>La forme, l'image et l'espace logiques</i>	36
1.1.3. <i>La substance du monde</i>	43
1.1.4. <i>La proposition</i>	55
1.2. La nature et la fonction de la philosophie	64
1.2.1. <i>Le statut problématique des propositions métaphysiques</i>	65
1.2.2. <i>La tâche de la philosophie</i>	71
Deuxième partie. — Les modalités empirique et transcendantale de la subjectivité	90
2.1. Le sujet divisé de la volonté et de la représentation	94
2.1.1. <i>Le sujet psychologique</i>	97
2.1.2. <i>Le sujet métaphysique</i>	103
2.2. Le sujet éthique face au monde	109
2.2.1. <i>La délimitation de l'éthique</i>	114
2.2.2. <i>Le regard du sujet éthique</i>	130
Troisième partie. — L'acheminement vers l'esthétique à partir de l'éthique	142
3.1. Les deux premiers stades de l'éthique	149
3.1.1. <i>L'attitude morale</i>	150
3.1.2. <i>L'attitude stoïcienne</i>	161
3.2. Le dernier stade de l'éthique : le stade esthétique	171
3.2.1. <i>L'attitude esthétique</i>	171
3.2.2. <i>La mort et la vie dans le présent</i>	177

3.2.3. <i>La perspective divine</i>	186
3.2.4. <i>L'impossible transcendance</i>	201
Conclusion	210
Références bibliographiques	229
Bibliographie	233

Liste des abréviations

AFIN de permettre un repérage facile des œuvres de Wittgenstein, j'ai employé les abréviations qui suivent, tandis que les autres ouvrages sont notés suivant la méthode américaine. La référence mentionnée entre crochets est celle du paragraphe lorsque cela est possible ou, pour le *Tractatus*, du numéro de la proposition; dans les autres cas, c'est la page de l'édition française qui est donnée, précédée de la date ou de l'année de la remarque lorsqu'elle est connue. La plupart des citations ont été retraduites d'après l'original allemand ou anglais. La liste des références bibliographiques fournit tous les détails complémentaires concernant les éditions utilisées.

Pour ce qui est des quelques notes qui ne renvoient pas directement à des ouvrages, on les retrouvera au bas des pages. Les références bibliographiques incluent tous les textes cités ou mentionnés dans la présente thèse; la bibliographie contient tous les textes consultés dans le cadre de ma recherche, mais qui ne sont pas cités ou mentionnés. Sauf pour les textes de Wittgenstein, les titres répertoriés parmi les références bibliographiques ne sont pas repris dans la bibliographie.

BF : *Briefe an Ludwig von Ficker*

D : *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*

GT : *Geheime Tagebücher 1914-1916*

LC : *Lectures and Conversations*

PB : *Philosophische Bemerkungen*

PU : *Philosophische Untersuchungen*

T : *Tagebücher 1914-1916*

TLP : *Tractatus Logico-Philosophicus*

UG : *Über Gewissheit*

VB : *Vermischte Bemerkungen*

WWK : *Wittgenstein und der Wiener Kreis*

Z : *Zettel*

Introduction

AU DÉBUT de ses *Recherches logiques* menées en 1918, Frege explique que « *de même que le terme "beau" renvoie à l'esthétique et le terme "bon" à l'éthique, le terme "vrai" renvoie à la logique* » [Frege, 1971 : 170]. Il précise que lorsqu'il s'agit de lois morales ou politiques, les événements ne s'y accordent pas toujours, car elles relèvent d'une certaine subjectivité difficile à déterminer, tandis que les phénomènes naturels, qui relèvent plutôt d'une objectivité indéniablement assurée par la science et l'ensemble de la communauté scientifique, ne manquent jamais de se conformer aux lois de la nature. Il suggère en outre que les lois de la pensée qui sont utilisées en logique ou en mathématiques sont aussi objectives que celles de la nature, qui sont avancées dans les sciences comme la physique et la chimie. Le titre de cette étude pourrait dès lors sembler extrêmement ambitieux, car il risque de suggérer — à tout le moins d'une perspective frégréenne — que je m'y suis donné pour tâche de traiter de l'ensemble des lois du vrai, du bien et du beau. Mais l'approche de Wittgenstein est complètement différente de celle de Frege; en fait, ils procèdent à l'inverse l'un de l'autre : Wittgenstein, en effet, ne pense pas *a priori* que la logique soit constituée de lois objectives qui précèdent les faits de la pensée comme les lois de la physique gouvernent ceux de la nature (même si ces lois ne sont que descriptives et non prescriptives), mais se demande plutôt s'il y a effectivement un ordre déterminé qui préexiste aux phénomènes ou aux événements. Les faits se produisent-ils, en un sens presque spinozien, suivant une sorte de nécessité divine, par exemple ? Autrement dit, posé dans les termes de Wittgenstein, « *y a-t-il a priori un ordre dans le monde, et si oui en quoi consiste-t-il ?* » [T, 01/06/15, 109]. Telle est la question fondamentale que se pose Wittgenstein durant sa première période philosophique, à laquelle il tente de

répondre dans les *Carnets* et le *Tractatus*, précisant d'autre part que c'est là « le grand problème » autour duquel tourne l'ensemble de ses remarques. En un sens effectivement presque spinozien, Wittgenstein répondra qu'il y a bel et bien un ordre *a priori* du monde, et que cet ordre peut être comparé à la volonté de Dieu, qui est une sorte de nécessité à considérer *sub specie aeternitatis*. Par conséquent, les domaines du « vrai », du « bien » et du « beau », loin de former des champs de recherche séparés comme chez Frege, sont pour Wittgenstein intimement reliés. Mais en quoi la logique, l'éthique et l'esthétique sont-elles proches parentes dans la première philosophie ? La réponse à cette question, que l'étude qu'on va lire expose dans les moindres détails, réside principalement dans le fait qu'elles sont toutes trois qualifiées par Wittgenstein de « transcendantales », et qu'en vertu de ce statut, il leur réserve une fonction bien spécifique : elles ne traitent pas du monde et ne concernent en rien les faits, mais sont des conditions *a priori* du monde [TLP, 6.13 et 6.421; T, 24/07/16, 146]. Le but de cette étude est par conséquent de déterminer la légitimité du statut transcendantal accordé à la logique, à l'éthique et à l'esthétique et d'évaluer la cohérence de l'idée selon laquelle elles seraient des conditions du monde, ces conditions dussent-elles encore être strictement descriptives et non prescriptives d'un état de fait constitutif à la nature humaine, au sens où elles ne sauraient déterminer ce que l'esprit humain peut connaître, mais seulement la manière dont il connaît, ce qui établira de toute façon certaines limites quant à ce qui peut réellement être connu, c'est-à-dire, dans les termes de Wittgenstein, quant à ce qui peut être représenté ou pensé. À ce titre, il est important de comprendre dès le départ que pour Wittgenstein on peut se représenter ce qui est représenté et ce qui rend la représentation possible, mais non l'acte de représentation lui-même, qui échappe au langage, comme l'ont d'ailleurs expliqué Merrill et Jaakko Hintikka : « *Wittgenstein a une vision claire et globale de la manière dont le langage et le monde entrent en relation; mais tout comme Frege, il ne pense pas que cette vision puisse s'exprimer dans le langage* » [Hintikka et Hintikka, 1991 : 23]. Les deux commentateurs soutiennent que c'est cette idée de l'ineffabilité des liens sémantiques entre le langage et le monde, profondément ancrée chez Frege et Wittgenstein, qui a donné lieu à la distinction entre dire et montrer dans la première philosophie de Wittgenstein, alors que Frege se contente de ne pas en parler, puisqu'on ne peut rien en dire. Il reste que ce qui sépare fondamentalement Wittgenstein de Frege tient sans doute à sa façon opposée de procéder : Frege part de l'idée d'un ordre logique du monde, tandis que Wittgenstein aboutit à l'idée qu'il y a un ordre dans le monde et que cet ordre est logique.

Pour ce qui est de la logique, on peut distinguer avec Kant et Husserl la logique formelle, qui s'applique directement à la forme des objets de la connaissance, de la logique transcendantale, qui se rapporte aux conditions de possibilité de la connaissance des objets. La logique formelle consiste en propositions analytiques *a priori*, qui ne disent rien [TLP, 6.11]. Il existe cependant des propositions synthétiques *a priori* en mathématiques, par exemple, qui tiennent compte de l'expérience — elles sont donc synthétiques — tout en n'étant pas vraies uniquement en vertu de l'expérience — elles sont alors *a priori* —, parce qu'elles expriment les conditions de possibilités de l'expérience. Wittgenstein, par l'intermédiaire de Schopenhauer, retient cette idée de Kant, qui explique les propositions *a priori* de certaines sciences en se référant aux conditions de représentation des objets par le sujet. Mais contrairement à Kant, chez Wittgenstein ces conditions n'ont plus rien à voir avec la connaissance comprise comme rencontre des intuitions de la sensibilité avec les concepts de l'entendement. La logique est plutôt une image qui reflète le monde [TLP, 6.13] et en décrit la structure [TLP, 6.124]; elle est une recherche qui porte sur la nature et les limites de la pensée et ne consiste pas en énoncés concernant les objets eux-mêmes; par conséquent, elle « *n'a rien à voir avec la question de savoir si le monde est ou n'est pas réellement tel qu'il est* » [TLP, 6.1233], puisque les faits se situent dans l'espace logique (un monde qu'on pourrait qualifier de « transcendantal »), et non dans le monde empirique. La logique comprend donc les conditions de possibilité les plus générales de la représentation, non par rapport au fonctionnement de la sensibilité et de l'entendement, mais par rapport à la forme commune au langage et à la pensée. Bref, la logique ne dit pas comment est le monde ni ce qu'il est, mais indique les conditions qui doivent être remplies pour qu'on puisse se le représenter. Quant à savoir à quel moment la logique, dans le *Tractatus*, cesse d'être formelle pour devenir transcendantale, il faut sans doute simplement se demander si le terme est utilisé pour traiter des objets eux-mêmes ou du sujet de la représentation des objets qui est leur condition.

En ce qui concerne l'éthique et l'esthétique, on connaît l'importance des questions morales et artistiques dans la vie de Wittgenstein, ainsi que l'influence qu'ont eue sur lui des penseurs tels que Schopenhauer et Weininger, ce dernier proclamant dans un esprit très wittgensteinien que « *la logique et l'éthique sont fondamentalement une seule et même chose; elles ne sont rien d'autre que le devoir envers soi-même* » [Weininger, 1975 : 159]. Et il est vrai que la recherche de la clarté logique était pratiquement pour Wittgenstein une obligation morale. Comme je l'ai mentionné en citant M. et J. Hintikka, la distinction

entre dire et montrer donne essentiellement le ton au caractère indicible de la logique, mais aussi de l'éthique et de l'esthétique. Les propositions logiques ne peuvent que montrer la forme de la réalité — la forme logique — qui doit être commune au langage et au monde pour que les propositions qui sont énoncées aient un sens, et ne peuvent finalement rien dire du monde. Les propositions éthiques et esthétiques, par contre, non seulement ne disent rien, mais ne montrent en rien la structure logique du monde; elles sont au mieux des non-sens qui indiquent — et montrent donc à leur manière — une tendance de l'esprit humain à lutter contre les limites du dicible. On voit par conséquent que si la logique ne sort pas du domaine des faits qui sont contingents et pour ainsi dire accidentels, l'éthique et l'esthétique sont pour leur part littéralement rejetées en dehors des limites du monde, puisqu'elles renvoient au domaine des valeurs qui, quant à elles, sont nécessaires mais ne font pas partie du monde comme les faits. Dans le monde, tout est relatif, de sorte que les valeurs, qui sont absolues, se retrouvent nécessairement hors du monde. Les valeurs que cherchent à véhiculer le sens de l'éthique et de l'esthétique ne peuvent même pas être montrées dans des propositions sensées, comme c'est le cas, d'une part, pour les faits que peuvent désigner des propositions pourvues de sens et, d'autre part, pour la structure du monde que montrent les propositions logiques mais vides de sens comme les tautologies et les contradictions. Les actions morales et les œuvres d'art arrivent seules à exprimer le sens du monde, mais les propositions par lesquelles on voudrait exprimer ce sens sont paradoxalement des non-sens. L'éthique, et l'esthétique qui lui est associée, ne sont donc pas seulement transcendantales, comme la logique, mais totalement transcendantes, c'est-à-dire qu'elles se dérobent à toute formulation langagière qui porte un sens et une vérité qu'on pourrait vérifier empiriquement.

Après la distinction wittgensteinienne entre dire et montrer, c'est sans doute la distinction kantienne entre les faits et les valeurs qui devient la plus significative dans le contexte de la première philosophie. Les valeurs ne peuvent résider dans le monde, qui n'est lui-même ni bon ni mauvais; leur « porteur » est un sujet de la volonté, éthique ou métaphysique, qui se tient à la limite du monde [TLP, 6.41 et 6.43; T, 02/08/16, 149]. Wittgenstein est ici encore inspiré par Schopenhauer, car il tente de résoudre une contradiction inhérente à la pensée de ce dernier — soit que la rédemption morale consiste à renier la volonté alors que la compassion nécessite un exercice de la volonté essentiel à la morale — en adoptant une autre distinction kantienne, entre la bonne et la mauvaise volonté cette fois [TLP, 6.43]. La conception selon laquelle la conséquence d'un acte moral importe peu, contrairement à l'intention qui en est à l'origine, est également

d'inspiration kantienne. Mais la vision générale de Wittgenstein concernant l'éthique est plutôt spinozienne que kantienne ou schopenhauerienne, puisqu'il identifie le bon exercice de la volonté avec le bonheur ressenti par la personne heureuse et le mauvais exercice de la volonté avec le malheur vécu par la personne malheureuse. La récompense et la punition ont leur rôle à jouer, mais elles résident dans l'action même, non dans ses conséquences [TLP, 6.422], car la volonté est fondamentalement impuissante à changer le monde [T, 11/06/16, 140]. La bonne ou la mauvaise volonté ne modifie en rien les faits, mais parvient à altérer les limites du monde en agissant sur l'attitude qu'a le sujet envers le monde, de sorte que la volonté bonne — la bonne manière d'user de sa volonté — est à elle-même sa propre récompense du seul fait que le sujet regarde le monde d'un œil heureux, en acceptant avec équanimité tout ce qui peut arriver, ce qui rappelle le début de la dernière proposition de l'*Éthique* de Spinoza : « *La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même* » [Spinoza, 1965 : 340]. L'attitude stoïcienne dont est capable un tel sujet est le résultat d'un sentiment mystique atteint lorsque le monde est vu *sub specie aeternitatis* — ce qui rappelle encore Spinoza —, attitude d'autre part essentielle à l'expérience esthétique. Ainsi, « *éthique et esthétique ne font qu'un* » [TLP, 6.421] non seulement parce qu'elles sont l'une et l'autre ineffables — ce qui n'est qu'une condition de leur unité —, mais parce qu'elles sont toutes deux fondées sur une attitude mystique qui éveille à l'existence du monde comme totalité limitée, même si le monde ne contient en lui-même que des faits bruts [TLP, 6.45] ¹.

Wittgenstein a tenu à préciser que le sens du *Tractatus* est éthique, et il prétend avoir voulu par la logique délimiter l'éthique de l'intérieur, en gardant le silence sur tout ce qui touche de près ou de loin à l'éthique. Mais une telle affirmation ne permet pas de comprendre ce qu'il a justement préféré taire; heureusement, la *Conférence sur l'éthique* vient éclairer le *Tractatus* et les *Carnets* en proposant trois attitudes éthiques envers le monde, soit l'expérience de sécurité absolue (se sentir absolument protégé, comme si on

1. J'ai fait jusqu'à maintenant allusion à Kant et à Husserl, j'ai invoqué quelquefois Schopenhauer et cité au passage Spinoza, sans me préoccuper de savoir jusqu'à quel point le rapprochement avec Wittgenstein est légitime. Il est évident qu'on pourrait s'étendre longuement sur les liens possibles ou réels entre Wittgenstein et Aristote, les stoïciens, Spinoza ou Kant, ou encore sur ses affinités avec Augustin, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger et tant d'autres, mais je m'en tiendrai à de brèves allusions qui auront strictement pour but d'éclairer les propos de Wittgenstein, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une étude comparative ou d'un examen des sources et que je ne me prétends aucunement spécialiste de la pensée de tous ces philosophes. J'espère toutefois ne pas avoir détourné leurs idées de leur sens et les avoir présentées de façon juste et correcte. Quant aux influences avouées de Wittgenstein, il cite les auteurs suivants dans les *Remarques mêlées* : « *C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa* » [VB, 1931, 29].

était entre les mains de Dieu), l'expérience de l'étonnement (s'émerveiller devant l'existence du monde) et l'expérience de la culpabilité (avoir mauvaise conscience face à Dieu ou soi-même à cause d'un geste qu'on a posé ou d'une pensée qu'on a eue). Dans sa conférence, Wittgenstein élabore l'idée de l'« ineffabilité » de l'éthique. Il étend d'abord la définition que Moore donne de l'éthique — comme recherche de ce qui est bien — de façon à englober tout ce qui a une valeur et concerne le sens de la vie, incluant l'esthétique. Il distingue ensuite, toujours en suivant Moore, le sens trivial ou *relatif* du sens éthique ou *absolu* des termes dont on se sert pour évaluer un fait. En prenant le mot « bien », par exemple, on peut dire que le sens relatif implique la satisfaction de certaines règles, comme le fait de bien jouer au tennis, alors que le sens absolu implique un jugement selon une norme absolue et sans mesure, comme le fait de devoir bien se comporter. Wittgenstein évoque alors les trois expériences mentionnées précédemment afin d'éclairer la notion de valeur absolue : l'étonnement devant l'existence du monde, la certitude que rien ne peut arriver et qu'on est en parfaite sécurité, ainsi que le sentiment de culpabilité, n'ont logiquement ou empiriquement aucun sens dans le relatif, car on ne peut s'imaginer ce que ce serait si le monde n'existait pas, on ne peut être raisonnablement certain que rien de mal n'arrivera et on ne peut non plus avoir de raison d'être coupable de quoi que soit s'il n'y a dans le monde que des faits et aucune valeur, sinon relative. On peut en conclure que ce n'est pas d'une perspective empirique ou logique que l'on peut comprendre ces attitudes, mais métaphysique ou éthique. On verra d'ailleurs dans la troisième partie que pour donner un sens à la philosophie du *Tractatus*, on doit forcément identifier le sujet métaphysique au sujet éthique.

Bien qu'elles ne puissent proprement se dire, Wittgenstein tient cependant à éclairer ces expériences éthiques par des explications leur donnant une intelligibilité minimale. La certitude que rien ne peut arriver provient de l'indépendance logique du monde par rapport à la volonté éthique : étant donné que celle-ci ne peut influencer sur celui-la, les événements ne peuvent atteindre la personne vertueuse et heureuse (la « vertu » consistant chez Spinoza et Wittgenstein à être heureux, et non à agir ou pâtir en vue de l'être); le bien réside dans la personne elle-même, dans son regard sur le monde et ses actes, et consiste pour elle à accepter les faits tels qu'ils sont, de sorte qu'elle parvienne à être heureuse quoi qu'il arrive. Pour ce qui est du sentiment de culpabilité, Wittgenstein se contente de mentionner l'idée d'un Dieu désapprouvant la conduite de la personne qui se sent coupable; pour l'étonnement devant l'existence du monde, il explique qu'on peut bien se figurer ce que serait le monde si un objet ou un état de choses qui en fait

partie n'existait pas ou cessait d'exister (comme une table qui n'est plus dans une pièce), mais qu'on ne peut concevoir le monde entier sans le monde lui-même; autrement dit, on ne peut savoir ce qui se passerait si le monde n'existait pas, puisqu'il faudrait ne rien s'imaginer, et qu'on ne sait pas ce qu'est le rien — le « néant » qui s'oppose en principe à l'« être » —, puisqu'il n'est pas. D'après Wittgenstein, ces expériences indiquent un affrontement, une tendance à lutter contre le langage pour exprimer une demande de sens, une exigence de valeur absolue, un sentiment qui relève de la métaphysique et n'a rien à voir avec le monde empirique des faits. On peut finalement noter qu'à la suite de la conférence, lors de ses discussions avec Moritz Schlick, Friedrich Waismann et les autres membres du Cercle de Vienne, il rejette explicitement la conception éthique selon laquelle Dieu veut le bien parce que c'est le bien pour la conception d'après laquelle le bien est ce que Dieu veut, parce que le caractère inexplicable, absolu et nécessaire du bien en est préservé, de même que son indépendance par rapport aux faits [LC, 17/12/30, 156]. Mais derrière toute la conception wittgensteinienne de l'éthique, il faut retenir qu'il y a principalement l'idée que le langage ne pourra jamais exprimer autre chose que des faits, ce qui est d'ailleurs le constat primordial et fondamental du *Tractatus*, comme le stipulent les premières propositions du livre, de 1 à 1.21, où Wittgenstein répète que le monde est la totalité des faits, qu'il est l'ensemble de tous les faits, qu'il n'y a en lui que des faits et qu'il se dissout en faits; et puisque les limites du langage sont les mêmes que celles du monde, alors le langage ne peut jamais dépasser lui non plus le cadre des faits. Tout ce qui est éthique ou esthétique sera donc rejeté en dehors de ces limites.

Pour ce qui a trait plus précisément à l'esthétique, je me permettrai trois remarques, qui ne touchent guère qu'aux *Carnets* et au *Tractatus* et excluent la contribution des « Leçons sur l'esthétique », puisque cette étude se limite à la première période. Premièrement, comme la logique et l'éthique, l'esthétique n'a rien à voir avec les états de choses contingents, mais avec ce qui, en un sens, est nécessaire et ne peut être autrement, de sorte qu'on ne peut formuler quoi que ce soit à son sujet à l'aide de propositions sensées, car ces dernières ne peuvent qu'exprimer des faits en étant soit vraies, soit fausses. Deuxièmement, elle constitue avec l'éthique le domaine supérieur < *das Höhere* >, divin ou suprême, des valeurs. Elle est transcendante puisque les valeurs ne peuvent ni faire partie du monde ni se révéler en lui [TLP, 6.41 et 6.432]; les valeurs appartiennent plutôt à la volonté éthique, qui est celle du sujet métaphysique — donc elle réside elle aussi hors du monde —, et non empirique comme celle du sujet psychologique qui se tient parmi les faits [T, 02/08/16, 149]. Finalement, tout comme la logique, l'éthique et l'esthétique sont

rendues possibles grâce à une expérience ou un sentiment < *Gefühl* > mystique devant l'existence du monde; « *ce n'est pas comment est le monde qui est mystique, mais qu'il soit* » [TLP, 6.44]. Ainsi, le sujet voit le monde pour ainsi dire de l'extérieur — ou plutôt à sa limite puisqu'on ne saurait dire qu'il y a quelque chose en dehors du monde —, et le saisit comme totalité limitée. L'éthique et l'esthétique impliquent en outre que le sujet puisse voir le monde avec le regard de l'homme heureux, dans une acceptation stoïque des faits qui ne sont pas soumis à la volonté, en se transposant sous l'aspect de l'éternité — *sub specie æternitatis*. On pourrait dire que l'éthique consiste à contempler le monde comme une œuvre d'art, l'esthétique à contempler l'œuvre d'art comme un monde, car l'œuvre d'art est précisément « *l'objet vu sub specie æternitatis* » [T, 07/10/16, 154]. Les remarques de Wittgenstein sur l'art évoquent l'idée schopenhauerienne de la contemplation esthétique par laquelle on peut échapper à l'emprise de la volonté, parce que l'esprit du sujet est alors absorbé par une seule image, un monde unique, ce qui relie la perspective esthétique au solipsisme : en observant l'objet ou le monde *sub specie æternitatis*, le sujet se l'approprie et en fait le sien. Les quelques notes sur l'esthétique éparpillées dans les *Carnets* sont capitales si l'on veut comprendre correctement ce que Wittgenstein appelle le mystique < *das Mystische* >, qui qualifie la dimension de ce qui se montre, de l'indicible [TLP, 6.522], mais elles ne jettent que très peu de lumière sur l'art en tant que tel. Il faut par ailleurs avouer que l'association de l'éthique et de l'esthétique sous la bannière de l'ineffable obscurcit précisément le genre de différences conceptuelles qu'il cherchera plus tard à élucider par une approche linguistique ou « grammaticale » plutôt que logique. Enfin, il reste à mentionner à ce chapitre que l'objet esthétique, pour Wittgenstein, n'est pas nécessairement une œuvre d'art, et n'est peut-être même jamais une œuvre d'art au sens traditionnel, c'est-à-dire des peintures ou des sculptures qu'on peut retrouver dans un musée, une galerie ou une exposition, par exemple. L'œuvre d'art ou l'objet esthétique doit être compris en un sens emphatique, « solennel » pour ainsi dire, comme une chose qui suscite l'admiration, le respect, l'enthousiasme ou tout autre sentiment esthétique ou même mystique, Wittgenstein identifiant souvent ces deux qualificatifs ou les utilisant indifféremment pour parler de la même chose.

Maintenant que les définitions préliminaires de la logique, de l'éthique et de l'esthétique ont été dégagées, qu'en est-il des enjeux philosophiques du projet que Wittgenstein s'est donné et qui aboutit au livre qu'est le *Tractatus*? On sait tout d'abord qu'après sa publication, plusieurs penseurs se sont réclamés du *Tractatus*, les plus connus étant les empiristes ou positivistes logiques qui formaient le Cercle de Vienne. Qu'il

s'agisse de ceux-là ou d'autres penseurs, on a le plus souvent interprété le *Tractatus* comme l'œuvre d'un logicien désireux d'en finir une fois pour toutes avec la philosophie. Cette lecture est aujourd'hui rejetée comme réductrice et erronée, et le livre que l'on tenait pour la bible du positivisme logique s'est transformé en une œuvre métaphysique commentée non plus exclusivement par les philosophes britanniques et américains issus pour la plupart du courant analytique, mais par les philosophes continentaux qui cherchent à percer l'hermétisme de certaines remarques sur l'unité de l'éthique et de l'esthétique, sur Dieu, le mystique < *das Mystische* > et la saisie du monde comme totalité limitée, sur la volonté, la mort et le silence. Je dois admettre que c'est surtout sur ces thèmes que j'entends me pencher dans la présente étude, afin de comprendre les questions éthiques et esthétiques en lien avec les questions logiques, puisque je soutiens précisément qu'elles sont à proprement parler inséparables les unes des autres dans la première philosophie de Wittgenstein. Et pourtant, il est important de noter que sur de nombreux points, le *Tractatus* ne s'écarte pas foncièrement du positivisme tant décrié par certains commentateurs de l'œuvre de Wittgenstein. Tout d'abord, Wittgenstein veut réellement venir à bout de la philosophie, qu'il considère comme une activité illégitime, à moins qu'elle se limite à une méthode visant à éliminer tout ce qui est métaphysique [TLP, 6.53]; il souhaite ainsi achever la métaphysique au sens le plus brutal et le plus radical du terme, afin que cesse tout bavardage sur ce qu'est et ce que doit faire la philosophie. En outre, Wittgenstein est tout à fait conséquent avec le projet empiriste et positiviste de dépassement ou d'achèvement de la métaphysique par la logique proposé par le Cercle de Vienne, car il tenait le *Tractatus* pour un ensemble de propositions métaphysiques destituant la métaphysique, donc pour un non-sens puisque le projet était d'emblée reconnu comme contradictoire. Qu'il ait d'ailleurs considéré le *Tractatus* comme un non-sens, c'est ce qu'il écrit sans détour dans une lettre à son traducteur ², l'expression « non-

2. La première question posée par C. K. Ogden (le premier traducteur, aidé de F. P. Ramsey, de la version anglaise du *Tractatus*) dans cette lettre du 23 avril 1922 concernait le titre. Russell avait proposé « Logique philosophique » < *Philosophical Logic* >, que C. K. Ogden trouvait probablement plus vendeur que « Traité logico-philosophique » < *Logical-Philosophical Treatise* >, titre sous lequel il avait été d'abord publié en allemand < *Logisch-philosophische Abhandlung* >. Mais Wittgenstein répliqua qu'il préférerait celui-ci, car il ne comprenait même pas ce que « *philosophical logic* » pouvait signifier, la logique philosophique n'existant pas en tant que telle selon lui. Il précise cependant que dans la mesure où le livre n'a pas le moindre sens, il vaut peut-être mieux que le titre n'en ait pas non plus, auquel cas n'importe quel titre ferait aussi bien l'affaire. Sur toute cette histoire concernant les difficiles tentatives de publication du *Tractatus*, voir le chapitre 9 de la biographie de R. Monk [1993 : 204-209]. On peut mentionner par ailleurs que l'absence de sens attribuée au *Tractatus* par Wittgenstein lui-même va de pair avec la répudiation qu'il fait de son livre à la proposition 6.54.

sens » étant celle par laquelle il qualifiait tout ce qui dépasse le cadre de la représentation logique des faits, mais elle n'a rien de péjoratif chez lui, puisque le non-sens est précisément ce qu'il y a de plus important. Par contre, comme il considère le livre comme la dernière goutte de non-sens de la métaphysique, il doit lui-même se taire pour rester en accord avec le présumé positiviste qui l'anime.

Le désir d'éliminer la philosophie n'est pas le seul point commun que Wittgenstein possède avec le positivisme logique. Pour les positivistes, les sciences de la nature contiennent l'ensemble des propositions pourvues de sens et représentent par conséquent le paradigme du discours sensé. Wittgenstein paraît de toute évidence exprimer le même point de vue lorsqu'il affirme que « *la totalité des propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature* » [TLP, 4.11]. Si seules les propositions des sciences de la nature sont vraies, alors les propositions de l'éthique, de l'esthétique et de la religion — c'est-à-dire toutes celles qui n'appartiennent pas aux sciences de la nature — ne peuvent être *a priori* que fausses, sinon dépourvues ou dénuées de sens. Et puisque ce qui apparaît essentiel aux propositions des sciences de la nature est leur possibilité d'être vérifiées empiriquement, les positivistes considèrent conséquemment la vérifiabilité empirique d'une proposition, c'est-à-dire la correspondance avec un fait dans le monde, comme la condition *sine qua non* de toute proposition pourvue de sens; dès lors, les propositions éthiques, esthétiques ou religieuses, qui n'offrent pas une telle possibilité, doivent être rejetées comme des non-sens, ce qui laisse sans réponse les grandes questions de la métaphysique. Ainsi, Wittgenstein distingue clairement dans le *Tractatus* ce qui est pourvu de sens < *sinnvoll* > (les propositions des sciences de la nature, qui renvoient au domaine empirique) de ce qui est insensé ou dépourvu de sens < *unsinnig* > d'une part (les propositions logiques, éthiques et esthétiques, qui relèvent du domaine transcendantal) et de ce qui est vide de sens < *sinnlos* > d'autre part (les tautologies et les contradictions, qui résultent du domaine logique), et cela d'une manière qui coïncide parfaitement avec le positivisme : pour le positiviste rigoureux, se ranger du côté de la science ne représente pas un choix mais une obligation, car il n'a pas d'autre alternative que de mettre de côté les questions auxquelles la science ne peut répondre. Toutefois, ce qui est réellement décisif dans cette répartition est le fait que le positiviste s'intéresse uniquement aux propositions sensées : pour lui, le *Tractatus* trace la limite du dicible, mais uniquement dans l'intérêt de ce qui peut être dit, alors que pour Wittgenstein, ce serait plutôt ce qui peut être montré qui présente le plus grand intérêt. Il est vrai que Wittgenstein soutient que « *le résultat de la philosophie n'est pas de produire des*

“propositions philosophiques”, mais de rendre claires les propositions », qui sont autrement « troubles et confuses » [TLP, 4.112]. Par contre, il n’a jamais adopté le positivisme qui consiste à rejeter les questions éthiques et esthétiques, puisqu’il leur consacre, de même qu’à la question de Dieu, un grand nombre de remarques, comme on peut le constater dans les *Carnets*, le *Tractatus* et la *Conférence sur l’éthique*. En fait, on verra que la compréhension adéquate de ce que représente l’esthétique dans sa première philosophie est essentielle si l’on veut rendre compte de tout ce qui entoure la discussion sur la subjectivité et le solipsisme, la représentation et la volonté, et finalement l’éthique dans son ensemble, qui n’est rien d’autre que le revers de la logique.

Mais si Wittgenstein n’est pas exactement ce qu’on pourrait appeler un positiviste, quelle est au juste sa position ? Paul Engelmann, l’architecte avec qui Wittgenstein a construit la maison de sa sœur à Vienne, est probablement le premier à avoir compris de quoi retournait le projet philosophique de Wittgenstein, ainsi que son rapport au positivisme : « Toute une génération de disciples a pu tenir Wittgenstein pour un positiviste parce qu’il a en commun avec les positivistes une caractéristique qui est d’une énorme importance : il trace la ligne de démarcation entre ce dont on peut parler et ce sur quoi on doit garder le silence de la même façon qu’eux. La différence est qu’ils considèrent qu’en vertu de cette démarcation il n’y a plus rien qu’ils devraient taire; le positivisme — là est son essence — soutient que ce dont on peut parler est tout ce qui compte vraiment dans la vie. Wittgenstein, au contraire, croit passionnément que tout ce qui compte vraiment dans la vie humaine est précisément ce sur quoi, d’après lui, on doit garder le silence. Lorsqu’il prend néanmoins toutes les précautions à délimiter ce qui n’est pas important, ce n’est pas la côte de cette île sur laquelle il se penche avec tant de soin, mais sur les limites de l’océan » [Engelmann, 1967 : 97]. Ainsi, lorsque Wittgenstein affirme que la solution des problèmes de vie < *Lebensprobleme* > échappe à la science de la nature, il n’annonce pas qu’il n’y pas de problèmes de vie, mais que la science ne peut les résoudre. C’est probablement à Kant que P. Engelmann emprunte l’image de l’île de la certitude fournie par la connaissance entourée de l’océan du doute provoqué par la situation existentielle du sujet qui exige que le monde ait un sens et sa vie une valeur. Il écrit en effet que « le pays de l’entendement » qu’il a exploré dans la *Critique de la raison pure* « est une île, enfermée par la nature même dans des limites immuables. C’est le pays de la vérité (mot séduisant) environné d’un océan vaste et tumultueux, véritable empire de l’illusion, où mainte nappe de brouillard et maint banc de glace sur le point de fondre présentent l’aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur parti pour la découverte et l’empêchent dans

des aventures auxquelles il ne sait renoncer, mais qu'il ne peut jamais mener à terme » [Kant, 1980 : 276]. Il explique ensuite qu'avant de se risquer sur cette mer, il faut en explorer l'étendue pour savoir si l'on doit se contenter de l'île qu'il renferme, ou s'il n'y aurait pas une autre terre où se fixer; c'est que Kant veut préparer le terrain pour une métaphysique des mœurs. Mais Wittgenstein considère pour sa part qu'une fois l'île de la connaissance circonscrite, plus rien ne peut être dit, même en matière de morale, et que l'océan doit rester inconnu parce que ce qu'il est véritablement restera au fond toujours inconnaissable : l'être humain doit définitivement se contenter de l'île qu'il habite. J'aurai l'occasion de revenir sur le commentaire de P. Engelmann afin de le mettre en rapport avec l'interprétation de la pensée de Wittgenstein; il suffit de noter pour l'instant que si Wittgenstein n'est pas un positiviste, on devra constater que le résultat auquel il parvient est malgré tout le même, soit la séparation de la science d'avec la philosophie d'une part, puis d'avec la morale et la religion d'autre part, de sorte que la contribution du *Tractatus* est essentiellement négative : la logique trace de l'intérieur les limites de l'éthique, mais comme on pourra le constater bientôt, la logique et l'éthique se rejoignent par l'intermédiaire de l'esthétique, qui unit le sujet de la représentation devenu métaphysique au sujet de la volonté devenu éthique.

Afin de tirer les choses au clair sur la part prétendument non logique de son livre, Wittgenstein s'est expliqué dans une lettre à Ludwig von Ficker, qui devait en principe publier le *Tractatus*, insistant sur la dimension éthique qui transparait beaucoup moins que la dimension logique : « *Le sens du livre est éthique. Je voulais inclure une phrase dans l'avant-propos, qui en fait ne s'y retrouve pas, mais que je vous livre maintenant parce qu'elle pourra peut-être vous en donner la clé. Je voulais donc écrire que mon livre consiste en deux parties : l'une, présentée ici, et l'autre, que je n'ai pas écrite. Et c'est justement cette deuxième partie qui est la plus importante. Mon livre trace les limites de l'éthique de l'intérieur, et je suis convaincu que c'est la seule manière rigoureuse de le faire. Bref, je crois que tout ce sur quoi tant d'autres aujourd'hui pérorent, je l'ai cerné dans mon livre, en ce que c'est cela même que je tais. Le livre, si je ne me trompe sur ce point, dit beaucoup de ce que vous voulez dire, seulement ne verrez-vous peut-être pas qu'il le contient déjà. Je vous demande seulement de lire l'avant-propos et la conclusion et le sens du livre vous apparaîtra alors* » [BF, 35]. D'après Wittgenstein, et contrairement à ce que l'on pense généralement, l'éthique ne concerne pas en tant que tel ce que l'on fait dans le monde, mais *pourquoi* on le fait; c'est-à-dire que quelqu'un pourrait commettre un meurtre et il n'y aurait là rien qui irait contre l'éthique, car l'éthique concerne plutôt la relation qui existe entre le sujet et le

monde considéré comme un tout signifiant. Le meilleur exemple pour illustrer une telle conception de l'éthique se retrouve chez Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*, lorsqu'Abraham lève le couteau pour tuer Isaac : le geste qui est accompli est celui de Dieu, et non un meurtre sadiquement commis par un homme sur son fils [Kierkegaard, 1984 : 7 sqq.]. L'éthique, explique Kierkegaard, a été « suspendue » quand Abraham s'est tourné vers Dieu et est entré en relation directe et absolue avec lui. À ce niveau, Abraham ne parle plus la langue des hommes, il doit donc se taire; il ne dit rien à son fils, rien à sa femme Sara, rien à ses serviteurs, car ils ne le comprendraient pas, et parler trahirait le rapport à Dieu instauré dans le silence. Le religieux ne s'exprime pas, il est pure intériorité; le geste ne s'explique pas, mais son sens peut se communiquer indirectement. Le rapport médiat ou indirect du religieux au monde ne se fait que par la relation immédiate et absolue avec Dieu. La suspension téléologique de l'éthique qui permet à l'individu d'entrer dans la sphère du religieux, d'accomplir le « saut dans la foi », correspond à ce que Wittgenstein comprend comme étant l'éthique elle-même. L'éthique au sens kierkegaardien, qui a ici le sens de morale, c'est-à-dire de la généralité et de la relativité des règles auxquelles s'oppose l'éthique, est pour ainsi dire toujours déjà suspendue chez Wittgenstein, car Dieu, ou le monde vu *sub specie aeternitatis*, est la seule mesure de l'homme qui est confronté par sa propre éthique à la morale des mœurs ou des coutumes. La justification de l'éthique (ou du religieux chez Kierkegaard) vient de ce qu'en réalité, c'est la volonté de Dieu qui est accomplie à travers ce que fait et accepte de faire le sujet.

Si l'éthique, comme le croit Wittgenstein, ne concerne en rien les faits tels qu'ils arrivent dans le monde, et pas même les actes posés par l'individu puisque nous ne savons rien de son intériorité, c'est-à-dire de la relation qu'il pourrait entretenir avec un Dieu qui garantirait la valeur de ses gestes, par exemple, alors les sciences de la nature qui contiennent toutes les propositions décrivant ces faits ne peuvent rien dire de l'éthique; la question de l'éthique surgira plutôt lorsque la totalité des faits sera déjà donnée et possédera pour un individu singulier, pour son regard particulier, une signification : « *Comment est le monde, voilà qui est parfaitement indifférent pour le divin. Dieu ne se révèle pas dans le monde* » [TLP, 6.432]. Ainsi, « *les faits appartiennent tous au problème à résoudre, non à sa solution* » [TLP, 6.4321]. En ce sens, les vérités de la science établissent le problème sans le résoudre, mais ne peuvent être incompatibles avec sa solution non plus. La science, en accord avec la logique, offre une image du monde alors que l'éthique donne un sens ou une valeur à cette image. Autrement dit, si l'éthique n'a rien à voir avec

la façon dont les faits arrivent dans le monde, car elle apparaît lorsque la totalité des faits se trouve donnée, cela signifie que les sciences de la nature, qui ne décrivent que des faits particuliers, ne sont d'aucun recours en matière d'éthique. Les sciences de la nature ne décrivent en effet qu'une image du monde, donc l'image d'un ensemble limité de faits, alors que l'éthique apparaît au moment où un sens ou une valeur peut être accordé à la totalité des faits (ou à un fait particulier mais sous un regard qui part de l'ensemble des faits), et ainsi lorsque l'image complète des faits est donnée. C'est pourquoi les faits, d'un point de vue scientifique, peuvent contribuer à poser le problème, non à le résoudre. L'éthique n'a donc rien à voir avec les faits eux-mêmes, avec le monde tel qu'il est, mais avec le monde considéré comme un tout, sous la forme de l'éternité, c'est-à-dire avec le monde « tel que Dieu le veut » ou « tel que Dieu l'a créé ». Et ceci correspond à la conception wittgensteinienne de la logique, où voir le monde correctement ne consiste pas à corriger ou à normaliser les faits, puisque « *la philosophie n'est pas une science de la nature* » [TLP, 4.111], mais à saisir le monde comme totalité des faits [TLP, 1.1]. Celui qui est heureux n'est pas préoccupé par les faits du monde; il veut plutôt le monde, perçu de l'extérieur comme un tout organisé et complet, selon la volonté de Dieu ou tel que Dieu le veut [T, 08/07/16, 142], il est celui dont la volonté se fonde en Dieu, s'accorde et se confond — se fond avec — celle de Dieu; car être en accord avec le monde, c'est accomplir la volonté de Dieu [T, 08/07/16, 142]. On verra dans les pages qui suivent que l'éthique (vouloir le monde correctement) et la logique (voir le monde correctement) se rejoignent par l'esthétique où vision et volonté du monde sont unies l'une à l'autre.

Ainsi, la tâche essentielle du *Tractatus* est éthique, mais il y a par ailleurs une relation très étroite entre l'éthique et l'esthétique chez Wittgenstein, ce que confirme la seule proposition du *Tractatus* où il en est question : « *Éthique et esthétique ne font qu'un* » [TLP, 6.421]. Et dans la mesure où, comme l'éthique, elle a trait aux valeurs plutôt qu'aux faits, l'esthétique ne peut être comprise comme étant simplement une science ou une théorie du beau dans la nature et dans l'art, surtout si elle est envisagée strictement sous l'angle de l'agréable et du décoratif, ce qui réduirait les œuvres d'art à des objets servant uniquement à orner une pièce et à procurer un sentiment de plaisir à ses contemplateurs. L'art, en un sens, est *aussi* cela, mais n'est pas *que* cela; une telle réduction démontrerait une compréhension fondamentalement erronée du phénomène esthétique. Wittgenstein n'est pas contre l'idée de prendre plaisir à l'art, à condition que ce plaisir soit accompagné d'un changement d'attitude qui correspond à une sorte de conversion quasi morale ou religieuse, c'est-à-dire à un regard nouveau et heureux — plus vaste — sur le monde.

Comme je l'ai déjà expliqué précédemment, l'objet esthétique n'est pas au premier abord une œuvre artistique (plastique ou autre), mais un objet qui n'est pas du même ordre que les choses empiriques qui existent dans le monde; c'est un objet qui évoque l'absolu et n'est pas simplement relatif à d'autres, conformément à la distinction apportée par Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique*.

Le *Tractatus* est donc aussi, par sa concision et son intransigeance, un geste éthique qui va autant à l'encontre du verbiage de l'esthétisme que de l'attitude excessivement rationaliste du scientisme ou du positivisme : « *Les hommes d'aujourd'hui croient que les scientifiques sont là pour les instruire, les poètes, les musiciens, etc., pour les divertir. Que ces derniers aient quelque chose à leur enseigner, cela ne leur vient pas à l'esprit* » [VB, 1939 ou 1940, 48]. L'idée que ce qui est esthétique n'est que décoratif et plaisant vient appuyer le préjugé selon lequel le rôle du poète ou du musicien n'en est un que de pur divertissement et que les domaines de la science et de l'art ne peuvent se rejoindre. Avec le *Tractatus*, Wittgenstein veut prouver le contraire : la logique et l'éthique se rejoignent par l'intermédiaire de l'esthétique. Afin de comprendre clairement pourquoi il en est ainsi, il faut se rappeler que dans la Vienne de Wittgenstein, l'esthétique en était venue à être le plus souvent subordonnée à la fonction que devait remplir l'objet : l'architecte Adolf Loos, par exemple, dont Wittgenstein admirait les réalisations, considérait que la décoration n'avait pas sa place dans un monde purement factuel et que les principes de l'art devaient respecter ce fait et être par conséquent déterminés par l'usage que servait l'objet, ce dernier devant être aussi simple et utile que possible. La décoration ne pouvait ainsi que s'appliquer au détriment de l'aspect fonctionnel de l'objet et non en faveur de celui-ci. Dans un tel contexte, il est facile de comprendre pourquoi Wittgenstein considérait que les artistes avaient aussi quelque chose à montrer aux hommes, sur le plan éthique autant qu'esthétique : d'un côté, les œuvres dites artistiques ne doivent être que fonctionnelles, de l'autre les objets proprement esthétiques sont censés ne plus être à vrai dire de telles œuvres.

D'autre part, pour la génération qui fut celle de Wittgenstein, les arts ont joué le rôle d'une alternative — sinon de la seule alternative — au monde des affaires et du commerce. Il suffit d'évoquer le suicide des frères de Wittgenstein, dont le père souhaitait qu'ils deviennent ingénieurs plutôt que musiciens ou acteurs, pour se convaincre de l'importance qu'ont pu avoir les arts et la philosophie chez quelqu'un comme Wittgenstein. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les méandres d'une interprétation psychologique de sa philosophie, mais quelques indications biographiques et historiques

peuvent aider à comprendre certains de ses présupposés. L'esthétique, pour Wittgenstein et les modernes viennois, aurait été une façon de s'élever au-dessus du monde ou de se projeter au-delà du monde pour échapper à la réalité de la vie ordinaire, comme l'enseignait Schopenhauer. Pour voir les intuitions éthiques du *Tractatus* prendre forme, on n'a en effet qu'à distinguer l'esthétique du rationnel et du factuel et concevoir l'esthétique comme une manière de s'évader du monde de la raison et des faits. Par conséquent, si le monde ne peut être que celui des faits, il ne pourra y avoir de place dans le monde pour l'esthétique, car situer la valeur esthétique au sein du monde l'abaisserait au niveau des faits; elle deviendrait relative et ne serait plus absolue comme la valeur éthique, ce qui veut dire qu'elle ne serait plus qu'un simple art de jouir qui se réduirait finalement à la sphère esthétique kierkegaardienne du jouisseur et du séducteur. Et puisque les propositions ne représentent que des faits, il n'y a pas de langage pouvant représenter la totalité des faits; bref, il n'y a pas de « langage » de l'esthétique, et dès lors qu'on ne peut exprimer l'esthétique, celle-ci se trouve repoussée au-delà du monde et du langage, comme la logique et l'éthique. La dimension éthique du *Tractatus* est en fin de compte fondamentalement reliée à sa dimension logique, et ce par l'intermédiaire de l'esthétique. Ainsi, le lien que Wittgenstein établit entre l'art et l'éthique vient de ce qu'ils s'appliquent au monde des valeurs et non au monde des faits; mais puisque le monde n'est constitué que de faits et que les valeurs en sont exclues, on ne peut faire autrement que de considérer le monde (ou l'œuvre d'art comme un monde en soi) d'un point de vue transcendantal, c'est-à-dire de l'extérieur ou, pour employer la formule de Wittgenstein, *sub specie aeternitatis*: « *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* » [T, 07/10/16, 154]. Ainsi, lorsque Wittgenstein affirme que l'éthique et l'esthétique ne font qu'un, il résume en une formule elliptique que l'éthique est absorbée en une appréciation esthétique du monde et que l'esthétique se résorbe dans la manifestation éthique de cette contemplation ou de cette appropriation. Le monde — la totalité des faits — n'est pas, au sens éthique, un champ d'action dans lequel on se meut et évolue, mais un objet qui doit rendre heureux par sa contemplation esthétique. Wittgenstein construit de cette manière une vision de l'éthique qui rejoint et complète sa conception de la logique; l'éthique correspond exactement à l'envers de la logique, cette dernière étant le miroir du monde et l'éthique se situant derrière le miroir, au-delà du monde. Donald Peterson, par exemple, interprète le *Tractatus* un peu dans le même sens : d'après lui, « *le trait distinctif de l'ouvrage est qu'il aborde les trois côtés du miroir du*

langage : *la réflexion ou la représentation du monde factuel dans le langage; les éléments qui appartiennent au miroir représentationnel ainsi que l'illusion que ceux-ci résident hors de lui et sont reflétés en lui; le domaine du mystique qui se situe derrière le miroir du langage et qui ne peut être reflété en lui* » [Peterson, 1990 : 4]. Il s'inspire pour ce faire d'un passage des *Carnets* et du *Tractatus* où Wittgenstein affirme que la logique embrasse tout et reflète le monde, et que les éléments dont elle est faite et dont elle fait usage « *se relie à un réseau infiniment fin, au grand miroir* » [TLP, 5.511; T, 24/01/15, 86]. On en arrive alors à une distinction entre le monde exprimable des faits (ce qui peut se dire) et la frontière inexprimable de la valeur éthique et esthétique (ce qui ne peut que se montrer) qui est la limite et la condition du monde, par un sujet qui se situe à l'exact point de séparation entre le monde et ce qui ne fait plus partie du monde ou n'est plus le monde en tant que tel; autrement dit, on se retrouve avec la distinction bien connue entre dire et montrer.

Il ne serait pas inutile de faire remarquer que le fondement éthique de l'esthétique est une constante dans la tradition autrichienne. De toute évidence, l'originalité de la pensée de Wittgenstein par rapport à celle de ses contemporains repose pour l'essentiel sur la manière — ou plutôt sur les deux manières — dont il a tenté de résoudre le problème lié à la dissolution, qui s'était effectuée un peu plus tôt avec Nietzsche, des fondements qui établissaient ou supposaient la correspondance du langage avec la réalité et du sujet avec l'identité. Mais bien que son œuvre, du moins durant sa première période, ait témoigné de l'incarnation la plus fidèle d'une tentative de reconstruction ou, plus exactement, de revalorisation (car il s'agit en quelque sorte de redonner au moi et au monde un sens ou une valeur) de l'identité du sujet et de la réalité du langage, Wittgenstein n'est pas le seul dans cette situation : les intérêts et les présupposés qui animent les penseurs que l'on a associés à la modernité viennoise sont presque tous de cet ordre. Toutefois, ce qu'il y a de notable dans cette rupture qui a toutes les apparences d'une profonde crise culturelle, c'est que parallèlement à la critique et à l'analyse du sujet et du langage, dans le mouvement même de cet ébranlement des fondements et de la volonté de fonder, les écrivains et les artistes autrichiens ont été singulièrement préoccupés par l'étroite solidarité qui unit l'éthique et l'esthétique : l'architecture minimaliste d'Adolf Loos, dépouillée sur le plan de la forme autant que du style, les aphorismes concis de Wittgenstein, empreints de rigueur et de sobriété, la musique atonale d'Arnold Schönberg, poussée jusqu'au plus pur ascétisme, sont l'exemple de manifestes éthiques aussi bien qu'esthétiques contre les excès de toutes sortes. Le double enjeu, à la fois éthique et esthétique, que recèle toute œuvre dans le contexte viennois est ainsi une

réponse au vide des valeurs généré par l'effondrement du langage et de l'identité et plus généralement par la crise de la culture de laquelle il résulte. On discerne donc, dans la pensée autrichienne, d'une part une dissociation entre le langage et le monde, et d'autre part une conciliation entre l'art et la morale, entre l'aspect éthique et l'aspect esthétique, qui est, en quelque sorte, un moyen de rassembler les morceaux brisés du moi face à un monde dont les fondations et les traditions ont été durement ébranlées; car comme l'écrit Wittgenstein, « *la tradition n'est rien que l'on puisse apprendre, ce n'est pas un fil que l'on pourrait ressaisir quand bon nous semble; tout aussi peu qu'il nous est loisible de choisir nos propres ancêtres* » [VB, 1948, 90]. Ainsi la philosophie (le côté « éthique ») et la poésie (le côté « esthétique »), le « *mathématique* » et le « *musical* », forment dans la pensée autrichienne, selon l'expression que l'écrivain Thomas Bernhard utilise dans une lettre à propos de Wittgenstein, une « *mausolée absolue* » [Bernhard, 1987 : 95]. Wittgenstein écrit pour sa part qu'« *éthique et esthétique ne font qu'un* » [TLP, 6.421] et que la connexion entre l'art et la morale vient de ce que « *l'œuvre d'art, c'est l'objet vu sub specie æternitatis; et la vie bonne, c'est le monde vu sub specie æternitatis* » [T, 07/10/16, 154]. Quant à Musil, il note lui aussi que très tôt, il a « *considéré l'esthétique comme une éthique* » [Musil, 1981, vol. 2 : 291] et ressenti « *une aversion pour la théorie de l'art comme apparence ou comme jeu* », sans doute fondée « *sur l'instantanéité de l'effet artistique, c'est-à-dire sur "l'expérience esthétique"* », expérience qui lui « *apparut d'emblée aussi éthique qu'esthétique* » [Musil, 1981, vol. 2 : 474]. Il admet aussi qu'au mot français « *essai* » — notion centrale dans l'ensemble de son œuvre et surtout dans *L'homme sans qualités* — se rattachent pour lui l'éthique et l'esthétique [Musil, 1984 : 334]. Le cas de Hofmannsthal (semblable en cela à celui de Valéry) est à cet égard exemplaire : un talentueux écrivain de vingt-huit ans, que quelques poèmes publiés à contrecœur ont très tôt rendu célèbre, décide soudainement de se détourner de la poésie. Mais ce qui apparaît comme une trahison par rapport au développement de son art s'explique en grande partie par la répulsion qu'il éprouve pour une œuvre qui n'obéirait qu'à des soucis d'ordre esthétique. Dès 1893, Hofmannsthal affirme en effet avec les écrivains qui le précèdent que « *le fondement de l'esthétique est l'éthique* » [Hofmannsthal, 1992 : 8], précepte que continueront de suivre après lui toute une lignée de penseurs et d'artistes viennois. Le théâtre, pour Hofmannsthal, sera la seule forme d'art susceptible de légitimer sur le plan éthique l'activité poétique, car il est le lieu où l'imaginaire rejoint la réalité et fusionne en quelque sorte avec elle. Le thème de la mort, par la manière dont il est traité et habite l'œuvre, sauve cette dernière au regard de l'éthique. C'est pourquoi Hofmannsthal, à l'instar de Wittgenstein, a toujours conservé

une attitude ambiguë à l'égard de la chose artistique, ne sachant exactement qu'elle valeur lui attribuer au sein de la vie, et se voyant par conséquent aux prises, dans la *Lettre de Lord Chandos*, avec la question de la légitimité de la littérature, comme Broch plus tard avec ses grands romans et ses essais. Wittgenstein écrivait d'ailleurs, dans une lettre par laquelle il souhaitait convaincre un éditeur de publier le *Tractatus*, qu'un livre, d'un certain point de vue, est toujours dépourvu de valeur, tant il y a de tout autres choses à faire dans le monde.

Il est à noter toutefois que la plupart des commentateurs font abstraction soit du climat intellectuel de Cambridge, soit de celui de Vienne; mais pour bien comprendre Wittgenstein, il ne suffit pas de restituer ce qu'il a emprunté à l'un si l'on ne mentionne pas également ce qu'il doit à l'autre. Ainsi, outre l'énorme contribution de Russell pour ce qui est de la logique, Moore a aussi à sa manière influencé Wittgenstein, et précisément en matière d'éthique. Wittgenstein était familier avec l'éthique de Moore, puisqu'il en parle dans une lettre à Russell dès 1912, puis au début de sa conférence sur l'éthique de 1929, laquelle comporte d'ailleurs de nombreux points communs avec l'éthique de Moore; ce dernier affirme en effet que le bien est inanalysable et indéfinissable, et prétend que la philosophie morale n'a jamais réellement parlé d'éthique, mais de tout autre chose : du plaisir et du bonheur, de Dieu, de la volonté ou de l'âme, et qu'elle subit ainsi l'illusion de la nature ou, dans les termes de Moore, le sophisme naturaliste < *the naturalistic fallacy* >, qu'il ne définit pas de façon très claire. On peut déjà voir ici l'affinité du point de vue de Wittgenstein avec celui de Moore, puisque lui aussi considère que le bien ne peut être défini, sinon relativement à d'autres notions, et qu'il n'existe pas à proprement parler de livre ou de problèmes d'éthique réels. Mais le point le plus important, c'est que Wittgenstein prend ses distances avec l'idée viennoise d'un fondement éthique de l'esthétique pour adopter, dès la rédaction des *Carnets*, l'idée inverse de Moore suivant laquelle l'éthique est au moins partiellement absorbée par l'esthétique, dans la mesure où la valeur se manifeste à travers deux comportements précis : les états d'être et de conscience provoqués par l'agrément pris aux relations et à la communication avec les autres êtres humains, et le plaisir de contempler des objets esthétiquement beaux ou agréables; c'est d'ailleurs, conclut Moore, ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. Il est vrai que Wittgenstein a manifesté à Russell son désaccord sur bon nombre de thèmes des *Principia Ethica* de Moore, mais il reste que la valeur accordée à l'esthétique, qui occupe la place primordiale de la vie éthique, est supportée par plusieurs remarques des *Carnets* et du *Tractatus*.

Je ne veux pas m'attarder plus longuement sur le contexte historique et les sources possibles de Wittgenstein, ce qui est certes important, mais étranger aux considérations entreprises dans cette étude, puisque je cherche plutôt à interpréter la première philosophie de Wittgenstein pour elle-même. À cet égard, la première philosophie de Wittgenstein pose un problème plus sérieux et peut-être plus grave encore que la séparation entre le dire et le montrer, qui est bien loin de résoudre tous les problèmes logiques et philosophiques, comme Wittgenstein aurait bien voulu le croire. Il s'agit de la démarcation entre le transcendantal et l'empirique, et plus précisément de la perspective transcendantale à partir de laquelle le monde, comme totalité des faits, peut apparaître comme un tout borné. L'œuvre entière, sa problématique et ses affirmations fondamentales, sont essentiellement sous la gouverne de cette démarcation, et l'auteur même du *Tractatus*, si ce n'est le lecteur, se tient au-delà de ce qui est décrit dans le livre, mais puisque ce qui est décrit est justement le monde et le langage, le sujet — auteur ou lecteur — doit se situer en dehors du monde et du langage. Dans un passage du *Tractatus* sur ce qu'il appelle la vérité du solipsisme, Wittgenstein écrit : « *Si j'écrivais un livre intitulé Le monde tel que je l'ai trouvé, je devrais rendre compte de mon corps et dire quels membres sont soumis à ma volonté et lesquels ne le sont pas, etc., ce qui est effectivement une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer qu'en un sens important il n'y a pas de sujet : car c'est effectivement de lui dont il ne saurait être question dans ce livre* » [TLP, 5.631]. En fait, le livre dont parle Wittgenstein semble être le *Tractatus* lui-même, puisque le sujet qui l'écrit ou le lit n'appartient plus au monde, mais devient une limite du monde [TLP, 5.632], et se situe pour ainsi dire au-delà du monde des faits pour le voir et le vouloir, là où pourraient se trouver les valeurs.

L'un des intérêts principaux de l'œuvre du premier Wittgenstein est qu'elle nous mène au cœur d'un combat avec la logique et l'éthique, et plus exactement d'une tension constante entre le domaine des faits et celui des valeurs, qui se trouvent opposés en ce que le premier a pour tâche de déployer l'ordre du monde devant nos yeux alors que le second doit se refermer sur le silence. Ces deux domaines se trouvent cependant réunis par leur statut transcendantal, statut commun qui leur est exclusivement octroyé dans le *Tractatus*, alors que le terme n'apparaît nulle part ailleurs dans le traité. On peut y lire en toutes lettres, vers la fin, que « *la logique est transcendantale* » [TLP, 6.13], et un peu plus loin que « *l'éthique est transcendantale* » [TLP, 6.421] elle aussi. Dans les *Carnets*, on ne rencontre pas même le terme une seule fois; l'éthique y est plutôt affirmée comme « *transcendante* » [T, 30/07/16, 148]. Dans une note qui n'est pas sans intérêt, le traducteur

Gilles Gaston Granger commente : « le *Tractatus* dira “transcendantale”, en donnant à ce mot le sens de : qui échappe à l’expression par le langage. Ici, le mot “transcendant” désigne ce qui s’oppose au fait, aux événements du monde. L’idée est la même, vue sous deux aspects différents » [T, note du 30/07/16, 148]. L’idée est en effet la même, dans la mesure où ce qui ne relève pas des faits ne relève pas non plus du langage, et se situe à l’extérieur du monde, mais il y a tout de même une différence, dans la mesure où les valeurs ne concernent que l’éthique et l’esthétique, non la logique qui s’occupe des faits. On pourrait dire en ce sens que la logique est transcendantale, mais non pas transcendante, alors que l’éthique et l’esthétique sont à la fois transcendantes et transcendantales. Le point de vue transcendantal est un point de vue hors du monde qui englobe ce dernier comme une « totalité limitée »; c’est la vision du monde *sub specie aeternitatis*. La transcendance des valeurs signifie plutôt qu’elles se situent en dehors du monde des faits.

Le concept de transcendance, et plus précisément la vision du monde d’un point de vue transcendantal, joue un rôle crucial dans la cohérence interne de la pensée développée dans le *Tractatus*, entre autre pour comprendre en quoi la subjectivité est reliée à la logique et à l’éthique par la volonté et la représentation, et ce malgré le fait que la notion apparait rarement dans les premiers écrits et disparaît complètement dans les seconds. Les remarques sur l’éthique doivent être comprises comme faisant partie intégrante de cette pensée, tout comme celles qui traitent de la logique, sans quoi la philosophie proposée dans le livre reste incomplète, voire incohérente. L’éthique, ici, même si elle a déjà quelque rapport avec la subjectivité et qu’elle ne pourra faire l’objet d’un discours sensé, occupe un statut aussi important que la logique, puisque cette dernière n’en est pas moins transcendantale que l’éthique, et que sur elle aussi on devra de toute manière se taire. On a un bon exemple de la vision *sub specie aeternitatis* ou transcendantale lorsqu’on vit une expérience esthétique totale, comme par exemple lors d’une tempête en plein océan où la terreur de se noyer cède la place à un ravissement intense et extatique devant la scène qui se déroule, comme si on n’appartenait plus à cette scène, mais qu’on l’observait d’un point de vue divin. À supposer qu’on puisse voir le monde entier — la totalité des faits, comme le définit Wittgenstein — de cette manière, non comme un champ d’actions dans lequel on se trouve immergé mais comme un spectacle auquel on ne participe qu’en spectateur — qu’en observateur pour ainsi dire objectif —, alors cette vision objective, une fois appliquée au monde lui-même implique qu’il soit donné au sujet, et que sa volonté pénètre le monde comme si elle venait entièrement de l’extérieur, pour entrer dans le monde comme dans quelque chose qui est

déjà là, déjà prêt à la recevoir [T, 08/07/16, 141]. Ainsi la transcendance de la logique qui structure toute la conception du langage est transformée en une appréciation et même en une appropriation esthétique du monde : la transcendance logique parvient à convertir le sujet connaissant — le moi et le monde comme représentation — et la transcendance esthétique à combler le sujet voulant — le moi et le monde comme volonté —, ce qui doit conduire à la plénitude de la vie éthique. Pour Wittgenstein en effet, voir le monde correctement et le vouloir correctement ne font qu'un. Par ailleurs, l'idée que le salut réside dans la transcendance de l'art était plutôt répandue dans la vie intellectuelle de Cambridge au début du siècle, que ce soit chez Russell ou chez Moore, ou même dans le groupe de Bloomsbury, comme on peut s'en apercevoir en lisant les romans de Virginia Woolf, par exemple. Les essais de Russell sur la morale et la religion abordent déjà des thèmes en matière d'éthique que Wittgenstein, qui ne pouvait pas ne pas les connaître, développera à sa façon, tels que l'impossibilité de satisfaire ou de combler pleinement des désirs temporaires et circonstanciels, l'identification de l'ordre des choses avec le destin et la possibilité de rendre la volonté indépendante du destin par une vie intellectuelle. Mais si la contemplation est une manière d'accepter le monde, alors voir le monde correctement — l'observer comme un tout d'une perspective totalement désintéressée — n'est pas qu'un accomplissement intellectuel, mais également une appréciation et une appropriation esthétiques telles qu'en parle Wittgenstein dans les *Carnets*; le travail de la logique qui vise à placer le lecteur dans la position du sujet métaphysique — à la limite du monde, non en lui — prépare le terrain à sa transformation en sujet éthique capable d'une expérience esthétique majeure. Par contre, Wittgenstein ne pouvait être en accord avec Russell et Moore car il croyait que toute tentative d'exprimer le sens ou la valeur de l'éthique ne pouvait qu'être vouée à l'échec. Le langage ne peut représenter que des faits, on ne peut donc que se taire puisqu'il ne parviendra jamais à exprimer la valeur des faits; s'il le pouvait, la signification serait un autre fait parmi la totalité des faits et ne signifierait plus rien en réalité [TLP, 6.41]. Wittgenstein respecte cependant cette tendance de l'esprit humain qui consiste à vouloir malgré tout exprimer ce qui ne peut être dit, comme il l'explique dans sa *Conférence sur l'éthique*. Le problème est de se taire pour de bon, comme il croit l'avoir fait dans le *Tractatus*, et tel qu'il l'annonce dans la lettre à Ludwig von Ficker. Ainsi, le fait que Wittgenstein ait été en désaccord avec ce qu'ont dit Moore et Russell en matière d'éthique ne veut pas dire qu'il n'a pas été influencé par eux. Enfin, pour résumer tout le problème de la philosophie transcendantale que propose le *Tractatus*, on peut dire que le point de vue transcendantal sur le monde ou *sub specie*

atemporalitatis permet de déterminer s'il y a un ordre *a priori* du monde et quel est cet ordre; dès qu'on renonce à ce point de vue pour se restreindre à un point de vue empirique, situé dans le monde, on renonce à savoir s'il y a un ordre *a priori* du monde, et par conséquent à le déterminer, puisqu'on ne peut alors ni voir ni savoir si cet ordre existe ou non, n'ayant accès qu'aux états de choses et non à la totalité des faits, c'est-à-dire au monde considéré comme un tout borné.

La connexion entre voir et vouloir correctement le monde, entre la contemplation et l'action, rend caduque toute parole; il ne sert à rien de recommander la vie active ou contemplative, on doit tout simplement la vivre. C'est pourquoi la valeur de la philosophie d'une part et de la vie d'autre part ne peut apparaître qu'à celui qui a déjà pensé à tout cela, comme l'affirme Wittgenstein dans la préface du livre. Dans leur livre sur Wittgenstein, Allan Janik et Stephen Toulmin ont beaucoup insisté sur les origines continentales de Wittgenstein, mais ils ont oublié qu'il y avait une part importante de sa pensée qui avait ses sources chez les premiers penseurs du courant analytique, et ce autant sur le plan éthique que logique; en effet, ce n'est pas seulement en matière de logique que Russell et Moore ont influencé Wittgenstein, mais également en matière d'éthique. Il est clair que Vienne et Cambridge, dans la vie intellectuelle de Wittgenstein, ne s'opposent pas et sont même bien loin d'être aussi éloignés qu'on voudrait parfois le croire. Par conséquent, si ses influences sont difficiles à déceler, la compréhension de son œuvre n'en est pas moins difficile à saisir, et c'est probablement grâce à la confusion de contestations, d'éloges et de réserves qui entourent la réception de son œuvre, ainsi qu'à l'intérêt que l'on porte pour sa curieuse vie personnelle, que Wittgenstein a été et continue d'être l'une des figures les plus énigmatiques, tout en étant aussi l'une des plus fascinantes et inspirantes de la pensée au XX^e siècle. Par ses capacités intenses en matière de réflexion philosophique et par l'influence de sa forte personnalité, il a transformé à deux reprises le paysage philosophique, engendrant ce qu'on a appelé le « positivisme logique » dans les années 1920, puis la « philosophie du langage ordinaire » dans les années 1950 et 1960, quoiqu'il n'eut jamais réellement endossé l'une de ces positions. La réflexion qu'il propose ne peut en effet être associée à une école particulière, puisqu'il s'oppose en grande partie aux courants de pensée que la philosophie a produits. L'ampleur de cette opposition se mesure d'ailleurs par des affirmations telles que celle-ci : « *Si mon nom doit survivre, ce ne sera que comme le terminus ad quem de la grande philosophie occidentale. Comme le nom de celui qui a incendié la bibliothèque d'Alexandrie* » [D, 07/02/31, 54]. Il se demandait également s'il ne préférerait pas un changement radical dans la manière de

penser des philosophes — qui rendrait toute lecture de son œuvre superflue — plutôt qu'une continuation de son œuvre. Wittgenstein n'est assurément pas le premier à considérer son œuvre comme le point final de la tradition philosophique occidentale et sans doute — bien malgré lui — n'est-il pas le dernier non plus à croire qu'elle représente la fin de la philosophie telle qu'on l'a connue jusqu'alors. Malgré cette allure d'ultimatum que Wittgenstein donne à sa réflexion, son œuvre a subi de multiples interprétations sous la plume de commentateurs et de philosophes (et l'ambiguïté règne encore quant à savoir qui appartient à quelle catégorie), mais il est paradoxal qu'un penseur qui a affirmé que sa réelle découverte philosophique était celle qui lui permettait de cesser de faire de la philosophie ait généré autant d'activité philosophique. On a souvent tiré ce qu'on voulait des écrits de Wittgenstein, qu'il s'agisse de ceux de la première ou de la seconde période, mais la plupart du temps sans trop se soucier de son cheminement et du développement de sa pensée. Dans la préface aux *Recherches philosophiques*, il écrit que les nouvelles remarques ne peuvent être comprises qu'à partir du contraste qu'elles produiront avec les anciennes, mais peu de commentateurs se sont attachés à comprendre ce tournant décisif. Dans l'étude qui suit, je crois cerner exactement ce en quoi consiste ce tournant en me concentrant sur la notion centrale de transcendance plutôt que sur des points précis de doctrine, car je suis certain d'après les critiques que Wittgenstein s'adresse à lui-même dans la deuxième philosophie qu'il s'attaque à un problème qui est à la fois beaucoup plus vaste et beaucoup plus précis qu'un ensemble de détails concernant des idées défaillantes. J'espère ainsi faire en sorte que l'on puisse voir le *Tractatus* et les *Recherches* sous un angle nouveau et que l'on comprenne enfin pourquoi Wittgenstein a décidé de revenir à la philosophie.

Dans l'ensemble de son œuvre, le premier autant que le second Wittgenstein considère le langage non comme un problème philosophique parmi d'autres, mais comme l'objet principal de la recherche philosophique. Le problème du langage dans le *Tractatus* présuppose cependant la possibilité de saisir le monde de l'extérieur, de manière à ce qu'il apparaisse comme un tout borné, et il s'agit là de ce que j'entendrai tout au long de cette étude par le terme de « transcendance » et par la perspective ou le point de vue « transcendantal ». La perspective à partir de laquelle le *Tractatus* a été écrit est celle du sujet métaphysique, qui n'appartient pas au monde mais en est une limite [TLP, 5.632]. Le terme même de « langage » reflète bien le problème de la transcendance et le paradoxe qui lui est attaché puisqu'il est à la fois le moyen par lequel s'exprime l'œuvre et l'objet de recherche de l'œuvre. D'un côté il s'agit de quelque chose qui existe dans le monde, qui

n'est qu'un aspect de la totalité des faits qui constituent le monde et qui est essentiel à la théorie de l'image, car ce n'est que si une proposition est elle-même un fait qu'elle peut partager une forme logique avec le fait qu'elle représente, de sorte qu'une image est aussi un fait [TLP, 2.141]. D'un autre côté, le langage est ce qui représente le monde, donc la totalité des faits, et puisque la représentation ne peut prendre place qu'en dehors de ce qui est représenté [TLP, 2.173], le langage, considéré lui aussi comme un tout, sera transcendant puisqu'il doit se situer à l'extérieur du monde qu'il représente, incluant la factualité du langage lui-même tel qu'il apparaît dans le monde. Le sujet qui peut supporter ou fonder le projet du *Tractatus* — la perspective à partir de laquelle le livre est écrit ou lu — doit donc se positionner à l'extérieur de ce qu'il décrit — le langage et le monde — pour pouvoir accomplir sa tâche. La conception du sujet métaphysique développée aux sections 5.6 à 5.641 n'est pas isolée du reste du livre, contrairement à ce que laisse croire, par exemple, une analyse comme celle de Jacques Bouveresse, uniquement tournée vers le problème du solipsisme [Bouveresse, 1987 : 107 sqq.]. En fait, dès les premières propositions la perspective transcendantale du sujet métaphysique est déjà présupposée : le monde est *tout* ce qui a lieu [TLP, 1] et il est la *totalité* des faits, non des choses [TLP, 1.1]; dès le début, il parle de l'extérieur du monde comme s'il pouvait le saisir comme un tout réellement donné dans sa totalité. Une telle vision ne peut être atteinte si l'on se place *a priori* au milieu des choses ou des faits, puisqu'il n'y a là aucune totalité déterminée; il y a plutôt des horizons indéterminés qui ne sont pas fixes mais changent constamment, laissant apparaître et disparaître de nouvelles possibilités, comme Wittgenstein finira par s'en apercevoir dans sa deuxième philosophie en se servant des notions de jeu de langage, de forme de vie ou de ressemblance de famille. La tâche du *Tractatus*, qui est d'établir les limites logiques du langage, exige que l'on transcende à la fois le langage et le monde, les comprenant chacun du regard comme un tout borné. Par contre, si le monde ne pouvait être saisi dans sa totalité, si chaque perspective était en elle-même un monde particulier ou un ensemble de faits particuliers à l'intérieur du monde, si chaque vision n'était qu'une situation donnée parmi une variété de perspectives possibles, elles-mêmes situées dans le monde en relation avec d'autres perspectives, alors le projet du *Tractatus* ne pourrait pas être posé ou proposé en termes cohérents et intelligibles. Plutôt que l'image d'un langage possédant une unité essentielle, des limites soi-disant absolues que l'on cherche à articuler, il y aura une multiplicité de jeux de langage, chacun détenant ses propres règles et limites. Et même cette multiplicité ne sera pas réduite à une totalité qui peut être embrassée une fois pour toutes.

Je peux maintenant me permettre de présenter ce que je crois être le grand paradoxe du *Tractatus*. La perspective qui est absolument essentielle à la tâche accomplie dans l'ouvrage ne peut pas faire l'objet d'un discours sensé, il faudrait donc en principe garder le silence, et pourtant on doit en parler pour la communiquer et l'exposer. Ainsi, les propositions du *Tractatus* servent d'élucidations dans la mesure où elles sont reconnues à la fin comme des non-sens [TLP, 6.54]. Apparemment, le livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé* est insensé, et ce livre n'est nul autre que le *Tractatus*. Wittgenstein clôt son ouvrage sur l'injonction : « *Sur ce dont on ne peut parler, on doit se taire* » [TLP, 7], ce qui semble impliquer que le livre n'aurait même pas dû être écrit, car ce qu'il tente de dire, mais ne peut que montrer, devait logiquement être tu. Wittgenstein a cru que le paradoxe n'apparaissait que pour le problème de la relation entre la pensée et la réalité, et non pour celui du lien entre le langage et le monde. Il explique en effet dans la préface du *Tractatus* : « *Le livre tracera donc une limite à la pensée, ou plutôt — non à la pensée, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une limite à la pensée, nous devrions pouvoir penser des deux côtés de la limite (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). / La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage, et ce qui se trouve au-delà de la limite sera simplement du non-sens* » [TLP, préface]. Mais même si on le reformule autrement, il est absolument impossible de mener à bien ce projet. En commençant par donner la priorité au langage et à sa forme logique, il devient en même temps nécessaire et impossible d'articuler la relation entre la structure des états de choses et la structure des propositions. La difficulté vient de la distinction entre dire et montrer, qui devait justement éliminer tous les problèmes logiques ou philosophiques, puisqu'il faut ici transgresser la limite et dire ce qui ne peut être dit, ou montrer ce qu'on devrait dire. Dès que le langage est séparé du monde et que la question de la signification du langage en tant que tel est soulevée, rien de ce qui peut être dit ou pensé — puisque ce qui peut être pensé peut également être dit — ne peut être proprement considéré comme une réponse adéquate. Il faudrait être capable de résoudre le problème en n'utilisant pas le langage, ou en se servant d'énoncés qui ne sont pas limités par le langage et qui pourraient ainsi parler de la relation entre le langage et le monde. Wittgenstein reconnaît le problème avant même d'avoir élaboré les idées principales du *Tractatus* concernant la signification et la vérité; dans les *Carnets*, il affirme que « *ce qui peut être dit peut m'être dit par une proposition; rien de ce qui est nécessaire pour comprendre toutes les propositions ne peut donc être dit* » [T, 03/11/14, 62]. Mais dans le *Tractatus*, il cherche justement à établir ce qui est nécessaire à la compréhension de toutes les propositions, de sorte que ce qui réside de

l'autre côté de la limite de ce qui peut être pensé ne peut pas être simplement dépourvu de sens. Les propositions du *Tractatus*, pour parvenir à leur fin, devraient être une sorte de langage qui n'est plus ou ne fait plus partie du langage, puisqu'elles doivent amener au langage ce qui ne peut être dit. Et c'est exactement ce que Wittgenstein a dû croire qu'elles faisaient.

Le point de vue transcendantal est bien entendu explicitement rejeté dans le *Tractatus*, ce qui veut dire que la position qui y est exprimée est directement en conflit avec la perspective adoptée dans l'ouvrage et que ce conflit ne peut être résolu à l'intérieur du cadre philosophique du livre. La fameuse distinction entre ce qui est dit par une phrase et ce qu'elle montre était supposée, au moins en partie, être une manière de surmonter cette difficulté : même si on ne peut dire ce que le *Tractatus* semble vouloir exprimer, le langage le montre néanmoins; si l'on porte attention non à ce qui est affirmé ou nié, c'est-à-dire aux faits que les propositions sont censées représenter, mais à ce qui est indiqué dans ce qui est dit, alors les idées exprimées dans le *Tractatus* devraient en principe devenir réellement accessibles et intelligibles. Malheureusement, comme je viens de le mentionner, cette distinction ne résout pas le problème; elle ne fait tout au plus que l'identifier en lui donnant une appellation. En effet, si l'on se tait et laisse le langage montrer ce qu'il doit indiquer, à quoi servent alors les propositions du *Tractatus*? Elles ne peuvent dire ce que le langage montre, puisque d'après Wittgenstein « *ce qui peut être montré ne peut être dit* » [TLP, 4.1212]. Bien que tous les aspects de la première philosophie soient structurés par la transcendance (telle que je l'ai définie et exposée précédemment), les problèmes deviennent particulièrement apparents et aigus lorsqu'on se tourne vers la relation entre la conception de la logique et celle de l'éthique. Wittgenstein croyait qu'il y avait une relation étroite entre la vision correcte des choses (la représentation du monde) et être quelqu'un de correct (la vie éthique) : mener une vie bonne exige que l'on soit déjà une bonne personne. Il ne s'agissait pas là simplement d'une idée philosophique plus ou moins élaborée, mais d'un aspect de son caractère qui exprimait sa vie personnelle, comme le confirme une lettre à P. Engelmann : « *Je souhaiterais être un homme meilleur et avoir un meilleur esprit. Ces deux choses ne forment en réalité qu'une seule* » [Engelmann, 1967 : 5]. Pour Wittgenstein il est indispensable qu'il y ait une connexion entre voir le monde correctement et le vouloir correctement, c'est-à-dire tel qu'il est; en d'autres termes, une philosophie de la représentation, qu'il traite comme une « logique », est selon lui inséparable d'une philosophie de la volonté, qu'il aborde comme une « éthique ». La conception du langage et du monde devient donc essentielle à la compréhension de la

« bonne volonté » ou de l'éthique. En fait, tout ce qu'il dit du langage et du monde deviendra la forme ou la structure — le cadre logique — dans laquelle s'imbriquera sa vision de l'éthique. Tout comme le sujet métaphysique appréhende le monde en tant que totalité des faits, de même la tâche du sujet éthique est de vouloir le monde tel qu'il est, comme la totalité des faits et comme un tout borné. Mais c'est précisément lorsque les idées de Wittgenstein sur l'éthique sont examinées en détail que l'on commence à s'apercevoir de la profonde ambiguïté qui réside dans la notion de transcendance, ou plutôt dans la scission qui s'opère automatiquement entre l'empirique et le transcendantal. Je montrerai d'ailleurs que la dimension éthique requiert une perspective transcendantale mais que celle-ci est incompatible avec toute la dimension logique. L'échec du *Tractatus* ne doit pas être attribué à la structure dense et concise du livre, qui est parfaitement construite et développée, mais à la perspective même qui y est adoptée, dont les limites inhérentes ne peuvent être constatées de prime abord que parce que le livre est brillamment et rigoureusement articulé. Wittgenstein était sans doute conscient de la tension interne entre la logique et l'éthique, le dire et le montrer, l'empirique et le transcendantal, mais croyait en 1921 que le projet était ainsi mené à terme et non voué à l'échec, comme il le remarquera seulement plusieurs années plus tard.

La tentative qui consiste à penser d'un point de vue transcendantal est finalement et inévitablement incohérente, car il faudrait que l'on puisse se considérer à la fois comme des sujets empiriques dans le monde et comme des sujets transcendantsaux qui voient et veulent le monde de l'extérieur en tant que totalité des faits. Il est évident qu'il est impossible d'être à la fois conditionné par le monde — sujet empirique — et condition de possibilité du monde — sujet transcendantal. Le but éthique et logique du *Tractatus* est de parvenir à une relation avec la réalité telle qu'il y ait deux divinités ou pôles divins < *zwei Gottheiten* > : le moi et le monde [T, 08/07/16, 142], ce qui exige sur le plan logique une appréhension du monde comme totalité limitée et sur le plan éthique une appréciation et une appropriation du monde comme objet esthétique. Le sujet doit se situer en dehors ou au moins à la limite du monde pour qu'une telle saisie du monde soit possible, c'est-à-dire qu'il doit être transcendantal, tout en étant un sujet psychologique, connaissant et voulant, empiriquement situé et même enraciné dans le monde, parmi la totalité des faits. La perspective du sujet qui pourrait écrire ou lire le livre est en quelque sorte celle que Dieu devrait avoir sur l'ensemble du monde, alors que le livre la prétend justement inaccessible. Il est dès lors conséquent que la philosophie ultérieure tire son inspiration de l'échec du *Tractatus* : la perspective des *Recherches* n'est pas celle d'un sujet

à la limite du monde, mais celle d'une communauté d'usagers du langage situés dans le monde, partageant une forme de vie commune. Les problèmes et les méthodes de la philosophie sont replacés sous cet angle, incluant le problème de la relation entre le langage et le monde. J'ai esquissé les implications d'un tel changement d'approche dans la conclusion. La première partie expose les aspects logiques du *Tractatus*; ceux qui sont familiers avec le *Tractatus* n'y trouveront sans doute pas grand-chose d'original, car il s'agit simplement de préparer le terrain pour comprendre la pensée éthique et esthétique de Wittgenstein. La deuxième partie traite de la subjectivité et aborde le rapport du sujet à l'éthique. La troisième partie explore enfin toute la dimension éthique et esthétique de la première philosophie de Wittgenstein.

L'idée principale de cette étude est finalement que l'éthique et l'esthétique sont indissociables l'une de l'autre, et que la logique, dont le centre de gravité est la théorie de l'image, se transforme en dernière instance en une expérience esthétique ou mystique³. L'éthique est donc elle aussi, comme la logique, transcendante : la représentation (rendue possible par la logique) et la volonté (rendant possible l'éthique) doivent s'unir dans le sujet qui ne se réalise alors pleinement, en termes schopenhaueriens, qu'en tant que sujet connaissant (dans le monde) ou métaphysique (hors du monde) et voulant (dans le monde) ou éthique (hors du monde); autrement dit, voir le monde correctement (sur le plan logique et esthétique) et vouloir le monde correctement (sur le plan éthique) ne font qu'un. Avant de parvenir à l'esthétique, il faudra d'abord traverser les domaines de la logique et de l'éthique, qui constituent pour ainsi dire les deux faces — l'une visible, l'autre invisible — de cette même pièce qu'est le *Tractatus*, et explorer le problème du statut de la subjectivité qui, avec celui du statut des propositions du *Tractatus*, vient remettre en question la cohérence interne de l'œuvre. L'esthétique pourra sembler à première vue subordonnée à l'éthique et secondaire par rapport à la logique, et

3. Lorsque Wittgenstein affirme qu'« éthique et esthétique sont un » ou « ne font qu'un » [TLP, 6.421], il s'agit d'une unité et non d'une identité, comme l'a bien remarqué C. Barrett [Barrett, 1984 : 17 sqq.]. La traduction française que l'on doit à G. G. Granger, qui reprend exactement celle de l'anglais donnée par B. McGuinness et D. Pears, rend l'expression par « éthique et esthétique sont une seule et même chose », ce qui va quelque peu au-delà de l'expression allemande qui se lit simplement « *Ethik und Ästhetik sind Eins* ». Les traductions française et anglaise sont sans doute un peu trop... esthétiques. L'ajout du membre de phrase « une seule et même chose » ou, en anglais, « *one and the same* », suggère une identité formelle, une équivalence parfaite qui est difficilement acceptable et crédible, puisqu'elle rend l'expression allemande presque inintelligible et fausse en outre complètement les intentions de Wittgenstein. Il est évident que si l'on hésite parfois à dire que l'éthique et la morale sont une seule et même chose, ou que l'esthétique et la philosophie de l'art sont une seule et même chose, il y a certainement plus de risque encore à affirmer qu'éthique et esthétique « sont un ». On verra dans la troisième partie en quoi consiste cette union.

cette impression est sûrement juste si l'on tient compte de l'importance qui lui est accordée durant la première période et de la condition particulière que Wittgenstein leur réserve en les qualifiant toutes de « transcendantales ». Je démontrerai pourtant que la tension irrésolue entre la logique et l'éthique aboutit en fin de compte à l'esthétique, qui fait le pont entre les deux. Toutefois, il s'agit auparavant de cerner les problèmes qui ont trait à la logique dans le lien qu'elle doit instaurer entre le langage et le monde, puis de comprendre la philosophie comme élucidation, pour voir que la subjectivité se dédouble comme sujet empirique et transcendantal, ce dernier parvenant enfin à unir représentation et volonté en passant par les stades de l'éthique jusqu'à atteindre l'esthétique ⁴.

4. Sans entrer dans des détails historiques ou techniques qui deviendraient rapidement fastidieux et peu pertinents pour la compréhension même de l'œuvre, je me dois de préciser que les influences de Wittgenstein, aussi diverses qu'elles soient, sont tout aussi importantes les unes que les autres : dénigrer l'apport de Frege et Russell ne serait pas moins inconséquent que de nier celui de Schopenhauer, Lichtenberg et Kierkegaard. C'est pourquoi les influences « insulaires » et « continentales » seront traitées dans cette étude avec une égale considération. Malgré ce parti pris — qui manifeste au fond une volonté de rendre justice à la tradition continentale autant qu'au courant analytique entre lesquels, il faut bien l'avouer, Wittgenstein se glisse inconfortablement —, l'entreprise serait trop vaste s'il fallait ici retracer l'itinéraire complet de Wittgenstein depuis ses racines autrichiennes. On pourra consulter à ce propos la biographie intellectuelle produite par R. Monk [1993]. Plusieurs excellentes études ont par ailleurs été écrites sur la modernité viennoise. Les premières ont d'abord été entreprises aux États-Unis : la somme monumentale de W. Johnston, *The Austrian Mind*, parut en 1972, suivie en 1973 de l'essai plus concis d'A. Janik et S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, puis un peu plus tard des travaux de C. Schorske réunis dans le volume *Fin de siècle Vienna* en 1980. À ces études maintenant traduites en français se sont ajoutées, en France cette fois, en 1984 l'ouvrage de M. Pollak, *Vienne 1900*, réédité en 1992, et en 1990 celui de J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, réédité et augmenté en 2000. D'importants essais ont aussi été rassemblés en 1988 par F. Latraverse et W. Moser dans *Vienne au tournant du siècle*. On trouvera des indications complètes sur toutes ces études dans la liste des références bibliographiques. Pour les sources allemandes et anglaises (Frege, Russell et Moore, mais aussi les physiciens Heinrich Hertz et Ludwig Boltzmann), voir les ouvrages de P. Hacker [1986] et G. Lock [1992].

Première partie

L'élucidation du mariage du langage et du monde par la logique

CE N'EST pas sans difficulté que Wittgenstein essaie d'élucider ce qui relie le langage et le monde. La logique sera d'ailleurs son moyen ou sa méthode d'élucidation, troquée par la suite pour ce qu'on pourrait appeler une analytique ou une thérapeutique du langage ou, pour employer le terme de Wittgenstein, de la grammaire, qu'il entend en un sens un peu particulier¹. Pour annoncer et résumer l'essentiel de cette première partie, je dirais que le point de départ de Wittgenstein est l'idée que l'ensemble des faits qui remplissent le monde sont disposés dans un espace logique — qu'il ne faut pas confondre avec le monde empirique lui-même — qui réduit en quelque sorte la représentation qu'a le sujet à une image ou un tableau < *Bild* > du monde². La première ombre au tableau (c'est le cas de le dire !) apparaît avec la proposition qui représente un fait, qui tout en étant elle-même un fait, ne peut rendre compte de son propre statut de fait, ce qui amène Wittgenstein à distinguer ce qu'une proposition peut dire de ce qu'elle peut seulement montrer. C'est ainsi qu'il détermine la nature et la fonction de la philosophie, qui

1. Pour une étude détaillée de la « représentation synoptique de la grammaire », on peut se référer au mémoire que j'ai écrit sur le rapport conflictuel de Wittgenstein à la philosophie [Lambert, 1997 : 63 sqq.]. J'explique dans ce court mémoire la méthode du Wittgenstein deuxième manière et le rôle que joue la notion de grammaire lors de l'application de cette méthode.

2. Les commentateurs rapportent souvent l'anecdote qui est à l'origine de la théorie de l'image; c'est ce que font entre autres P. Hacker [1986 : 56] et F. Schmitz [1999 : 77 sqq.]. Wittgenstein aurait été inspiré par un procès relatif à un accident de voiture où l'accident avait été reconstitué à l'aide de figurines et de voitures miniatures; chaque étape avait ainsi été reproduite en divers tableaux ou images. Je pense, contrairement à P. Hacker [1986] et G. Lock [1992], que le point de départ de Wittgenstein est dans cet exemple où apparaît l'ordre possible du monde, organisé autour des objets (que Wittgenstein désigne comme étant la substance du monde), de leur structure et de leur forme, et non dans l'idée que les constantes logiques ne représentent rien. Voir F. Schmitz sur les trois niveaux de la représentation que sont la substance (les objets), la structure et la forme du monde [Schmitz, 1999 : 78-79].

consiste à produire non des propositions philosophiques, puisque la philosophie en tant que telle n'est pas doctrinaire ou théorique, mais des élucidations < *Erläuterungen* > qui servent à la clarification logique de l'activité de pensée, à l'éclaircissement des propositions déjà existantes et à la délimitation claire des pensées qui sont autrement troubles et confuses [TLP, 4.112]. On verra cependant que la tâche de la philosophie, telle que Wittgenstein la détermine dans le *Tractatus*, est souvent contredite par la pratique que lui-même fait de la philosophie, et que c'est là que se trouve la faille principale dans l'architecture globale du livre.

1.1 La relation entre le langage et le monde

La partie la plus importante du *Tractatus* en terme de quantité est occupée par des affirmations péremptoires, donc apparemment indiscutables, qui traitent du lien entre le langage et le monde. Par ces affirmations, Wittgenstein se donne pour but dans le *Tractatus* d'exposer la relation de représentation entre le langage et le monde, cette relation permettant au langage de parler réellement du monde et de communiquer une pensée sous une forme propositionnelle, c'est-à-dire dans la formulation que lui donne une proposition qui est logiquement capable de l'exprimer. Cette élucidation de la nature des liens entre le langage et le monde ne peut se faire, selon Wittgenstein, qu'en partant de la logique : il n'y a dans le monde que des faits, qu'il s'agisse des états de choses, des propositions ou des pensées, représentés grâce à une forme logique qui leur est commune et qui est la forme même de la réalité; ces faits sont situés dans un espace logique qui est une sorte de plan cartésien tracé dans l'abstrait (on peut également s'imaginer l'espace logique comme un ordre géométrique d'après lequel sont disposés et organisés les faits), et le tout forme une image logique du monde ou d'une partie du monde, la seule que le sujet puisse avoir qui corresponde adéquatement à la réalité.

Les notions de forme, d'image et d'espace logiques que je viens d'introduire seront expliquées et analysées à la suite de la section suivante, où j'expose tout d'abord le point de départ de Wittgenstein, qui consiste en la recherche de l'ordre du monde, dans la mesure où un tel ordre existe. En parlant d'« ordre », Wittgenstein offre une première approche philosophique globale et générale qui s'articulera plus tard à partir de plusieurs autres notions beaucoup plus précises et appropriées pour illustrer les rapports entre le langage, la pensée et la réalité : la forme, l'image et l'espace logiques; la substance (les objets) et la structure (la configuration ou la disposition des objets) du monde; les états de choses, les propositions et les pensées qui sont tous des faits; etc.

1.1.1 L'ordre du monde

La première période de la vie intellectuelle de Wittgenstein est marquée par la découverte de « *l'enfer de la logique* »³. Wittgenstein prépare un livre dans lequel il entend résoudre le problème fondamental de la logique (qui serait celui de ce que peut dire et ne peut pas dire une proposition), ce qui le mènera bientôt vers un questionnement éthique puisqu'il s'engage de façon démesurément personnelle dans la résolution de ce problème et cherche à trouver « *l'ordre du monde* » auquel la représentation et la volonté doivent se conformer. Afin d'y parvenir, la nécessité qui s'impose pour lui en premier lieu est de réussir à élucider la relation entre le langage et le monde à l'aide de la logique qu'il croit seule capable de lui permettre de régler le problème de la nature de la représentation, entreprise hautement paradoxale puisqu'il doit bien entendu se servir du langage pour exprimer cette relation. Ainsi, ce qui est appelé « langage » chez le premier Wittgenstein est une sorte de « voile de Maya » — pour emprunter la formule de Schopenhauer, qu'il a lui-même puisée dans la philosophie hindoue — qui masque la réalité parce qu'il entretient avec le monde une relation de représentation qu'il faut absolument exposer en pleine lumière à l'aide de l'analyse logique. Il est difficile de savoir à quel niveau se situe la réflexion langagière sur le langage ainsi que le mot « langage » lui-même, et aussi de savoir si le mot « langage » et la réflexion sur celui-ci ne sont pas d'une certaine manière hors langage, auquel cas le statut d'un métalangage deviendrait matière à discussion. Wittgenstein a fait intervenir la distinction entre dire et montrer précisément pour se débarrasser du métalangage ainsi que de la théorie des types (proposée par Russell pour résoudre le problème), dangereux appendice à la logique selon lui car elle en menace l'autonomie. Ensuite, lorsque Wittgenstein parle du « monde », il semble parfois définir celui-ci comme étant la réalité telle qu'un sujet peut se la représenter, surtout lorsqu'il adopte le point de vue du logicien. À d'autres moments, notamment lorsqu'il affirme, en prenant alors le point de vue du métaphysicien, que le monde et la vie forment ou doivent former une seule et même chose, il semble alors que le monde désigne plutôt le vécu ou l'expérience < *Erlebnis* > de la vie concrète, c'est-à-dire la forme que doit prendre la vie du sujet, ce

3. Lorsqu'ils étaient aux prises avec des problèmes de logique particulièrement coriaces, Russell avait l'habitude de s'exclamer avec Wittgenstein : « *Logic's hell!* ». Wittgenstein s'explique ainsi dans les *Remarques mêlées* : « *Cela exprime parfaitement ce que nous ressentions en réfléchissant sur les problèmes logiques; notamment à cause de leur énorme difficulté, de ce qu'ils ont de dur et de glissant* » [VB, 1937, 41]. Sur les aspects plus intimes et personnels de la vie de Wittgenstein et de son infernal combat avec la logique, voir C. Chauviré [1989 : 35 sqq.], ainsi que la première partie de la monumentale (et très complète) biographie intellectuelle qu'a écrite R. Monk [1993 : 47 sqq.].

qui mène alors à l'éthique, étant donné la conversion du regard sur la vie qui est exigée de la part du sujet. On peut voir ici que la tension entre la signification strictement logique et la signification plus largement éthique se manifeste déjà lorsqu'il s'agit de définir le concept de « monde » chez Wittgenstein. L'ambiguïté des notions de langage et de monde sera d'ailleurs constamment au cœur du projet du premier Wittgenstein. Mais quoi qu'il en soit de ces distinctions pour le moment, cette activité d'élucidation qu'est la philosophie l'occupe intensivement durant les années qui annoncent la première Guerre Mondiale et tout au long du déroulement même de la guerre. Wittgenstein était visiblement investi de l'intérieur par les problèmes que, d'après lui, il se devait de résoudre, au point où, malgré les qualités intellectuelles remarquables qui auraient dû l'établir comme un homme exceptionnel, sa plus grande peur devint celle de mourir avant d'avoir achevé ce qu'il décrivait comme étant « *sa tâche* ». Russell raconte, avec un certain don pour la formule anecdotique et l'humour vif qu'on lui connaît, que Wittgenstein n'était pas le genre de type à se laisser distraire par quelques bombes qui pouvaient venir tomber ça et là autour de lui [Russell, 1997 : 28]. Toutefois, cet exercice amena aussi Wittgenstein à effectuer un authentique travail de réflexion sur lui-même — voire même de conversion, comme on l'a mentionné —, de même que sur le monde et la vie, et il ne demeura pas inchangé suite à l'expérience douloureuse quoique salvatrice, selon ses propres paroles, de la guerre : « *Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde* » [T, 2/8/16, 149]. Il constate en outre que la logique remplit le monde et que le problème principal est de trouver l'ordre *a priori* ou logique du monde auquel il doit conformer sa pensée et sa vie.

Le *Tractatus* est un livre bref et dense qui peut sembler relativement facile à résumer, mais difficile à comprendre pour qui ne saurait partager l'esprit qui l'anime, comme le souligne d'ailleurs l'auteur dans la préface. Concises et limpides, les propositions du *Tractatus* sont claires quant à la constitution du monde : il n'y a dans le monde que des faits et ceux-ci sont tout ce qui peut avoir lieu dans le monde : « *le monde se dissout en faits* » [TLP, 1.2]. Cette affirmation principielle, qui ne semble avoir que des implications logiques, aura pourtant des conséquences éthiques extrêmement importantes, car Wittgenstein devra rendre compte de l'agir humain et de la morale dans un monde exclusivement constitué de faits. C'est ainsi que la question de la possibilité d'un discours portant sur l'éthique, ou sur ce qu'il assimile comme appartenant à la sphère du mystique ou de l'esthétique, deviendra la préoccupation centrale de Wittgenstein suite à son analyse des conditions de formulation de la proposition, puisque les propositions de

l'éthique, qui ne veulent pas exprimer des faits mais des valeurs, devront être évacuées du domaine du langage sensé, qui ne peut que transmettre le sens des propositions exprimant des faits. D'après Wittgenstein, une phrase qui a du sens ne peut en effet être formulée autrement que sous la forme d'une proposition vérifiable, c'est-à-dire qu'elle doit être énoncée dans un langage respectant les lois de la logique, de manière à pouvoir ainsi être validée ou réfutée. Dès lors, si les propositions sont toutes de même valeur, c'est qu'elles sont toutes déterminables par les critères de la vérité et de la fausseté, et qu'en dehors de ces propositions, celles que l'on croit pouvoir formuler autrement et qui répondraient à d'autres critères sont tout simplement des non-sens; pourtant, ce sont précisément ces non-sens qui occupent la place la plus importante au sein de la vie, comme Paul Engelmann l'a remarqué. Le défi que doit relever Wittgenstein est d'écrire un livre qui réussit à montrer ces non-sens tout en étant conséquent avec l'impossibilité de les dire, d'où l'obligation devant laquelle il se trouve de construire une sorte de système qui doit finalement s'autodétruire.

Wittgenstein déclare dans ses *Carnets* : « *Voici le grand problème autour duquel tourne tout ce que j'écris : y a-t-il a priori un ordre dans le monde et, si oui, en quoi consiste-t-il ?* » [T, 01/06/15, 109]. La question est capitale et doit être examinée de près puisqu'elle est, d'après Wittgenstein lui-même, l'axe de sa réflexion, et elle n'a pas seulement son importance dans la résolution de ce qu'il considère comme étant le problème fondamental de la logique, mais cache une réelle portée éthique. Car s'il y a effectivement un ordre *a priori* du monde, il y aussi des règles — qu'elles soient grammaticales ou morales — au fondement du monde qui correspondent à cet ordre; il n'est donc plus possible de faire autrement que de *voir* et de *vouloir* l'ordre du monde. Bref, il faut se taire et accepter les faits tels qu'ils sont, puisque ces faits ne peuvent être considérés que comme ce qui doit être. La conversion exigée par cette découverte est un travail sur soi dans le but de faire correspondre sa représentation et sa volonté à cet ordre *a priori* du monde, de telle sorte que l'éthique rejoigne la logique. Ainsi, il est clair que ce n'est pas seulement un problème concernant la logique qui se pose ici, mais un problème éthique, car s'il y a un ordre *a priori* du monde, il faudra, au point de vue éthique comme logique, c'est-à-dire sur le plan de la représentation autant que sur celui de la volonté, s'y conformer. L'ordre correspond au fait que le monde est *donné*, et qu'il s'agit constamment et uniquement de *ce* monde; pour être heureux, il faut dès lors être en accord avec ce seul monde [T, 08/07/16, 142], ce qui signifie que lorsqu'un sujet n'a pas la conscience tranquille et que son équilibre en est troublé, il y a un fait avec lequel il n'est

pas en accord ou qui ne lui paraît pas en ordre, comme si la voix de Dieu lui indiquait qu'il fait fausse route. Et ce avec quoi il est en désaccord ou en défaut d'ordre, c'est précisément le monde [T, 08/07/16, 143]. Être heureux, ce serait donc agir selon sa conscience, que l'on peut appeler « la voix de Dieu », si l'on en croit Wittgenstein. Mais il y a inversement un rapport de l'éthique à la logique dans cet ordre : « *Il ne peut y avoir un monde ordonné et un monde désordonné, de telle manière qu'on puisse dire que notre monde est ordonné. Mais dans tout monde possible il y a un ordre, si compliqué soit-il; de même que dans l'espace il n'y a pas de distributions de points ordonnées et d'autres sans ordre, mais que toute distribution de points est ordonnée* » [T, 19/09/16, 154]. Le monde est donc nécessairement en ordre, mais encore s'agit-il de le découvrir et de le comprendre. D'après ce que Wittgenstein explique dans les *Recherches philosophiques*, la tâche du *Tractatus* est effectivement de présenter « *un ordre, en fait l'ordre a priori du monde, c'est-à-dire l'ordre des possibilités que le monde et la pensée doivent avoir en commun. Mais cet ordre, semble-t-il, doit être absolument simple; il doit être antérieur à toute expérience et parcourir toute expérience; aucune confusion empirique ou incertitude ne doit venir l'affecter. — Il doit être en effet du cristal le plus pur* » [PU, § 97]. Wittgenstein conclut cependant dans le *Tractatus* qu'« *il n'y a aucun ordre a priori des choses* » car tout ce qu'on pourrait voir ou décrire pourrait être autrement [TLP, 5.634]. Il ne peut en effet y avoir d'ordre préétabli dans les choses elles-mêmes, puisqu'elles sont susceptibles de s'assembler de diverses manières pour former des états de choses différents; le monde, de toute façon, n'est pas constitué de choses ou d'objets, mais de faits qui doivent tout de même être acceptés tels qu'ils se produisent, même s'ils sont contingents, de sorte que s'il n'y a pas d'ordre *a priori* des choses, il y a bel et bien un ordre *a priori* des faits ou du monde auquel le sujet éthique et métaphysique est soumis et qu'il doit respecter s'il veut être en accord avec le monde; autrement dit, dans les termes de Wittgenstein, heureux ⁴.

1.1.2 La forme, l'image et l'espace logiques

Il y a plusieurs manières de formuler la question fondamentale que pose le *Tractatus* à propos du langage. La plus appropriée consisterait sans doute à reprendre ce que Wittgenstein pose lui-même comme étant « *le problème cardinal de la philosophie* », soit celui qui consiste à opérer une différence entre le sens et le non-sens, c'est-à-dire ce qui se dit et ce qui se montre. Dans une lettre cruciale datée du 19 août 1919, écrite alors que

4. Le thème du bonheur ou de la vie heureuse ainsi que sa relation à l'éthique et à l'esthétique est développé dans la troisième partie, plus précisément dans la seconde section qui porte sur « Le dernier stade de l'éthique : le stade esthétique ».

Wittgenstein était en captivité en Italie, il tente de clarifier cette différence dont il soupçonne Russell de ne pas apercevoir le sens et la portée : « *J'ai bien peur que tu n'aies pas réellement saisi mon principal argument, duquel toute l'affaire des propositions logiques n'est que le corollaire. Le point principal est la théorie de ce qui peut être dit dans des propositions — c'est-à-dire par le langage — (et, ce qui revient au même, ce qui peut être pensé) et de ce qui ne peut pas être exprimé par des propositions, mais seulement montré; ce qui, je crois, est le problème cardinal de la philosophie* ». Mais ce n'est pas que la distinction entre dire et montrer que Wittgenstein a en tête lorsqu'il pense au but du *Tractatus*; c'est aussi la clarté logique à laquelle il peut parvenir à l'aide de cette distinction, comme il le précise dans l'avant-propos : « *On pourrait en quelque sorte résumer tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui peut proprement être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler on doit se taire. / Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser — ou plutôt non à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées, car pour tracer une limite à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser des deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). / La frontière ne pourra par conséquent être tracée que dans le langage, et ce qui se trouve au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens* » [TLP, préface]. L'entreprise du *Tractatus* est entièrement fondée sur la distinction entre dire et montrer — autrement dit entre le pensable et l'impensable, entre le logique et l'illogique qui est l'éthique —, et c'est ce qui fera dire à Wittgenstein qu'il ne peut s'empêcher de croire, malgré l'arrogance qu'il y voit lui-même, qu'avec cette distinction il a entièrement résolu ce qu'il considérait comme étant le problème de la philosophie. Évidemment, si l'on rejette cette distinction, le *Tractatus* s'écroule et le problème de la logique ou de la philosophie, quel qu'il soit, reste entièrement irrésolu.

Les paradoxes associés aux problèmes de l'identité et de l'auto-référence doivent être dissouts par la logique, non la logique formelle, mais celle à laquelle il accorde un statut privilégié en la qualifiant de transcendantale; c'est pourquoi Wittgenstein tenait tant à la distinction entre dire et montrer, car elle lui permettait de se débarrasser de la théorie des types et des problèmes d'auto-référence associés à la logique formelle. Ce que montre une proposition, son sens, ne peut se dire; c'est ainsi que la limite du langage se montre : il est impossible de décrire le fait qui correspond à une proposition sans précisément répéter exactement cette même proposition. On ne peut donc sortir de l'ordre du dire — de la logique formelle qui parle des objets et non des conditions de leur représentation — sans se mettre à proférer des non-sens. Il s'agit, observe Wittgenstein, de la solution kantienne au problème de la philosophie [VB, 1931, 20] : « *Nous ne connaissons a priori des choses que*

ce que nous y mettons nous-mêmes » [Kant, 1980 : 47]; ou comme le dit lui-même Wittgenstein : « *Nous ne pouvons prévoir que ce que nous construisons nous-mêmes* » [TLP, 5.556]. En séparant ce qui se dit de ce qui se montre, on fait disparaître tous les paradoxes de l'auto-référence, mais non de l'auto-fondation, comme on le verra bientôt. C'est pour cette raison que Wittgenstein ne pouvait s'empêcher de croire qu'il avait vraiment réglé le grand problème de la logique, qui consistait à cerner ce que la logique peut légitimement permettre de dire, y compris sur elle-même. Il présuppose donc dans le *Tractatus* qu'il y a bel et bien une différence fondamentale entre le sens et le non-sens et que certains signes (écrits ou sonores) ont une signification alors que d'autres n'en ont pas — ce qui de fait n'est nullement évident et pourrait être récusé sur-le-champ, rendant ainsi caduque tout le projet de Wittgenstein. Ce présupposé ne peut faire autrement que l'amener à se demander comment le langage doit être organisé ou structuré pour qu'il ait un sens, ou encore, si l'on exprime différemment la question, quel *ordre* doit être cherché ou instauré pour qu'un langage sensé puisse exister. Cette nouvelle formulation a l'avantage de réorienter la recherche vers la relation entre la signification et la réalité. Ici, cependant, on se trouve toujours dans l'environnement de la logique, qui consiste à déterminer les conditions d'un langage sensé, et non dans celui de l'éthique. C'est donc sur la signification du parler et non sur celle de l'agir que Wittgenstein s'interroge d'abord ⁵.

Wittgenstein ne semble jamais avoir développé de scepticisme ou de méfiance à l'égard de la signification. Le langage est sensé tel qu'il est : il a une signification parce qu'il représente la réalité, même si son fonctionnement est obscur et parfois confondant. Plus tard, Wittgenstein en viendra à la conclusion que le langage n'a pas même besoin d'être élucidé : si la logique ne doit se soucier que d'elle-même, à partir des années 1930 il s'aperçoit que le langage aussi doit prendre soin de lui-même et qu'il est adéquat tel qu'il est, ce qui ne veut nullement dire que l'usage qu'on en fait soit toujours correct. D'un point de vue strictement épistémologique, le langage peut représenter le monde en vertu de diverses conditions (dont les suivantes, qui ne sont pas exhaustives), telles que les conditions de vérité, de vérification ou de « vérifiabilité », ou encore de cohérence avec la

5. Le point de départ supposé de Wittgenstein, celui des constantes logiques, ainsi que la discussion avec Russell et Frege, sont exposés dans le livre de G. Lock [1992] à la première section intitulée « L'idée fondamentale du *Tractatus* ». On pourra également consulter le livre désormais classique de P. Hacker [1986], notamment le chapitre II, où il explique en détail ce que Wittgenstein doit à Frege et Russell, ainsi que les chapitres I, III et IV, où les grandes lignes de la philosophie du *Tractatus* sont exposées. Dans son petit livre d'introduction à Wittgenstein [Hacker, 2000], il semble cependant avoir complètement oublié de parler de la première philosophie. Voir la note 2 où je fais part de mon désaccord quant au point de départ de la pensée du premier Wittgenstein.

réalité. Le *Tractatus* est pour sa part non seulement fondé sur la notion de signification, mais aussi sur celle de condition de vérité : une proposition est vraie ou fausse, et pour savoir si elle est vraie ou fausse, elle doit dire quelque chose du monde, c'est-à-dire qu'il doit être possible de valider ou d'invalider le contenu de la proposition en la comparant au fait auquel elle se rapporte dans le monde. Wittgenstein dira que l'image que nous avons de la proposition est « *appliquée* » sur la réalité comme une règle à mesurer [TLP, 2.1512]. C'est cette possibilité de dire quelque chose du monde qui est le point nodal du *Tractatus*, dans la mesure où certaines propositions auront la particularité de ne se conformer ni à l'ordre du dire ni à celui du montrer. Une troisième formulation du problème peut maintenant s'énoncer ainsi : comment le langage et le monde sont-ils constitués et qu'ont-ils en commun pour qu'il soit possible, à l'aide du langage, de dire quelque chose du monde ? Le premier constat de Wittgenstein est que le monde est la totalité des faits et que les propositions reflètent ces faits qu'on se représente en tant qu'images < *Bilder* >. Il y a par conséquent une interdépendance entre les images, les propositions et les faits, qui s'articule selon trois niveaux distincts de la réalité. Chacun de ces niveaux est développé en tant qu'« image en miroir » d'un autre niveau. En effet, « *la proposition ne peut figurer la forme logique, elle en est le miroir* » [TLP, 4.121]. La proposition ne peut effectivement figurer la forme logique, puisque c'est exactement ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter [TLP, 4.12].

L'unité la plus fondamentale et la plus élémentaire de la signification, c'est-à-dire la plus petite unité de base pouvant rendre compte de la signification d'après le *Tractatus*, est la proposition élémentaire < *Elementarsatz* >. Ces « unités de sens » sont élémentaires parce qu'elles sont indépendantes de toute autre proposition; autrement dit, leur vérité ou leur fausseté ne dépend pas d'autres propositions. D'une part, elles sont dites simples parce qu'elles ne contiennent aucun élément qui proviendrait en totalité ou en partie d'une ou de plusieurs autres propositions; d'autre part, elles sont complexes car elles contiennent les noms des objets en cause : elles sont « *une interdépendance, un enchaînement de noms* » [TLP, 4.22], tandis que « *dans l'état de choses, les objets sont entrelacés les uns avec les autres comme les anneaux qui pendent d'une chaîne* » [TLP, 2.03]. Ainsi, ce qui correspond à une proposition élémentaire est un fait élémentaire ou état de choses, composé d'objets simples. Tout comme les propositions qui les représentent, « *les états de choses sont indépendants les uns des autres* » [TLP, 2.061], et de même que les noms ne possèdent de signification que dans le contexte d'une proposition, les objets contiennent la possibilité de tous les états de choses [TLP, 2.014]. C'est pourquoi, même si l'on n'a pas

eu tort de parler du *Tractatus* en termes d'atomisme logique, on devrait plutôt parler à son sujet de molécularisme, puisque ce ne sont pas les mots qui désignent les objets qui en sont les unités de base, mais les propositions qui se rapportent à des faits : « *le monde est la totalité des faits, non des choses* » [TLP, 1.1]; et au niveau du langage, « *seule la proposition a un sens; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification* » [TLP, 3.3]. L'ontologie proposée par Wittgenstein possède dès lors une structure rigide telle que les noms correspondent à des objets et les propositions à des faits; les propositions sont composées de noms et les faits d'objets; les noms n'ont de sens qu'à l'intérieur des propositions et les objets sont ce qui rendent possibles les faits. Dès lors, comme le résume Christiane Chauviré, chaque proposition « *dépeint un état de choses possible qui constitue son sens* » [Chauviré, 1989 : 80-81].

À ces deux niveaux de la réalité, soit ceux des faits et des propositions, s'ajoute celui de l'image qui consiste à se représenter un fait, puisqu'on se fait des images des faits [TLP, 2.1]. Les propositions et les faits sont structurés comme des « images en miroir », c'est-à-dire que les éléments de la proposition correspondent aux éléments de l'état de choses. Il est possible de se représenter les faits car toute image a en commun avec la réalité la forme logique qui unit parallèlement les éléments de la proposition à ceux du fait en question [TLP, 2.18]. Pour répondre à la question posée plus haut concernant ce que le langage et le monde ont en commun pour qu'il soit possible de dire quelque chose de sensé, on peut par conséquent affirmer que c'est la forme logique que partagent le langage et le monde qui rend les propositions sensées. Puisque les faits, les propositions et les images sont structurés de la même façon — ce que confirme la forme logique qu'ils partagent —, on peut en conclure que les propositions (de même que les images, comme on le verra) sont aussi des faits : les propositions et les faits étant tous deux des arrangements ou des agencements structurés d'éléments, les propositions sont aussi des faits, comme le confirme C. Chauviré : « *Les propositions sont elles-mêmes des faits qui ont en commun avec les faits représentés une forme logique, laquelle se montre dans chaque proposition sans pouvoir être décrite par une proposition* » [Chauviré, 1989 : 81]. Wittgenstein en déduit que la proposition ne peut figurer ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter, soit la forme logique, même si elle figurait la totalité de la réalité, puisqu'elle en est le miroir. Autrement dit : « *Ce qui s'exprime dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer. / La proposition montre la forme logique de la réalité. / Elle l'indique* » [TLP, 4.121]. Wittgenstein ne changera pas d'avis sur ce point à son retour à la philosophie dans les années 1930 : « *La limite de la langue se montre dans l'impossibilité*

de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans justement répéter la proposition » [VB, 1931, 20]. Il y a là quelque chose qui ne cessera de tourmenter Wittgenstein : il est parfaitement impossible de « sortir » du langage (à supposer qu'on y soit toujours déjà entré) pour vérifier s'il s'accorde bel et bien avec le réel, s'il représente adéquatement ce que nous appelons le monde ou la réalité. L'autonomie de la grammaire postulée dans la deuxième période philosophique répond à cette réalité du langage que l'on n'a peut-être pas vraiment le choix d'accepter.

Il y a évidemment une différence capitale entre les faits qui sont des propositions et les faits qui arrivent dans le monde. La structure d'un fait propositionnel dépend directement de conventions qui déterminent les éléments de la proposition comme des signes ou des symboles désignant des objets, alors que les faits du monde appartiennent à la réalité, qui ne dépend évidemment pas de conventions pour être possible ou pour exister (ce qui, dira Wittgenstein, est un miracle — non pas *comment* est le monde, mais *qu'il soit*)⁶. Bien entendu, l'origine, les propriétés ou les particularités de telles conventions n'intéressent pas Wittgenstein car elles ne concernent pas la philosophie; elles sont du ressort de la linguistique ou d'autres sciences qui touchent l'histoire, la formation et l'usage des langues. Le principe qui est à la base du concept d'image est que cette dernière doit être composée d'éléments figuratifs, c'est-à-dire des éléments qui représentent ceux du fait qu'elle dépeint. La proposition est rendue possible par l'existence d'objets dont les signes jouent le rôle de représentants [TLP, 4.0312], ce qui crée une interdépendance de la proposition avec l'état de choses, et cette interdépendance est précisément l'image logique de la situation représentée. Par conséquent, « *la proposition ne dit quelque chose que dans la mesure où elle est image* » [TLP, 4.03] et donc, cela va de soi, en tant que ses éléments renvoient à ceux d'un état de choses possible. On entrevoit déjà ici le problème que posera l'éthique : ses propositions sont dépourvues de sens, celles-ci n'étant pas des images logiques de situations possibles ou réelles. On peut bien entendu se représenter quelque chose comme « Dieu » ou la « liberté » dans le contexte de certaines propositions, mais ces signes ne renvoient pas à des objets qui forment la substance du monde. La proposition, dans ce cas, ne peut pas « dire quelque chose », puisqu'elle n'est pas l'image d'un fait. C'est d'ailleurs parce que les propositions — aussi bien que les images — sont des faits qu'on peut se représenter les faits du monde dans

6. Voir la *Conférence sur l'éthique*, où l'étonnement devant l'existence du monde est considéré comme une expérience éthique purement subjective, ainsi que la discussion du statut subjectif de l'éthique dans la section 2.2 du chapitre suivant. Le même thème est abordé dans les chapitres de l'essai d'A. Soulez sur l'expérience subjective de l'éthique [Soulez, 1998].

l'espace logique. De toute évidence, l'espace logique n'est pas un lieu quelconque dans le monde mais plutôt le lieu abstrait de la représentation, comparable à ce que pourrait être la forme par excellence ou l'unique forme *a priori* de la représentation, un peu comme le principe de raison suffisante auquel Schopenhauer réduisait toutes les formes de l'entendement que sont les catégories kantienne, lesquelles rendent possible la connaissance au sens où elles en sont la condition ou la forme *a priori*. Mais chez Wittgenstein, la représentation du monde est métaphysique et non empirique. L'image elle-même est un fait [TLP, 2.141], c'est-à-dire une situation représentée dans l'espace logique. Les propositions de l'éthique ou de l'esthétique, quant à elles, n'appartiennent pas à l'espace logique des faits. Il faut préciser que du point de vue strictement et rigoureusement logique, ce qui vérifie ou falsifie une proposition n'est pas l'existence d'un fait dans le monde empirique, mais la réalité ou la possibilité d'un fait dans l'espace logique, car comme on le verra bientôt, on ne saurait dire ce que sont les objets simples qui constituent les états de choses; c'est pourquoi Wittgenstein refuse, à titre d'exemple, d'admettre que la proposition « il y a un rhinocéros dans la pièce » est confirmée ou infirmée par le fait empirique qu'il y a ou non un rhinocéros dans la pièce, ce qui rendait Russell furieux, car il ne comprenait pas que les faits dont parlent Wittgenstein se situent dans l'espace logique (un monde transcendantal où se donne la forme, la possibilité ou la condition *a priori* de la représentation), non dans le monde empirique. En fait, on ne peut même pas associer les noms de la phrase avec des choses physiques, mais uniquement avec les objets simples qui ne peuvent être que des entités métaphysiques, comme on devra le constater plus loin.

D'après l'interprétation qu'en donne Jacques Bouveresse, Wittgenstein distingue dans l'image trois formes différentes : la forme de la reproduction, la forme de la représentation et la forme de la réalité (ou forme logique) [Bouveresse, 1987 : 121-122]. La forme de la reproduction < *Form der Abbildung* > désigne la structure particulière que l'image vraie et la réalité ont en commun, laquelle permet à la première de reproduire la seconde de la manière spécifique dont elle le fait. Dans les termes de Wittgenstein, la relation entre les éléments de l'image donne la structure de l'image et la possibilité de cette structure est la forme de reproduction de l'image [TLP, 2.15]. Si l'image est un arrangement spatial d'objets, elle peut représenter un état de choses spatial, et elle a alors en commun avec lui la forme spatiale de la reproduction : « *L'image peut reproduire toute réalité dont elle a la forme. L'image spatiale tout ce qui est spatial, l'image colorée tout ce qui est coloré, etc.* » [TLP, 2.171]. La forme de la représentation < *Form der Darstellung* >, qui

pour sa part (et contrairement aux deux autres formes de l'image) n'est pas commune à l'image et à la réalité, puisqu'elle représente l'objet de l'extérieur, permet à l'image de représenter correctement ou incorrectement *< richtig oder falsch >* son objet [TLP, 2.173]. Une image n'est rien d'autre qu'un fait qui représente un autre fait, et constitue donc un point de vue extérieur sur cet autre fait en disant que celui-ci est tel ou tel, c'est-à-dire qu'il est ce qu'il est. La forme logique ou forme de la réalité *< logische Form, Form der Wirklichkeit >* indique la possibilité de l'existence ou de la non-existence d'états de choses [TLP, 2.06] que l'image doit partager à nouveau avec la réalité. Lorsque rien dans l'image ne dépend du fait qu'elle est spatiale, temporelle, colorée, etc., c'est-à-dire lorsque la forme de la reproduction n'est rien de plus spécifique que la forme logique en général, Wittgenstein l'appelle alors une « image logique » [TLP, 2.181]. Étant donné que « *la forme de la reproduction est la possibilité que les choses se rapportent les unes aux autres comme le font les éléments de l'image* » [TLP, 2.151], on peut considérer que la forme strictement logique de la reproduction est la possibilité que les éléments de la réalité soient structurés comme le sont les éléments de l'image, abstraction faite de tout mode particulier — spatial, temporel, coloré, etc. — qui pourrait lui être attribué et en constituer la structure. Pour illustrer ceci il suffit de prendre l'exemple de Wittgenstein [TLP, 4.014] : le disque, la pensée musicale, les notes écrites sur la partition et les ondes sonores sont des faits qui ont tous en commun la structure logique *< der logische Bau >* de la réalité, mais la pensée musicale et la partition, par exemple, n'ont en commun ni la forme spatiale ni la forme temporelle de la reproduction. Et pourtant, lorsqu'on ne sait à peu près rien de la nature d'une image, comme c'est le cas avec la pensée, on peut néanmoins être assuré qu'elle a en commun avec ce qu'elle doit représenter la forme logique de la reproduction, car les pensées sont des images logiques des faits, et cela paraît signifier que leur forme de reproduction n'est nulle autre que la forme logique. Tels sont les liens, exposés sommairement, entre l'espace, l'image et la forme logiques, lesquels seront explorés de façon plus détaillée dans les sections qui suivent.

1.1.3 La substance du monde

Les objets sont la substance du monde et possèdent une forme et un contenu. Ils rendent possible le fait qu'il y ait des propositions, car bien que le monde soit constitué de faits et non d'objets, les faits sont néanmoins eux-mêmes un assemblage organisé d'objets. Par rapport au niveau ontologique des objets s'articule donc le niveau logique des images qui sont aussi des faits. Wittgenstein pose ainsi que la forme de l'objet est « *la possibilité de son occurrence dans des états de choses* » [TLP, 2.0141]. Les signes simples

nomment des objets simples, mais nommer un objet, d'après le *Tractatus*, ce n'est pas seulement accoler une étiquette à quelque chose qui est en soi élémentaire et donc indépendant des autres objets, car « *il est essentiel à la chose de pouvoir être l'élément d'un état de choses* » [TLP, 2.011]. Autrement dit, les objets ne peuvent être conçus indépendamment des faits, c'est-à-dire d'états de choses complexes dont ils ont la possibilité de faire partie; l'existence d'un objet rend possible ses occurrences dans certains faits, de sorte que lorsque l'objet est donné, ses possibilités d'occurrence sont aussi données sans qu'il soit possible de trouver de possibilité nouvelle [TLP, 2.0123]. Il y a donc un sens à dire qu'on ne peut distinguer les objets de leurs possibilités d'occurrence dans des états de choses. Cependant, les noms qui désignent les objets ne peuvent apparaître à la fois isolés, c'est-à-dire par eux-mêmes, et dans des propositions, car « *la chose est indépendante, dans la mesure où elle peut se présenter dans toutes les situations possibles, mais cette forme d'indépendance est une forme d'interdépendance avec l'état de choses* » [TLP, 2.0122]; ce qui signifie que pour qu'un signe donné ait un sens, il doit désigner un objet de manière à avoir un sens dans une proposition. L'idée que Wittgenstein se fait des noms et des opérateurs logiques qui les lient les uns aux autres implique déjà que l'image ait une structure ou une forme qui reflète la réalité. Il ne suffit pas, par exemple, pour une image — en supposant qu'il s'agit ici d'une peinture véritable — de contenir des éléments ayant une forme et une couleur qui correspondent à la réalité qui est représentée pour être considérée comme reproduisant tel ou tel fait. En effet, qu'est-ce qui correspondrait alors à un élément ? Un disque rouge, jugé par rapport aux autres éléments de la toile, peut être assimilé à un soleil. Le même disque du même rouge peut correspondre sur une autre toile à quelque chose de totalement différent ou carrément à rien du tout — une tache laissée par un peintre maladroit, par exemple. Même dans une peinture tout à fait ordinaire, on ne peut isoler l'acte de nommer (le fait, par exemple, que l'on dise qu'un disque rouge y représente un soleil) des considérations formelles ou techniques concernant les relations qui unissent le disque rouge en question aux autres éléments de la peinture. On pourrait même paraphraser Wittgenstein en déclarant qu'un disque rouge représentant supposément le soleil ne peut apparaître seul et dans la peinture en même temps, puisqu'il doit être entouré d'autres éléments et interprété selon le contexte pour représenter un soleil. Bref, un ensemble de taches colorées n'est pas en lui-même une peinture, car les relations structurelles entre les éléments constituent et déterminent la nature de l'image. Comme l'explique Wittgenstein, ce qui fait qu'une image est une image, c'est que « *ses éléments sont reliés*

entre eux d'une manière déterminée » [TLP, 2.14]. Autrement dit, puisque, dans un fait donné, les objets simples sont nécessairement dans un agencement déterminé les uns par rapport aux autres, la même relation doit être présente entre les noms d'une proposition élémentaire. Et c'est précisément en vertu de la forme commune à un fait possible et à une proposition qu'il peut y avoir une image logique et que les faits peuvent prendre sens. Une image logique, ou une proposition en tant que telle, exhibe la même structure ou la même forme qui se trouve dans le fait qu'elle représente [TLP, 2.203]. Wittgenstein poursuit donc en 3.14 en expliquant que « *le signe propositionnel est un fait* » et que « *la proposition n'est pas un mélange de mots. (De même que le thème musical n'est pas un mélange de notes.) / La proposition est articulée. / Seuls des faits peuvent exprimer un sens, une classe de noms ne le saurait* » [TLP, 3.141-3.142]. Il ne pourrait en effet y avoir de signification s'il n'y avait qu'une classe de noms non articulée puisque, comme je viens de le souligner, les noms ne peuvent apparaître sous deux rôles différents, par eux-mêmes et dans des propositions; autrement dit, ils doivent être organisés, comme les objets, selon un ordre qui déploie l'agencement qu'ils ont entre eux pour avoir un sens.

Deux points sont à clarifier ici, car il y a une sérieuse ambiguïté à affirmer qu'une image est un fait, c'est-à-dire une situation dans l'espace logique, comme l'énonce Wittgenstein dans le *Tractatus* [TLP, 2.141]. D'un côté, le fait en question peut être considéré comme un arrangement d'éléments qu'on suppose être des objets physiques, mais il n'y aurait alors aucun moyen objectif ou du moins non arbitraire d'identifier les éléments de l'image. Si l'on décide de tenir compte d'objets physiquement distincts, comment justifier qu'on pourrait prendre les objets entiers plutôt que leurs moitiés supérieure et inférieure, ou encore les parties des objets qui diffèrent de couleur ou de forme, comme éléments indépendants ? Et comment distinguer les éléments accidentels, comme une goutte d'eau (sur une toile), des éléments réellement signifiants ? Ainsi, les éléments doivent être identifiés et reconnus par rapport au rôle qu'ils jouent dans l'image lorsqu'elle est effectivement considérée comme une image (et non simplement comme un ensemble de formes et de couleurs). Au cours de sa deuxième période, Wittgenstein appellera ce phénomène, déjà identifié par la psychologie de la forme 7, « voir quelque chose *comme* quelque chose », ce qui signifie simplement que connaître les éléments d'une image, c'est-à-dire les reconnaître comme appartenant à telle ou telle image, c'est déjà savoir quels groupes d'objets physiques sont signifiants, ce qui implique nécessairement qu'une image n'est pas un ensemble incohérent d'objets et que l'image et

7. On pourra consulter à ce propos W. Köhler [2000].

les objets n'opèrent pas au même niveau, au sens où le genre de fait qui est une image en vertu du fait qu'il est une image (niveau logique) est différent du genre de fait qui est une image en vertu du fait qu'il est un arrangement d'objets physiques (niveau ontologique), ce qui est vrai même si l'image n'est jamais qu'un arrangement d'objets physiques, puisque chaque fait est un arrangement différent d'objets. De toute façon, il est clair que l'objet ne peut être à proprement parler un objet physique, puisqu'un fait est toujours situé dans l'espace logique et que cet espace n'est précisément pas ontologique ou empirique. D'un autre côté, une telle compréhension de l'affirmation selon laquelle une image est un fait éclaire substantiellement certaines autres propositions du *Tractatus* où Wittgenstein précise que l'image représente non seulement une situation possible dans l'espace logique [TLP, 2.202], mais contient en outre la possibilité de la situation qu'elle représente [TLP, 2.203]. En effet, si les éléments de l'image sont déterminés par les parties de la proposition qui sont sensées, c'est-à-dire par les noms, on s'aperçoit que la question de la forme logique n'a rien à voir avec les combinaisons d'objets physiques qui sont physiquement possibles. Que Wittgenstein l'entende ainsi est tout à fait clair lorsqu'il énonce que l'image conçue comme un modèle de la réalité implique une « *relation reproductrice < abbildende Beziehung > qui en fait une image* » [TLP, 2.1513], laquelle relation consiste « *dans la coordination des éléments de l'image avec les choses* » [TLP, 2.1514]. Ainsi, quand Wittgenstein affirme que « *l'image est une fait* » [TLP, 2.141], il indique par là que le fait est considéré comme une image et qu'il inclut déjà la « relation reproductrice »⁸ qui relie les éléments de l'image aux objets. Comme on l'a vu, cette coordination établit les possibilités d'occurrence des objets dans les faits : « *Si je connais l'objet, je connais aussi l'ensemble de ses possibilités d'occurrence dans des états de choses. / (Chacune de ces possibilités doit être inhérente à la nature de l'objet.) / Il n'est pas possible de trouver ultérieurement une possibilité nouvelle* » [TLP, 2.0123]. La forme logique dépend des arrangements d'« unités de sens » qui sont logiquement possibles, ce qui présuppose que ces « unités » correspondent aux objets qui les constituent et que la forme logique n'est pas indépendante des noms qui désignent les objets, bien qu'elle le soit quant aux combinaisons que peuvent prendre physiquement les objets. Pour qu'un nom représente un objet, il doit pouvoir entrer dans certaines combinaisons de noms et d'opérateurs logiques qui forment alors des propositions et ont du sens dans celles-ci et non dans

8. L'expression allemande « *abbildende Beziehung* » indique assez bien la nature reproductrice ou figurative de la relation; le terme d'image, « *Bild* » en allemand, est en effet contenu dans l'adjectif, de sorte que l'on peut voir plus directement que c'est de l'image en tant que reproduction ou figuration d'une association d'objets dont dépend la dite relation.

d'autres. Ainsi, quand Wittgenstein déclare qu'une image comprend la possibilité de la situation qu'elle représente, il indique par là que l'image est considérée pour elle-même, en tant qu'image; elle contient par conséquent des éléments signifiants qui sont logiquement agencés, exactement de la même manière que les objets que ses éléments représenteraient si elle était vraie. Elle implique donc la possibilité de cette situation, puisqu'elle est une reproduction de cet arrangement, bien qu'elle diffère de l'état de choses qu'elle représente quant au contenu. Et c'est précisément ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il affirme que la proposition et le fait correspondant à cette proposition partagent une forme logique.

Dans les développements qui précèdent, j'ai mentionné que Wittgenstein soutient que la possibilité des images, et donc du langage, dépend directement du fait que les objets possèdent des « représentants » qui sont les noms (alors que les opérateurs ou connecteurs logiques ne sont les représentants de rien). Les objets simples, dans leurs possibilités de combinaisons, constituent alors la condition préalable et inévitable de la signification : « *Les objets forment la substance du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés. / Si le monde n'avait pas de substance, il en résulterait que, pour une proposition, avoir un sens dépendrait qu'une autre proposition soit vraie. / Il serait alors impossible d'esquisser une image du monde (vraie ou fausse)* » [TLP, 2.021-2.0212]. Il est clair pour le Wittgenstein du *Tractatus* que la signification doit être déterminée par un *a priori* de type transcendantal qui préexiste déjà à l'*a posteriori* de type empirique, et qu'il présuppose donc un ordre qui précède non les choses (qui se combinent arbitrairement en états de choses), mais les faits. Les questions concernant les faits ne peuvent dès lors se poser que si un langage sensé est déjà en place pour les recevoir et les comprendre. Il s'ensuit immédiatement que si des objets existent, cela n'a rien à voir avec les faits; et puisque les objets sont une condition nécessaire à la possibilité de la signification, il ne peut y avoir de sens à nier ou affirmer qu'ils existent, ce qui explique par ailleurs pourquoi Wittgenstein soutient que seuls les objets peuvent être nommés, non les états de choses [TLP, 3.144 et 3.221]. Comme on vient de le voir, un objet est toujours présupposé par le fait que le nom le désignant a une signification, de sorte qu'un nom ne vaut que pour un objet et se trouve être par conséquent essentiellement univalent; pour comprendre le sens d'un nom, on doit savoir ce qu'il « suppose », pour reprendre le terme de Guillaume d'Ockham : « *Les noms sont comme des points, les propositions comme des flèches, elles ont un sens* » [TLP, 3.144]. Les propositions indiquent un fait, tandis que les noms ne font que remplacer les objets compris dans le fait, de sorte que s'il n'y avait pas d'objet, le nom qui

devrait en principe le désigner n'aurait aucun sens. Il en va de même pour la pseudo-proposition « X n'existe pas », où X est un nom qui devrait désigner un objet, ce qui est en fait contradictoire, car si « X n'existe pas » avait une signification, X devrait être le nom d'un objet, ce qu'il n'est pas puisque l'objet n'existe pas. Autrement dit, si la proposition est vraie, alors elle est dépourvue de sens étant donné que l'objet en question n'existe pas, et si elle est douée de sens, alors elle est fautive puisque X, en tant que nom, a un sens, c'est-à-dire qu'il désigne un objet qui existe. Inversement, la pseudo-proposition « X existe » est vraie lorsqu'elle est douée de sens et dépourvue de sens lorsqu'elle est fautive, ce qui est absurde encore une fois. C'est ainsi qu'il faut comprendre pourquoi Wittgenstein affirme qu'on n'a pas de raison de s'étonner de l'existence du monde, la phrase « le monde existe » n'ayant en réalité aucun sens.

Bien que les noms soient univalents, parce qu'ils désignent sans équivoque un objet particulier (ce qui rappelle à nouveau le nominalisme de Guillaume d'Ockham), les propositions sont quant à elles vraies ou fautes, c'est-à-dire bivalentes; c'est ce que Wittgenstein semble avoir en tête lorsqu'il énonce que si les noms sont comme des points, alors les propositions sont comme des flèches [TLP, 3.144]. Mais si les propositions sont comme des flèches, il serait utile de savoir vers quoi elles pointent; en outre, cette bivalence fondamentale est le résultat immédiat de la théorie de l'image : « *L'image s'accorde ou non avec la réalité; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fautive* » [TLP, 2.21], de telle sorte que pour n'importe quelle image, ce qu'elle représente elle le représente « *indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, par la forme de la reproduction < Form der Abbildung >* » [TLP, 2.22]. Ainsi, puisque le seul fait qu'une proposition ait une signification est présupposé en ce qu'elle peut être vraie ou fautive, les conditions de possibilité de la signification doivent être indépendantes de sa vérité ou de sa fausseté; si une proposition était traitée comme la description d'un objet plutôt que celle d'un fait, la fausseté de la proposition signifierait que l'objet n'existe pas; il s'agit alors d'un cas où la condition nécessaire à la fausseté de la description serait aussi la condition de son absence de sens. De la même manière, si l'expression d'un état de choses dans le langage était traitée comme un nom, il serait impossible de se référer à l'état de choses sans présupposer son existence, ce qui en retour requiert un état de choses nécessairement existant, mais cette situation est évidemment absurde. Pour éviter de tels problèmes, Wittgenstein doit maintenir une distinction claire et nette entre nommer et décrire : « *Je ne puis que nommer les objets. Des signes sont leurs représentants. Je ne puis qu'en parler, non les énoncer. Une proposition peut seulement dire comment est une chose, non ce qu'elle est* »

[TLP, 3.221]. Un état de chose peut être porté au langage, au moins en un sens : un fait élémentaire est un ensemble structuré d'objets, et la proposition correspondante est alors un ensemble structuré de noms. Comme on l'a vu précédemment et comme Wittgenstein l'affirme, « *quelque chose doit être identique dans l'image et le représenté pour que l'une soit de quelque façon l'image de l'autre* » [TLP, 2.161]. La structure présente dans l'état de choses doit être également présente dans la proposition, de manière à ce que l'état de choses soit pour ainsi dire porté au langage. Les objets ne peuvent apparaître dans la proposition, ils ne peuvent avoir que des représentants; autrement dit, ils ne peuvent eux-mêmes être portés au langage. En fait, il est tout à fait logique qu'on ne puisse penser les objets eux-mêmes : lorsqu'on se fait des images ou des représentations des faits constitués d'objets qui ont des noms comme représentants dans les propositions, ce sont les images qui « habitent » la pensée, non les objets, sans quoi un objet devrait être à la fois dans la réalité et dans la pensée, mais on n'a jamais vu qui que ce soit se promener avec des assemblages de pommes et de tables réelles dans ses pensées lorsqu'il se figure une pomme sur une table, par exemple.

La primauté ontologique des objets sur les états de choses découle directement de la nature même du problème avec lequel le *Tractatus* est amorcé, soit celui de la relation entre le monde et le langage, compris comme la possibilité de la représentation, c'est-à-dire, dans les termes du *Tractatus*, de ce qu'on peut se faire une image adéquate de la réalité — une image qui correspond aux faits qui se produisent dans le monde — à travers le langage. Toute tentative pour rendre compte de la signification qui supposerait à l'avance la vérité de certaines propositions, et par conséquent qu'elles soient nécessairement pourvues de sens, échouerait à résoudre ce problème, parce qu'elle doit aussi rendre compte du fait que toutes les propositions sont effectivement pourvues de sens, alors que l'ensemble des propositions sensées est de toute évidence plus vaste que celui des propositions vraies. La primauté des objets sur tout état de choses assure l'indépendance et la priorité logiques de la signification à l'égard de la vérité : la substance — les objets — subsistent quoi qu'il arrive [TLP, 2.014, 2.024 et 2.027]. Puisque le champ des possibles est fixé une fois pour toutes en vertu des objets qui le constituent, les propositions élémentaires fausses mais pourvues de sens sont possibles. Une proposition fautive représente une combinaison possible d'objets qui ne se réalise pas dans le monde, mais la proposition est néanmoins sensée si elle contient les noms des objets agencés selon une configuration qui reflète une combinaison possible des objets que les noms représentent.

Bien qu'on ait vu en quoi consiste la forme des objets, il ne s'agit pas d'un examen complet de leur rôle dans la théorie de l'image, car le fait qu'ils rendent les faits possibles ne dépend pas seulement de leur forme, mais également de leur contenu. Comme je l'ai fait remarquer, un nom a une signification uniquement dans le contexte d'une proposition, ce qui veut dire que pour qu'un nom *a* désigne un objet *O*, il faut que *a* joue un certain rôle dans diverses propositions ou au moins dans une proposition. À supposer que les conditions de vérité de $\exists x (Px)$ puissent être représentées par un ensemble de propositions élémentaires $Pa \vee Pb \vee Pc \dots$, et en mettant de côté les difficultés que pourrait poser ce genre d'équivalence, on peut se demander quelle est la différence entre *Pa* et *Pb*. Il est certain que *a* et *b* jouent le même rôle dans les deux propositions, sauf si, par « différents rôles », on suppose que *a* désigne *O*₁ et *b* *O*₂. Aucune différence dans leur rôle ne pourrait produire une différence entre les deux propositions élémentaires puisque, en principe, *a* peut entrer et avoir une signification dans n'importe quelle proposition dans laquelle *b* peut aussi entrer et avoir une signification. En d'autres termes, l'idée que *a* désignant *O*₁ serait équivalent à ce que *a* joue un certain rôle dans une proposition est vraie uniquement dans un sens absolument trivial.

Afin de mieux comprendre les enjeux de l'argumentation qui précède, il faut se pencher sur un ensemble de propositions clés qu'il s'agira d'examiner de plus près : « *La possibilité de son occurrence dans des états de choses est la forme de l'objet* » [TLP, 2.0141]; « *Les objets constituent < bilden > la substance du monde* » [TLP, 2.021]; « *La substance du monde ne peut déterminer qu'une forme, et nullement des propriétés matérielles* » [TLP, 2.0231]; « *Elle est forme et contenu* » [TLP, 2.025]. Il est clair d'après ces passages que les objets sont la substance du monde et que la substance est à la fois forme et contenu; et pourtant, Wittgenstein affirme que la substance peut seulement déterminer une forme, non des propriétés matérielles du monde. Il y a donc deux sortes de distinctions à faire, l'une entre la forme et les propriétés matérielles et l'autre entre la forme et le contenu, ce qui risque sérieusement de porter à confusion, mais peut être clarifié de la manière suivante. La forme et le contenu sont des aspects — en termes spinoziens, des modes ou des manières d'être — de la substance du monde, par contraste avec ses propriétés matérielles. Lorsqu'il utilise le terme de « propriétés matérielles », Wittgenstein parle de toute évidence des faits, puisqu'il ajoute qu'elles sont formées par la configuration des objets et représentées par les propositions [TLP, 2.0231]. Il s'agit donc d'une propriété matérielle de *Pa* qu'elle se réalise. Mais, assurément, ce fait ne peut être déterminé *a priori* et ne peut par conséquent être déterminé non plus par la substance du monde. Qu'il y ait

deux états de choses possibles, Pa et Pb, cela est donc déterminé par la substance du monde indépendamment des propriétés matérielles du monde. Ainsi, la forme et le contenu de tout fait possible (la forme du monde, ce sont les objets) précèdent le monde (la totalité des faits réels, ce sont les propriétés matérielles).

Tout ce qui a été dit des objets jusqu'à maintenant concernait ou bien leur forme, ou bien leur contenu, mais sans tenir compte du fait qu'ils sont à la fois contenu et forme. En fait, il n'est pas du tout évident de savoir ce que « contenu » veut dire ici. Il est clair toutefois que si on a été amené à constater qu'il doit y avoir des faits élémentaires et des objets simples, il ne s'agit en aucun cas d'une découverte empirique. Pour avancer ce qu'il dit, Wittgenstein n'est certainement pas tombé sur les objets qu'il aurait « découverts » par hasard dans la réalité empirique pour ensuite en conclure qu'ils apparaissent dans tous les faits, bien que les positivistes logiques aient peut-être espéré qu'il en soit ainsi dans le *Tractatus*, comme leur autre nom — les empiristes logiques — l'indique. Pour eux, l'analyse des objets est généralement influencée par certains présupposés épistémologiques; mais pour Wittgenstein, elle se fait clairement et rigoureusement *a priori*, c'est-à-dire de façon déductive. Il explique par exemple que « *même si le monde est infiniment complexe, de telle sorte que chaque fait consiste en une infinité d'états de choses et que chaque état de choses se compose d'une infinité d'objets, il faudrait quand même qu'il y ait des objets et des états de choses* » [TLP, 4.2211]. De toute évidence, si le monde était infiniment complexe, aucune analyse ne parviendrait jusqu'aux faits élémentaires et aux objets simples qui les constituent. Et pourtant, il doit y avoir des objets simples tout autant que des noms les désignant pour qu'un sens déterminé existe, car « *requérir < die Forderung > la possibilité des signes simples, c'est requérir la détermination du sens* » [TLP, 3.23]. Mais il ne pourrait y avoir de toute façon de sens indéterminé; l'argument contre le sens indéterminé serait du même type que celui contre un monde désordonné : le sens est déterminé ou il n'est pas⁹. Il ne s'agit pas de nier que certaines phrases puissent être vagues ou ambiguës, mais de telles phrases, suivant le *Tractatus*, n'ont pas de sens du tout si elles n'ont pas reçu un sens déterminé, car pour qu'une proposition élémentaire ait un sens, elle doit clairement représenter un fait, de telle sorte qu'un seul et unique fait soit représenté par chaque proposition élémentaire. Tout comme les objets ne sont pas découverts au cours d'une recherche empirique mais sont un résultat ou un postulat < *Forderung* > qui est le fruit d'une déduction conséquente avec l'ensemble des idées développées dans le *Tractatus*, de même la conception selon laquelle la substance du

9. Voir la fin de la section 1.1.1 sur « L'ordre du monde ».

monde est à la fois forme et contenu découle directement de la structure du langage telle qu'elle est envisagée dans l'ensemble de ces mêmes idées. Il ne s'agit donc pas d'une découverte qui se serait produite au cours d'un examen des objets représentés mais une déduction opérée en réfléchissant sur la nature des propositions élémentaires, qui sont indépendantes les unes des autres. Il suffit de revenir à l'exemple plus formel utilisé précédemment pour s'en convaincre. Si Pa est une proposition élémentaire et que a est un nom, et si Pb est une proposition élémentaire et que b est un nom également, alors Pa et Pb ont la même signification ou n'ont pas la même signification. Si elles ont la même signification, alors a et b désignent le même objet, et dans un langage idéal ils ne pourraient apparaître tous les deux. Dans ce cas, Pa et Pb ne seraient pas deux propositions distinctes lors du développement de $\exists x (Px)$. Par contre, si elles n'ont pas la même signification, alors a et b ne peuvent désigner le même objet, puisque « *le nom signifie < bedeutet > l'objet. L'objet est sa signification < Bedeutung >* » [TLP, 3.203]; dès lors, si le sens est différent, les objets sont différents. La différence ne peut toutefois être une différence de forme, puisque O_1 et O_2 sont tous deux des éléments ou des constituants possibles d'un même ensemble de faits et ont par conséquent la même forme. Il doit donc y avoir un autre genre de différence, une différence de contenu déterminée par les objets en tant que tels.

Il existe un certain nombre de passages dans le *Tractatus* dans lesquels la distinction entre la forme et le contenu joue un rôle central : en 5.5302, il est confirmé qu'on ne peut déduire de $a = b$ que les deux objets désignés par a et b ont en commun toutes leurs propriétés; et en 5.526, il est dit qu'« *on peut décrire complètement le monde au moyen de propositions totalement généralisées, c'est-à-dire sans coordonner à l'avance aucun nom à un objet déterminé* »; ainsi, forme et contenu sont bien distincts. Mais il y a deux sections — 3.13 et 3.31 — qui méritent sans doute plus d'attention à ce chapitre, car elles illustrent une fois de plus la distinction entre dire et montrer. Wittgenstein explique que la proposition est projection et expression d'un sens, mais que seule la possibilité du projeté, non le projeté lui-même, lui appartient. Elle ne contient pas *a priori* un sens, mais la possibilité de l'exprimer, de sorte que « *dans la proposition se trouve la forme mais non le contenu de son sens* » [TLP, 3.13]. La proposition est donc une expression qui indique < *kennzeichnet* > une forme et un contenu [TLP, 3.31]; elle est le signe propositionnel dans sa relation projective au monde [TLP, 3.12], qui est lui-même un fait [TLP, 3.14], et en tant que tel le signe propositionnel contient la forme du fait qu'il représente. Toutefois, les constituants du fait représentant (la proposition) et du fait représenté (l'état de choses) ne

sont pas et ne peuvent être les mêmes; il y a, ici encore, une identité de forme mais une différence de contenu. En fait, c'est cette différence même qui rend la représentation possible car pour être une image, un fait doit précisément être distinct de ce qu'il représente [TLP, 2.173] ¹⁰. On voit maintenant que ce n'est qu'en étant à la fois forme et contenu que les objets nommés rendent la représentation possible. D'autre part, une image ne saurait selon Wittgenstein être une image si elle n'a pas en commun avec ce qu'elle représente sa forme : « *Ce que toute image, qu'elle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir somme toute la représenter — correctement ou non —, c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité* » [TLP, 2.18]. Si la proposition et le fait ne partagent pas une forme commune, le premier ne peut représenter le second; si, d'un autre côté, ils partagent la forme et le contenu, il n'y a alors aucune différence entre le fait et la proposition. Dans ce cas, ce serait comme avoir une carte qui est identique à ce dont elle est la carte, c'est-à-dire qui reproduit exactement le terrain qu'elle représente dans toutes ses dimensions — sa forme autant que son contenu —, ce qui dès lors n'est plus une carte.

Compte tenu de ce qu'on vient d'avancer, on pourrait se demander quelle est la différence entre les objets O_1 et O_2 . En fait, s'il y en a une, elle est impossible à énoncer. À supposer qu'on essaie de l'énoncer en affirmant que O_1 est l'élément d'un fait exprimé par Pa tandis que O_2 est l'élément d'un fait exprimé par Pb , alors on ne pourra spécifier la différence entre Pa et Pb autrement qu'en vertu de la différence de signification entre a et b , ce qui ne peut s'expliquer à son tour qu'en vertu de la différence entre O_1 et O_2 puisqu'un nom désigne toujours un objet qui est sa signification. Et comme on ne sait pas ce qu'est un objet — bien que l'on sache qu'il ne s'agit pas d'objets physiques —, il est impossible d'arriver à énoncer quoi que ce soit : les différences entre les objets ne peuvent être explicitées qu'en référence aux différences entre les propositions qui contiennent les noms les désignant, et les différences entre les propositions ne peuvent être explicitées qu'en référence aux objets nommés en elles. Ainsi les objets requièrent les propositions pour être énoncés et les propositions requièrent à leur tour les objets pour être énoncées. Mais la différence entre O_1 et O_2 peut être montrée par le fait que a possède une signification différente de b . Et il est impossible d'en savoir davantage autrement. Wittgenstein est d'ailleurs parfaitement clair sur ce point : « *C'est ainsi que la proposition "fa" montre que dans son sens l'objet a apparaît, alors que les deux propositions "fa" et "ga" montrent que dans toutes les deux il est question du même objet a* » [TLP, 4.1211].

10. Voir la fin de la section 1.1.2 sur « La forme, l'image et l'espace logiques ».

Il est également possible de dire, en suivant le même raisonnement, que Pa et Pb montrent que des objets différents sont mentionnés en chacune. Il faut cependant noter deux observations que Wittgenstein émet sur la différenciation des objets : « *Deux objets de la même forme logique — abstraction faite de leurs propriétés externes — ne se différencient l'un de l'autre que parce qu'ils sont distincts* » [TLP, 2.0233]. Aussi bien dire que deux objets sont différents parce qu'ils sont différents, ce qui ne règle rien pour l'instant. « *Ou bien une chose a des propriétés que ne possède aucune autre, et l'on peut alors sans plus la détacher des autres par une description et la désigner; ou bien au contraire il y a plusieurs choses qui ont en commun toutes leurs propriétés, et il est alors absolument impossible de montrer l'une d'elles parmi les autres. / Car si rien ne distingue une chose, je ne puis la distinguer, sans quoi elle serait justement distinguée* » [TLP, 2.02331]. Il s'ensuit que, pour ce qui est des objets du moins, Wittgenstein est obligé de rejeter le principe de l'identité des indiscernables (qu'il ne faut pas confondre avec le principe de l'« indiscernabilité » des identiques). Autrement dit, O₁ et O₂ sont tout simplement différents, et ceci est montré par la différence de signification que l'on peut reconnaître entre Pa et Pb. Par contre, il n'y a aucune manière de spécifier cette différence qui ne la présuppose pas déjà. Il est donc vrai, au moins sur ce point, que « *ce qui peut être montré ne peut pas être dit* » [TLP, 4.1212]. C'est donc ici que, pour la première fois, on rencontre véritablement — c'est-à-dire en pouvant l'appliquer à une idée trouvée ailleurs dans le *Tractatus* — la fameuse distinction wittgensteinienne entre dire et montrer. La distinction entre forme et contenu dépend de cette dernière, c'est-à-dire qu'elle repose sur ce qui peut être montré mais ne peut être dit. Il s'agit d'un acquis philosophique important, dans la mesure où la possibilité même de la représentation dépend de la distinction entre la forme et le contenu des objets. Pour ce qui est de la possibilité de la représentation en tant que telle, on sait que la théorie de l'image est la solution que Wittgenstein apporte au problème de la relation entre le langage et le monde; mais quelles que soient les implications de la distinction entre forme et contenu, elle reste l'un des axes de la compréhension de la structure du *Tractatus*. La distinction entre dire et montrer apparaît en des points critiques du *Tractatus* qui jouent directement sur l'articulation des idées qui y sont développées; d'ailleurs, que la cohérence de toute l'œuvre dépende de cette distinction est constamment présumé dans l'interprétation que je cherche à en donner, et sera de toute façon démontré au cours de cette étude. Ce qu'on a vu jusqu'à présent, c'est qu'une telle distinction est cruciale si l'on veut comprendre la théorie de l'image ainsi que les notions de signification et de vérité. En outre, sans elle il est impossible d'avoir accès à la

distinction entre forme et contenu; par conséquent, la manière dont un fait représente un autre fait ne peut être explicitée. On ne saurait évidemment, par la seule distinction entre dire et montrer, résoudre tous les problèmes liés à la forme et au contenu, mais il reste que le sort de l'une est intimement lié à celui de l'autre.

1.1.4 La proposition

Il n'est certes pas inutile de faire remarquer que Wittgenstein voulait intituler son livre *La proposition* < *Der Satz* >, un titre rébarbatif qui fut remplacé à la suggestion de Moore, par analogie avec les titres des traités de Spinoza dont le livre de Wittgenstein rappelait la forme géométrique, par *Tractatus logico-philosophicus*, après avoir été d'abord publié en allemand sous le titre *Traité logico-philosophique* < *Logisch-philosophische Abhandlung* >. Il n'en demeure pas moins que ce qui intéresse Wittgenstein de façon primordiale dans ce bref mais dense traité est la proposition, et plus spécifiquement les conditions de formulation de la proposition en général, comme il le confirme assez tôt dans les *Carnets* : « *Ma tâche entière consiste à indiquer la nature de la proposition. / C'est-à-dire à indiquer la nature des faits dont la proposition est l'image. / Indiquer la nature de tout être* » [T, 22/01/15, 85]. Le livre repose cependant sur un paradoxe : les propositions du *Tractatus* n'expriment pas des faits, tel qu'elles le préconisent elles-mêmes, mais tentent plutôt d'exprimer les non-sens qu'elles dénoncent. Tel est le point de tension sur lequel est axée la démarche du *Tractatus*. Wittgenstein était conscient de ce paradoxe et c'est pourquoi le livre s'achève sur une auto-répudiation : ses propositions sont « *dépourvues de sens* »; elles comptent comme des éclaircissements ou élucidations < *Erläuterungen* > et doivent être surmontées, puis dépassées, afin que le lecteur en arrive à « *voir correctement le monde* » [TLP, 6.54]. On peut déjà entrevoir ici le lien entre la logique et l'éthique, car pour Wittgenstein, l'action correcte dans le monde va de pair avec une vision correcte du monde; ainsi, il écrit à Paul Engelmann le 31 mars 1917 qu'il souhaiterait « *être un homme meilleur et avoir un meilleur esprit, ces deux choses n'étant en réalité qu'une seule* » [Engelmann, 1967 : 5]. Il y a alors, selon Wittgenstein, un lien primordial entre l'esprit et la volonté, entre voir le monde correctement et vouloir correctement le monde tel qu'il doit être vu. Mais comment agir *dans* le monde, c'est-à-dire vivre à l'intérieur du monde comme tel, tout en voyant le monde correctement, ce qui exigerait que l'on soit pour ainsi dire *hors* du monde en même temps ? Cette importante question où surgit la tension entre la logique et l'éthique, entre l'empirique et le transcendantal, fera l'objet d'une analyse approfondie dans la troisième partie, car il s'agit de la grande question qui remet en cause la légitimité et la cohérence des propositions du *Tractatus*.

Il aurait été tout à fait conséquent d'intituler le livre *La proposition*, puisqu'elle est précisément le sujet du livre qui doit établir les conditions de possibilité de sa signification; c'est donc dire à quel point la notion est centrale dans la première philosophie. La question directrice était de savoir s'il y avait un ordre *a priori* dans le monde, et dans l'affirmative en quoi il consistait; cet ordre, comme on l'a vu, est en partie élucidé par la forme logique montrée par la proposition. Wittgenstein explique que la manière dont la proposition la montre est simplement en disant que telles sont les choses : « *La forme générale de la proposition est : il en est ainsi* » [TLP, 4.5]. Toute proposition exprime un fait possible; elle est vraie lorsque les choses sont telles qu'elle le dit et fausse dans le cas contraire. La signification de n'importe quelle proposition dépend d'un état de choses qui se produirait si elle était vraie, mais il doit être possible de déterminer ce qu'elle signifie sans avoir à déterminer si ce qui est énoncé par elle est vrai. Autrement dit, « *comprendre une proposition, c'est savoir ce qui a lieu lorsqu'elle est vraie* », de sorte qu'« *on peut la comprendre sans savoir si elle est vraie* » [TLP, 4.024]. Deux conséquences résultent de cette affirmation. Tout d'abord, « *la réalité doit être fixée par oui ou par non par la proposition* » [TLP, 4.023], mais puisque « *il n'y a pas d'images vraies a priori* » [TLP, 2.225], aucune proposition ne peut restreindre la réalité à une alternative entre un « oui » et un « non ». La proposition élémentaire, en effet, est une image, et toute image « *représente son objet < Objekt > de l'extérieur* », sinon elle ne pourrait le représenter correctement ou non [TLP, 2.173]. Ainsi pour toute image le fait d'être une image est indépendant du fait d'être une représentation d'un état de choses réel. En termes simples, les choses peuvent ne pas être telles qu'elles sont représentées; ce qui signifie que toute véritable proposition doit être vraie ou fausse et qu'aucune proposition véritable ne peut être nécessairement vraie ou nécessairement fausse. Ce que Wittgenstein affirme à propos des vérités nécessaires est directement associé à ces observations. Étant donné qu'une proposition ne peut être nécessairement vraie ou fausse, il s'ensuit immédiatement que n'importe quelle « proposition » qui est nécessairement vraie ou fausse n'est pas authentiquement ou véritablement une proposition, puisqu'elle ne respecte pas les conditions de signification. Par conséquent, elle ne représente pas un fait.

Il est important à ce point de la discussion d'introduire la distinction entre les propositions élémentaires (ou simples) et les propositions complexes. Une proposition élémentaire n'est pas seulement logiquement indépendante des autres, elle est également simple au sens où elle ne contient aucune autre proposition; ces deux caractéristiques ne sont évidemment pas indépendantes l'une de l'autre, car c'est en partie parce que les

propositions élémentaires sont simples qu'elles peuvent être indépendantes les unes des autres; et inversement, c'est intégralement parce que si elles n'étaient pas simples, elles ne pourraient de toute façon être logiquement indépendantes. Par exemple, la proposition « Wittgenstein sait que p » n'est pas élémentaire puisque sa vérité n'est pas indépendante de la vérité de p. Il faut mentionner à nouveau que l'indépendance logique des propositions n'est pas une découverte empirique, mais le résultat d'une analyse déductive, d'où le caractère profondément abstrait de la plupart des réflexions de Wittgenstein. Il existe certainement des problèmes réels à propos du statut de toute proposition considérée comme élémentaire, mais Wittgenstein ne donne aucun exemple concret, c'est-à-dire dans la langue usuelle, de telles propositions. Quoi qu'il en soit, il est impossible de le réfuter en produisant un contre-exemple, c'est-à-dire en énonçant une proposition qui est élémentaire mais dont la vérité est dépendante de celle d'une autre proposition, car si la vérité de l'une dépend de celle de l'autre, alors elle n'est tout simplement pas élémentaire, selon les critères logiques du *Tractatus*. Ces observations confirment encore une fois le caractère *a priori* et purement déductif des idées fondamentales développées par Wittgenstein dans le *Tractatus*.

À côté des propositions sensées < *sinnvoll, sinnig* > et des propositions insensées < *unsinnig* >, on retrouve un autre type de propositions. Chaque proposition élémentaire est une image d'un état de choses possible, de sorte que « *si la proposition élémentaire est vraie, l'état de choses existe < besteht >; si la proposition élémentaire est fautive, l'état de choses n'existe pas* » [TLP, 4.25]. Il n'y a donc pas de propositions élémentaires nécessairement vraies. Les propositions complexes sont construites à partir de propositions simples à l'aide d'opérations sur les fonctions de vérité, de sorte que la vérité de n'importe quel complexe dépend toujours de la vérité des propositions simples qui le composent. Wittgenstein fait alors observer ceci : « *Parmi les groupes possibles de conditions de vérité, il existe deux cas extrêmes. / Dans l'un d'eux, la proposition est vraie pour toutes les possibilités de vérité des propositions élémentaires. Nous disons que les conditions de vérité sont tautologiques. / Dans le second cas, la proposition est fautive pour toutes les possibilités de vérité : les conditions de vérité sont contradictoires* » [TLP, 4.46]. Toute proposition nécessaire est donc soit une tautologie, soit une contradiction. Mais « *la tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne représentent aucune situation possible* » [TLP, 4.462]. Par conséquent les vérités nécessaires — les propositions qui sont nécessairement vraies — ne sont pas du tout de véritables propositions : « *La tautologie et la contradiction sont les cas limites de la connexion de signes, soit sa dissolution* » [TLP, 4.466].

Toutefois, les propositions tautologiques et contradictoires ne sont pas pour autant des non-sens, car elles doivent être comprises en rapport avec les idées sur la signification et la vérité présentées dans le *Tractatus*, ainsi, plutôt que d'être dépourvues de sens < *unsinnig* >, comme les propositions éthiques et esthétiques, elles sont vides de sens < *sinnlos* > [TLP, 4.461]. Wittgenstein veut surtout montrer qu'elles ne représentent rien et qu'elles ne disent donc rien non plus; et cependant la tautologie et la contradiction « *appartiennent au symbolisme, tout comme le "0" appartient au symbolisme de l'arithmétique* » [TLP, 4.4611]. Ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il explique qu'elles font partie du symbolisme de la logique, c'est que les tautologies, par exemple, ne contiennent essentiellement que des constantes logiques, de sorte que n'importe quelle proposition élémentaire (ou, somme toute, n'importe quelle proposition tout court) peut remplir les espaces vides entre les constantes sans affecter le résultat des conditions de vérité. Ainsi les tautologies montrent la logique des relations entre toutes les descriptions possibles d'états de choses sans être elles-mêmes des descriptions. Dès lors que les tautologies et les contradictions ne contiennent que des constantes logiques, elles ne peuvent être de véritables propositions, puisque « *la possibilité de la proposition repose sur le principe que les objets ont des signes comme représentants* »; les constantes logiques, quant à elles, « *ne sont les représentants de rien* », car « *la logique des faits ne peut elle-même avoir de représentant* » [TLP, 4.0312] ¹¹. D'une part, il n'y a pas d'objets logiques (il n'existe donc pas de faits dans l'espace logique constitués d'objets qui seraient désignés par des

11. G. Lock [1992], à la suite de P. Hacker [1986], considère la proposition 4.0312 comme la porte d'entrée du *Tractatus*, parce que Wittgenstein précise qu'il s'agit de sa pensée ou de son idée fondamentale < *mein Grundgedanke* >. Mais il faudrait plus simplement y voir l'une des idées de base de la logique des faits, et donc de la théorie de l'image. L'erreur — car je crois bien que c'en est une — de P. Hacker et de G. Lock vient sans doute de ce que le terme « fondamental », en français et en anglais, donne l'impression qu'il s'agit de quelque chose de particulièrement important, alors qu'en allemand il évoque plus modestement l'idée de « base » ou de « fondement » < *Grund, Grundlage* >, c'est-à-dire l'action de fonder ou d'établir certains principes en vue d'y asseoir d'autres idées. On peut d'ailleurs adapter la formule de Wittgenstein et dire que toutes les propositions ont une égale légitimité < *sind gleichberechtigt* > [TLP, 6.127], car un peu comme l'*Éthique* de Spinoza, le *Tractatus* est comparable à un réseau où toutes les pensées sont reliées, comme une toile d'araignée. Par contre, l'idée que les constantes logiques ne représentent rien et que les tautologies, qui ne sont constituées que de constantes logiques, ne traitent par conséquent de rien non plus, est réellement l'aboutissement d'une lutte avec ce qui, dès 1913, était pour Wittgenstein le problème fondamental de la logique : « *La grande question est maintenant : comment doit être construit un système symbolique pour que toute tautologie soit reconnue comme telle d'une seule et unique manière ? C'est le problème fondamental de la logique !* » [T, 1913, 232]. Et il écrit quelque temps après : « *La question de la nature de l'identité ne peut être résolue avant que ne soit expliquée la nature des tautologies. Mais cette dernière question est la question fondamentale de toute la logique* » [T, 15/12/13, 232]. P. Hacker et G. Lock n'ont donc pas complètement tort d'aborder le *Tractatus* à partir de cet angle d'approche, bien qu'il serait erroné de réduire l'essentiel de ce que le livre présente à une seule de ses propositions.

constantes), et d'autre part, les constantes logiques ne sont pas des noms; les tautologies, par conséquent, ne contenant que des constantes logiques, ne peuvent être des propositions; autrement dit, elles ne représentent pas des combinaisons d'objets structurées.

La logique est transcendante au sens où elle montre, sans pouvoir les dire, les limites du langage. Wittgenstein en vient effectivement à constater que « *la logique n'est pas une théorie, mais un reflet < Spiegelbild > du monde* », et dans cette mesure elle ne peut refléter le miroir qui, pour ainsi dire, s'interpose entre elle et les faits, bien qu'elle suppose l'existence d'un tel intermédiaire ou moyen terme; elle est donc « *transcendantale* » [TLP, 6.13]. On peut seulement voir la forme logique que le langage indique ou exhibe (comme la forme d'un corps sous un vêtement), sans pouvoir la décrire; ainsi, la proposition étant le miroir de la forme logique, elle ne peut représenter cette forme — la dire —, puisqu'elle se montre ou se reflète dans le langage [TLP, 4.121]. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant explique qu'il « *appelle transcendante toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant des objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant qu'il est possible a priori* » [Kant, 1980 : 83]. Dans la mesure où la logique, chez Wittgenstein, s'occupe moins des objets que du mode *a priori* de leur connaissance, « *logique* » et « *transcendantal* » sont presque des synonymes, et il est parfaitement conséquent que la logique soit transcendante dans le contexte du *Tractatus*. Toutefois, ce que Wittgenstein entend exactement par « *transcendantal* », c'est que les propositions de la logique expriment les limites de ce qui peut être dit, non en énonçant ces limites — ce qu'elles ne sauraient faire —, mais en étant pure forme sans contenu. Lorsque l'analyse logique parvient à une telle réduction, elle montre qu'à ce point rien ne peut plus être dit. Qu'il y ait et qu'il doit y avoir des tautologies montre ainsi ce que sont les limites du langage, et ceci se produit précisément lorsqu'il n'est plus possible de dire quoi que ce soit. L'existence des tautologies et des contradictions est nécessaire à tout symbolisme, lequel dépend du fait que « *dans nos notations, il y a bien quelque chose d'arbitraire, mais ceci n'est pas arbitraire : lorsque nous avons arbitrairement déterminé quelque chose, alors quelque chose d'autre doit avoir lieu* » [TLP, 3.342]. Wittgenstein ajoute entre parenthèses qu'une telle situation résulte de l'essence de la notation. Mais si les tautologies sont liées à l'essence de la notation, alors en étant essentiellement sans contenu, c'est-à-dire en ne pouvant représenter quoi que ce soit, elles montrent les limites de toute représentation possible, et donc qu'il ne peut y avoir de fait logique puisque la description d'un tel fait ne traite de rien [TLP, 6.124]. En montrant les limites de ce dont on peut traiter, c'est-à-

dire les limites de tous les faits possibles, elles montrent les limites du monde; c'est pourquoi la logique est un reflet du monde : « *Que les propositions de la logique soient des tautologies montre les propriétés formelles — logiques — du langage, donc du monde* » [TLP, 6.12]. La logique, comme l'explique encore Kant, s'occupe de la forme de la pensée, non de son contenu [Kant, 1980 : 50]; dans les termes de Wittgenstein, de la logique du langage ou des propriétés formelles du monde : « *Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt le représentent* » [TLP, 6.124]. La logique n'est donc que la charpente ou le squelette < *Gerüst* > du monde, la structure vide du langage, la forme (qui est celle du langage) prête à recevoir un contenu (qui est celui du monde).

Toute proposition de la logique doit laisser le champ de tous les faits possibles entièrement ouvert; et malgré tout, « *il est clair que quelque chose doit être indiqué à propos du monde par le fait que certaines combinaisons de symboles — qui ont essentiellement un caractère déterminé — soient des tautologies* » [TLP, 6.124]. Ce qui est indiqué ne peut dépendre de ce que certains faits se produisent ou non, mais seulement de ce que des faits sont possibles; autrement dit, de ce « *que les noms ont une signification et les propositions élémentaires un sens* » [TLP, 6.124]. Bien entendu, lorsque Wittgenstein écrit que les propositions élémentaires doivent avoir un sens, il ne parle d'aucun langage particulier, mais seulement des possibilités de la représentation en tant que telles. Mais dans ce cas, de telles affirmations reviennent à dire qu'il y a un monde — une totalité de faits — qui doit être représenté, de sorte que ce que les tautologies indiquent à propos du monde est précisément qu'il y a un monde et qu'il ne s'agit pas là d'un autre fait dans le monde ou sur le monde. Et dire que le monde est, sans se préoccuper de ce qu'on puisse dire comment il est, c'est ce que Wittgenstein appelle le mystique [TLP, 6.44]. Cette expérience consiste à atteindre une perspective sur le monde telle que ce dernier puisse être saisi comme une totalité limitée, c'est-à-dire de façon à ce qu'on puisse sentir les limites du monde, ou plutôt appréhender le monde comme s'il avait des limites au-delà desquelles tout est inconnu et possiblement inconnaissable, si tant est qu'il y a réellement autre chose de l'autre côté de la limite. Mais c'est là « *ce dont on ne peut parler* » [TLP, 7], puisqu'il faudrait penser ce qui n'est plus logique, et donc penser l'impensable [TLP, préface]. Comme on aura l'occasion de le voir en détail dans la troisième partie, saisir le monde *sub specie aeternitatis*, qui correspond justement à le saisir « *comme totalité limitée* » [TLP, 6.45], permet de découvrir à quel point les aspects aussi bien logiques qu'éthiques du *Tractatus* dépendent de la vision mystique ou esthétique qu'il demande d'adopter si l'on veut parvenir à « *voir correctement le monde* » [TLP, 6.54].

Pour revenir maintenant au problème des constantes logiques, il faut se rappeler que chaque fait élémentaire — chaque état de choses — est logiquement indépendant de chacun des autres faits élémentaires. Aucune inférence ne peut être faite à partir d'un fait élémentaire afin de l'appliquer ou d'en arriver à un autre. Ceci peut sembler faux dans le cas des propositions p et $\neg p$, car pourquoi ne pourrait-on inférer de la vérité de p la fausseté de $\neg p$, et inversement de la fausseté de $\neg p$ la vérité de p ? Ici, cependant, on se retrouve de nouveau confronté à la pensée fondamentale de Wittgenstein, soit « *que les "constantes logiques" ne sont les représentants de rien < nicht vertreten >* » [TLP, 4.0312]. Il n'y a pas d'objet nommé ou désigné par le signe logique « \neg » ou par le signe linguistique « non » qui pourrait apparaître comme constituant d'un fait élémentaire, car il n'y a qu'un fait élémentaire en vertu duquel p est vrai et $\neg p$ est faux, de sorte qu'il n'y a pas de fait distinct correspondant à $\neg p$, puisque aucun objet ne correspond à « non ». Autrement dit, le contenu représenté par la proposition p est toujours le même : dans un cas il est affirmé et dans l'autre il est nié, sans plus : « *Si la proposition élémentaire est vraie, l'état de choses existe; si la proposition élémentaire est fausse, l'état de choses n'existe pas* » [TLP, 4.25]. On peut dès lors généraliser cet exemple : si les constantes logiques ne sont les représentants de rien, il ne peut y avoir de faits logiques (comme je l'ai fait observer précédemment), c'est-à-dire de faits contenant uniquement des objets logiques, car de tels objets n'existent pas [TLP, 5.4]; par conséquent, les propositions qui ne contiennent que des constantes logiques ne peuvent dire quoi que ce soit du monde, car elles ne « traitent » de rien [TLP, 6.124]. Ainsi, comme on l'a vu, la logique est transcendantale au sens où elle exprime les limites du langage; elle ne dit pas quelles sont ces limites, et ne dit pas même que des limites existent; elle donne tout au plus une expression linguistique aux limites du langage à partir de l'existence des tautologies. Mais pourquoi Wittgenstein suppose-t-il que les tautologies révèlent quelque chose de l'essence du langage ? Et comment passe-t-on de l'analyse des propriétés ou des caractéristiques de certains langages formels spécifiques aux observations philosophiques sur les limites de toute représentation possible ? La réponse est prévue d'avance par Wittgenstein, puisque l'importance philosophique des tautologies est déjà comprise dans les termes du projet transcendantal du *Tractatus*. On vient de voir que la conception wittgensteinienne des tautologies présuppose une vision du monde comme totalité limitée; et l'affirmation selon laquelle les tautologies expriment les limites de toute représentation possible présuppose en fait la notion de transcendance sur laquelle joue la cohérence de la structure du *Tractatus*. Ainsi, les tautologies peuvent être considérées comme exprimant

les limites de toute représentation possible seulement si l'on présuppose qu'il est effectivement possible de saisir le langage comme un tout, et possible également d'interpréter en quoi consiste la structure de ce langage qui serait essentielle à toute notation. Le langage doit être considéré comme un objet entièrement donné — c'est-à-dire donné comme totalité et dans sa totalité — et possédant des limites qui peuvent être montrées de quelque manière, de sorte que les tautologies puissent acquérir une signification et une fonction philosophiques. Et on peut leur accorder une signification transcendante uniquement si la perspective transcendante est déjà présupposée; autrement, l'existence des tautologies ne serait qu'une propriété plus ou moins pertinente de certaines langues formelles ou symbolismes, mais qui ne montrerait pas les aspects essentiels de tout langage possible, notamment la structure ou l'échafaudage de tout langage possible. Ainsi la logique est transcendante si et seulement si elle est considérée dans les termes d'un projet qui présuppose que la transcendance est vraiment possible, car ce n'est que de ce point de vue que les tautologies montrent les limites de tout langage possible, de toute représentation. Par conséquent, dès qu'on tombe sur la distinction entre dire et montrer, la transcendance est implicitement présumée ou même explicitement admise : ce qui est montré est ce qui serait vu par un sujet transcendantal, un sujet pour qui, dans le cas présent, le langage apparaîtrait comme un tout possédant des limites bien établies et bien précises.

On a maintenant un aperçu complet de la nature de la proposition d'après les idées déduites et avancées à ce sujet dans le *Tractatus*. Toutes les propositions élémentaires sont des images d'états de choses possibles ou réels [TLP, 4.01]; les propositions tautologiques ou contradictoires, quant à elles, ne sont pas des images de la réalité [TLP, 4.462]. La représentation des faits dont on se fait des images [TLP, 2.1] est rendue possible par les représentants des objets, c'est-à-dire par le fait que les éléments de la réalité ont des représentants qui se tiennent dans un certain rapport dans la proposition, suivant l'ordre logique qui se trouve déjà dans le monde parmi les objets. Toutes les propositions qui ne sont pas élémentaires sont construites à partir de propositions élémentaires par le biais de connexions possibles entre elles et sont donc déterminées quant à leur vérité ou leur fausseté par les possibilités de vérité ou de fausseté qui sont assignées aux propositions élémentaires qui les composent [TLP, 4.31]. Finalement, les vérités ou les faussetés apparemment nécessaires — les tautologies et les contradictions — ne sont que la dissolution de la connexion des signes [TLP, 4.466]. Et c'est pourquoi, selon Wittgenstein, on peut dire que la forme générale de la proposition n'est rien d'autre que : telles sont les

choses. Évidemment, l'une des objections les plus immédiates face à une telle conception de la proposition, c'est qu'elle n'a rien à voir avec le langage de tous les jours, et que même si la structure pure et cristalline de la logique n'y apparaît pas, personne n'a de difficulté à le comprendre et à l'utiliser; en outre, non seulement l'analyse de la syntaxe logique de la proposition ne semble-t-elle pas nécessaire à qui que ce soit, mais personne n'a même besoin d'étudier la grammaire ou la syntaxe usuelles de la langue pour maîtriser et parler sa propre langue. La *Tractatus* ne paraît donc pas proposer une analyse de la signification du langage ordinaire — comme ce sera le cas dans les *Recherches philosophiques* —, mais une analyse de la signification d'un langage idéal, comme le suggère Russell dans son introduction. Wittgenstein en est parfaitement conscient, et c'est pourquoi il constate que « *toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait, telles qu'elles sont, ordonnées logiquement de façon parfaite* » [TLP, 5.5563]. Ainsi, les idées présentées dans le *Tractatus* sur la signification et la vérité concernent le langage en tant que tel, non un langage particulier, qu'il soit idéal ou non; en somme, si une proposition usuelle est une proposition, alors elle dit quelque chose, et si elle dit quelque chose, alors elle doit avoir une forme logique en commun avec l'état de choses qu'elle représente. Partant, que l'on aborde le problème sous n'importe quel angle, la solution reste toujours la même : l'analyse que propose Wittgenstein dans le *Tractatus* est applicable dans tous les cas, dès que le langage a un sens. Nulle surprise s'il a cru bon de rappeler que la vérité des pensées qu'il communiquait dans le *Tractatus* était selon lui intangible et définitive, tant la chose semble triviale et évidente !

D'après tout ce qui précède, les propositions du langage ordinaire peuvent être analysées en propositions simples ou en complexes de propositions simples et par la suite décomposées en propositions élémentaires. On pourrait être tenté de suggérer que chacune des propositions ordinaires n'est pas véritablement une proposition, mais Wittgenstein élimine cette tentation aussitôt puisque pour avoir un sens, une phrase doit simplement être une proposition élémentaire qui représente un état de choses ou dépendre de telles propositions élémentaires, ce qui est vrai de toute proposition, incluant les phrases employées dans la langue usuelle, dès lors qu'elle possède une signification. Par conséquent, si une phrase, quelle qu'elle soit, est une proposition, elle est en ordre telle qu'elle est et peut être analysée afin de révéler sa syntaxe logique. Il ne s'ensuit évidemment pas que l'on puisse déterminer tout ce qu'implique une proposition élémentaire en analysant les phrases utilisées habituellement dans la langue qu'on parle. La forme grammaticale ou linguistique, en effet, n'est pas un bon chemin vers la forme

logique : « *La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. / Il est humainement impossible de se saisir immédiatement, à partir d'elle, de la logique du langage. / La langue déguise la pensée. Et de telle manière que l'on ne peut, d'après la forme extérieure du vêtement, découvrir la forme de la pensée qu'il habille; car la forme extérieure du vêtement est modelée à de tout autres fins qu'à celle de faire connaître la forme du corps* » [TLP, 4.002]. C'est cet échec de la forme grammaticale à révéler la forme logique qui donne lieu aux « *confusions fondamentales dont toute la philosophie est pleine* » [TLP, 3.324]. C'est aussi cet échec qui permet à Wittgenstein de voir la tâche de la philosophie comme étant de clarifier les propositions du langage ordinaire, incluant celles du langage de la science, et ce sera vrai jusque dans la deuxième philosophie, qu'il s'agisse des mathématique ou de la psychologie [PU, xiv]. L'analyse de la syntaxe logique permet d'éviter des erreurs en révélant la forme du langage. Dans un langage gouverné par une grammaire logique, la forme logique et la forme linguistique coïncideraient; il est clair que le langage ordinaire n'est pas aussi parfait en ce sens, ce qui ne veut pas dire que les phrases de la langue usuelle ne sont pas déjà dans un ordre parfaitement logique. Pour résumer d'après les analogies utilisées par Wittgenstein, on pourrait dire que le langage est un vêtement qui recouvre le monde ou la réalité, qui est le corps caché ou masqué par le vêtement, et que la forme logique est le squelette qui tient le tout en place.

Le résultat du projet logique et philosophique de Wittgenstein aboutit à la théorie de l'image, qui explique en principe l'essence de la proposition, c'est-à-dire les conditions nécessaires pour qu'une proposition ait un sens. Le fondement en est la proposition élémentaire et sa comparaison à une image de la réalité. À partir de la conception wittgensteinienne de la signification philosophique des propositions pourvues de sens — les propositions élémentaires et leurs conditions de vérité — et des propositions tautologiques vides de sens, une question capitale demeure irrésolue : qu'en est-il des propositions mêmes du *Tractatus* ? Comment les comprendre et les situer à travers cette conception de la signification ? Peuvent-elles être intégrées à l'analyse présentée par Wittgenstein ? Dans la prochaine section, je tenterai de cerner le statut que les propositions du *Tractatus* (en tant qu'expression de la réflexion philosophique et métaphysique) occupe dans cette analyse logique du langage et du monde.

1.2 La nature et la fonction de la philosophie

L'élucidation du mariage consacré par la logique entre le langage et le monde pourrait ne causer aucun problème si l'on ne s'interrogeait pas sur le statut de la subjectivité en jeu dans cette opération d'élucidation ainsi que sur le statut des

propositions énoncées par le sujet pour s'enquérir de cet heureux mariage. Jusqu'ici en effet, toutes les idées formulées par Wittgenstein pour élucider la relation entre le langage et le monde semblent parfaitement cohérentes. Mais la philosophie, qui n'est jamais simple, l'est encore moins lorsqu'on a la volonté démesurée de régler tous les problèmes qu'elle comporte à l'aide de la seule logique. Dans cette section, je vais commencer par examiner le statut des propositions du *Tractatus* et montrer qu'elles ne répondent pas aux critères de signification et de vérité qu'elles prônent.

1.2.1 *Le statut problématique des propositions métaphysiques*

Étant donné ce que je viens tout juste d'expliquer concernant la nature des propositions, que peut-on dire maintenant des propositions — si elles en sont — qui sont elles-mêmes en cause dans cette tentative d'explication ? Quel statut doit-on attribuer, par exemple, à l'affirmation selon laquelle les objets constituent la forme ou la substance inaltérable de la réalité, ou à celle qui pose la forme générale de la proposition comme étant : telles sont les choses ? Bref, quel est le statut des propositions du *Tractatus* ? Peuvent-elles, justement, prétendre en toute légitimité au statut de propositions, tel qu'elles le définissent elles-mêmes ? Elles semblent dire quelque chose de la manière dont le monde et les choses qui lui sont reliées doivent être organisés pour que le langage soit possible, mais puisqu'elles expriment les conditions nécessaires de possibilité de signification et que dans cette mesure elles doivent être douées de sens, leur propre signification requiert aussi qu'elles soient vraies. Autrement dit, elles sont — au moins en principe — des exemples d'« *images vraies a priori* » [TLP, 2.225], qui sont censées précisément ne pas exister *a priori*.

Le problème paraît se poser ainsi : tout ce qui peut être dit — que telles sont les choses — peut aussi être autrement. Il s'agit simplement d'une conséquence des affirmations discutées précédemment : une proposition doit être soit vraie, soit fausse, et ne peut être nécessairement vraie ou nécessairement fausse. Dès lors, si ce qui rend possible ce qui peut se dire peut aussi se dire, il pourrait en être autrement et les propositions du *Tractatus* n'auraient en rien le caractère de nécessité qu'elles affichent, étant donné qu'elles ne pourraient pas dire que tout ce qui peut être dit peut aussi être autrement. Dès lors, ou bien on ne peut pas dire ce qui rend possible ce qui peut se dire, ou bien il est faux de dire que tout ce qui peut être dit pourrait aussi être autrement. Et ceci signifie que les soi-disant propositions du *Tractatus* ne peuvent à la fois dire quelque chose et être vraies, car ou bien elles ne disent rien mais montrent quelque chose, sans quoi elles seraient carrément fausses, ou bien elles disent réellement quelque chose mais

sont soit fausses, soit bel et bien contradictoires, c'est-à-dire dépourvues ou vides de sens. Quelle que soit la situation, le « langage » — si tant est qu'on peut l'appeler ainsi — utilisé dans le *Tractatus* transcende les limites propres du langage, si l'on définit le langage comme ce qui peut être dit à l'aide de propositions sensées. Il s'agit d'un langage qui n'en est pas un dans ses propres termes, c'est-à-dire selon les critères qu'il définit lui-même. Avec un tel langage hors langage, ce que Wittgenstein suggère dans la préface du *Tractatus* — que l'on peut tracer des limites au langage mais non à la pensée — semble incohérent ou du moins incorrect. En effet, s'il faut penser l'impensable pour tracer les limites de la pensée, alors il semble qu'il faille dire l'indicible pour tracer les limites du langage. Par conséquent, ce qui réside de l'autre côté de la limite n'est pas simplement un non-sens (auquel cas la limite n'en est pas une), ou alors ce sont les propositions du *Tractatus* qui sont simplement des non-sens, comme le laisse clairement entendre Wittgenstein à la toute fin du livre : « *Mes propositions sont elucidantes lorsque celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme des non-sens, si passant par elles — sur elles — à travers elles, il les a surmontées* » [TLP, 6.54].

Par contre, dans les passages où il parle de la nature et de la fonction de la philosophie, Wittgenstein propose une méthode pour tracer les limites de ce qui peut être pensé en évitant le problème qui vient d'être mentionné. Il écrit que la philosophie « *doit délimiter le pensable et, ce faisant, l'impensable. / Elle doit limiter l'impensable de l'intérieur à partir du pensable. / Elle signifiera l'indicible en représentant clairement le dicible* » [TLP, 4.114-4.115]. Puisque les limites de la pensée ne peuvent être tracées en pensant des deux côtés de la limite, elles doivent être tracées à partir de ce qui peut l'être, si l'on comprend bien Wittgenstein. Il y a deux manières d'interpréter ces affirmations. D'abord, en présentant clairement ce qui peut être dit, Wittgenstein pourrait simplement vouloir dresser une liste des propositions pourvues de sens, et ce pourrait même être le but de la méthodologie proposée en 6.53, dont je discuterai plus loin. Par contre, une telle liste ne tracerait en rien les limites de la pensée, et ce pour deux raisons. D'un côté, il y aurait désaccord à propos de n'importe quelle liste, parce que jamais on ne s'entendrait sur la méthode avec laquelle on déciderait qu'une proposition lui appartient ou ne lui appartient pas. La liste devrait-elle inclure, par exemple, « la forme générale de la proposition est : les choses sont ainsi » ? Il n'y aurait sans doute aucune limite à une telle liste. D'un autre côté, toute liste devrait rester ouverte; ainsi, toute nouvelle proposition pourrait s'y ajouter, sauf s'il est spécifié que toutes les propositions qu'elle contient sont toutes les propositions possibles. Cette dernière affirmation ne pourrait cependant être

tout simplement un autre élément de la liste; en tant que nouvel élément, elle devrait être douée de sens. Par contre, si elle l'est elle doit alors être vraie ou fausse; et puisqu'elle délimite en principe les éléments de la liste, elle doit nécessairement être vraie. Mais alors « *il en résulterait que pour qu'une proposition ait un sens, il en dépendrait de ce qu'une autre proposition soit vraie. / Il serait alors impossible d'esquisser une image du monde (vraie ou fausse)* » [TLP, 2.0211-2.0212]. Finalement, cette branche de l'alternative ne mène nulle part. La deuxième manière d'interpréter les propositions 4.114 et 4.115, c'est que peut-être qu'en présentant clairement ce qui peut être dit, Wittgenstein veut plutôt dire qu'il faut justifier le fait que la liste doit contenir tels éléments et non tels autres. Mais ceci n'empêcherait en rien l'examen du statut des propositions qui rendraient compte d'une telle justification, ce qui conduirait à nouveau au problème précédent. Il s'ensuit que ce que Wittgenstein propose en 4.114 et 4.115 ne peut être interprété de manière à ce qu'il soit cohérent de tracer les limites du langage tout en échappant à la nécessité d'un métalangage qui serait le langage dans lequel on tracerait ces limites, qui à son tour nécessiterait un autre métalangage qui le délimiterait, et ainsi de suite en régressant à l'infini. Le problème de la régression à l'infini (que l'on retrouve au départ dans le paradoxe de Russell) qui empêchait la logique de se fonder elle-même, puis de fonder par la suite les mathématiques et — pourquoi s'arrêter en si bon chemin — toutes les autres sciences, est précisément ce que Wittgenstein voulait résoudre à l'aide de la distinction entre dire et montrer, laquelle devait, selon ce qu'il écrit dans une lettre adressée à Russell, éliminer rien de moins que l'ensemble des problèmes de la philosophie.

Le problème peut être énoncé sous la forme d'un raisonnement aux allures un peu plus formelles. Toute proposition véritable ou authentique possède une condition de formulation qui est aussi une proposition authentique. Soit p , une proposition qui rend les autres possibles, dans la mesure où elle énonce les conditions de formulation des propositions authentiques en délimitant clairement ce qui peut être dit. Ainsi, p est la réponse correcte à la question : « *quelles sont les conditions de signification ?* » (c'est-à-dire quelles conditions doivent être remplies pour qu'une proposition ait une signification). Et si p affirme correctement que C est la condition, alors pour que p soit douée de sens, C doit être le cas < *der Fall sein* > (avoir lieu ou arriver, comme l'énonce la première proposition du *Tractatus* à propos du monde) et être la condition de la signification. Soit maintenant la proposition $\neg q$ qui affirme que C n'est pas le cas et n'est donc pas la condition; si cette proposition est sensée, alors elle doit être fausse puisque C est vraiment la condition de la signification. Si la proposition $\neg q$ était vraie, alors elle ne serait pas douée de sens. Il

s'ensuit donc, du fait que $\neg q$ est pourvue de sens, que q est vraie. Puisqu'une proposition authentique ne peut être nécessairement fausse, il s'ensuit immédiatement que $\neg q$ n'est pas une proposition authentique, et par conséquent q n'en est pas une non plus. Mais q est en principe supposée énoncer que C , qui est la condition de possibilité de la signification, est le cas et est vraiment cette condition. Évidemment, si q n'est pas une proposition authentique, p ne peut en être une non plus. Il n'y a donc aucune réponse correcte possible à la question par laquelle on demanderait ce que sont les conditions pour qu'une proposition soit douée de sens. En outre, Wittgenstein affirme que « *d'une réponse qu'on ne peut formuler, on ne peut non plus formuler la question* » [TLP, 6.5]. Ainsi, ce que l'on tente d'énoncer par p , c'est-à-dire ce qu'une telle proposition voudrait dire, ne peut être dit; et la question à laquelle répond p ne peut par ailleurs être posée, ce qui signifie qu'elle ne peut en réalité recevoir de réponse.

Il serait sans doute utile et avisé de faire appel à la distinction entre dire et montrer pour régler ce problème. Wittgenstein reconnaît à travers le *Tractatus* — et la minceur de l'ouvrage en témoigne — que peu de choses peuvent être réellement dites mais qu'on peut néanmoins prendre conscience de cette autre dimension du langage qui n'en fait déjà presque plus partie et qui est ce qui se montre par opposition à ce qui se dit : « *La proposition peut représenter la totalité de la réalité, mais elle ne peut représenter ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour la représenter — la forme logique* » [TLP, 4.12]. La forme logique ne peut pas être représentée par une proposition parce que celle-ci « *représente son objet < Objekt > de l'extérieur* » [TLP, 2.173]. Ce qui rend la représentation possible est en effet qu'il existe une différence entre l'image et ce qu'elle représente, et « *c'est pourquoi l'image représente son objet < Objekt > correctement ou incorrectement* » [TLP, 2.173]. Toute proposition authentique possède une forme logique du seul fait qu'elle est une proposition, de telle sorte que « *pour pouvoir représenter la forme logique, nous devrions pouvoir nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c'est-à-dire hors du monde* » [TLP, 4.12]. La forme logique, quoique non représentable, ne se situe pas au-delà du langage; elle est en fait toujours présente dans le langage : « *La proposition montre la forme logique de la réalité. / Elle l'indique* » [TLP, 4.121]. « *Ainsi la proposition "fa" montre que dans son sens l'objet a apparaît, les propositions "fa" et "ga" montrent que dans toutes les deux il est question du même objet* » [TLP, 4.1211]. L'intérêt du montrer (et du coup sa raison d'être) est qu'il ne fait plus partie de la logique bivalente qui force chaque proposition à être soit vraie, soit fausse, dans la mesure où il est encore plus fondamental que le fait de dire quelque chose de vrai ou de faux. Au regard de ce que le langage

montre, il n'y a littéralement aucune alternative : le montrer n'est soumis ni à une théorie des conditions de vérité de la signification ni à une théorie des conditions de vérification ou encore d'assertabilité de la signification (comme c'est le cas pour le dire), car ce qui se montre défie carrément les limites imposées à une proposition pour qu'elle soit douée de sens. Par conséquent, rien de ce qui est dit ou peut être dit n'a de réelle pertinence sur le plan philosophique, car ce qui demande à être saisi est précisément le montrer qui est inhérent à tout dire : « *Le résultat de la philosophie ne consiste pas en "propositions philosophiques", mais dans le fait que des propositions deviennent claires* » [TLP, 4.112]. Wittgenstein croyait que grâce à ce caractère univalent du montrer il avait résolu une fois pour toutes les problèmes de la philosophie et c'est pourquoi il affirme dans la préface que la valeur du *Tractatus* vient de ce qu'il aura visé juste, ou selon l'expression quelque peu violente qui y est utilisée, que « *d'autant mieux la tête du clou aura été frappée* ». Aussi ajoute-t-il que la vérité des pensées qui y sont communiquées lui semble « *intangibile et définitive* », puisqu'il s'agissait simplement de voir ce qu'il y avait à voir, c'est-à-dire d'atteindre directement ce qui était visé. Il admet cependant qu'il peut ne pas avoir eu autant de succès qu'il aurait voulu dans cette tâche, compte tenu de « *la faiblesse de ses capacités* » — aveu surprenant de la part d'un cerveau philosophique capable de produire un livre comme le *Tractatus*, mais il reste que Wittgenstein ne présente pas réellement d'alternative à son projet, seulement une invitation, comme Kant dans la *Critique de la raison pure*, à clarifier davantage le système là où il y aurait des lacunes dans la présentation de certaines idées, non dans le contenu qui demeure quant à lui irrévocable et final.

Même s'il faut taire ce dont on ne peut parler, il demeure possible à l'aide du langage de montrer la forme logique : « *Nous pouvons en un certain sens parler de propriétés formelles des objets et des états de choses et respectivement de propriétés de structure des faits, et dans le même sens de relations formelles et de relations de structure. [...] / L'existence de telles propriétés et relations internes ne peut toutefois être affirmée dans des propositions, mais elle se montre dans les propositions qui représentent ces états de choses et traitent de ces objets* » [TLP, 4.122]. Mais ce que Wittgenstein explique ici n'aide absolument pas à comprendre les soi-disant propositions du *Tractatus*. Les propriétés logiques des objets, par exemple, ne sont pas montrées par certaines propositions particulières auxquelles on aurait donné cette tâche — c'est-à-dire, évidemment, celles du *Tractatus* —, puisque ces propriétés se révèlent d'elles-mêmes dans les propositions qui représentent les états de choses en question. Ceci veut donc dire que seules les propositions représentant des états de choses

peuvent montrer la forme logique et les autres propriétés et relations logiques (formelles ou structurelles) des objets ou des faits. Par contre, les « propositions » — car il faut bien les mettre entre guillemets — du *Tractatus* ne peuvent quant à elles représenter d'états de choses : ou bien elles *disent* que les propositions pourvues de sens montrent la forme logique, ou bien elles *montrent* que les propositions dépourvues de sens ne disent rien; dans les deux cas, elles sont en pleine contradiction avec elles-mêmes. Wittgenstein cherche à dénoncer ou à destituer les propositions métaphysiques, mais les propositions du *Tractatus* sont elles-mêmes des propositions métaphysiques. En toute logique, le livre ne pouvait s'achever que sur une auto-répudiation de son auto-contradiction.

La perspective adoptée par celui qui écrit ou lit un tel livre est déterminée par le problème que pose le statut des propositions et la distinction entre dire et montrer que Wittgenstein introduit dans l'espoir de le régler; dans la mesure où les « propositions » du *Tractatus* ne sont pas de simples non-sens, elles parlent en fait pour ainsi dire de l'extérieur du monde. Et c'est précisément ici que le problème du *Tractatus* surgit, et c'est donc aussi à partir de là que la solution doit être articulée : *les propositions du livre exigent une perspective transcendantale*. Ce n'est en effet que pour un sujet qui transcende le monde et le langage que le *Tractatus* peut devenir intelligible. Le fait que le livre montre quelque chose sur le monde — plutôt que de dire sur lui ce que de toute façon il ne pourrait dire selon ses propres présupposés — rend cette transcendance accessible au sujet sans que ses propositions soient répudiées comme fausses ou insensées. Pour comprendre cette perspective et se situer en elle, il faut se tourner vers ce que le langage montre plutôt que vers ce qu'il dit, et c'est en cela que consiste le fait d'adopter la perspective du sujet transcendantal : un sujet qui peut lui-même se situer avec les propositions quelque part en dehors de la logique, c'est-à-dire hors du monde. À la limite, le langage prend un autre sens et joue un autre rôle que celui qui lui est attribué dans le monde où il contient simplement des propositions pourvues d'un sens que lui procure la forme logique qu'il partage avec le monde; il ne fait pas qu'énoncer ou représenter des faits, il accomplit quelque chose de tout à fait différent : il montre, indique ou fait voir, ou encore rend *manifeste* un sens qui ne se réduit pas à ce qui est dit ou peut explicitement s'exprimer. Il en va ainsi dans les arts, en particulier en poésie, en architecture et en musique, où un geste suffit pour montrer ce qu'on veut mais ne peut pas dire. Pour expliquer l'importance de la distinction entre dire et montrer dans la pensée de Wittgenstein, Paul Engelmann rapporte qu'au moment où il achevait la rédaction du *Tractatus*, Wittgenstein lui adressa une lettre à propos d'un poème qu'il lui

avait envoyé : « *Le poème est réellement magnifique. Et voici en quoi : si seulement vous n'essayez pas d'exprimer l'inexprimable, alors rien n'est perdu. Mais l'inexprimable sera — inexprimablement — contenu dans l'exprimé* ». P. Engelmann commente lui-même l'observation de Wittgenstein en ces termes : « *Le véritable apport de Wittgenstein, celui qui lui a valu la plus grande incompréhension, consiste à avoir indiqué ce qui est manifeste dans une proposition. Et ce qui précisément y est manifeste, une proposition ne peut autrement l'établir de manière explicite. Les vers du poète, par exemple, ne produisent pas leur effet au moyen de ce qu'ils disent, mais grâce à ce qui est manifeste en eux, et il en va exactement de même pour la musique qui, elle non plus, ne dit rien* » [Engelmann, 1967 : 5]. Le langage, comme la musique, montre ou manifeste un sens, et ce qui peut se montrer ne peut pas se dire ou s'exprimer explicitement, car le sens du montrer (de la monstration ou de la manifestation) en serait alors réduit à l'ordre du dire, et n'indiquerait justement plus ce qu'il doit pouvoir indiquer sans avoir à tenter de le dire. On peut dire néanmoins que si Wittgenstein a tenu à ce que le *Tractatus* soit un livre aussi dense et concis, se refermant sur une exhortation au silence, c'est sans doute qu'il voyait la philosophie comme une indiscretion à l'égard de l'indicible, pour paraphraser l'élégante définition proposée par Emmanuel Levinas. Ce à quoi correspond également cette autre observation qu'il porte sur lui-même : « *L'indicible (ce qui m'apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer) forme peut-être la toile de fond à partir de laquelle ce que je puis exprimer doit recevoir une signification* » [VB, 1931, 26]. Ainsi la transcendance du sens, paradoxalement, fait partie intégrante de la logique du sens immanente aux faits.

1.2.2 La tâche de la philosophie

Il y a apparemment un moyen d'utiliser le langage qui ne consiste pas à affirmer des faits mais qui est déjà, en un certain sens, une manière de parler de ce qui ne peut se dire; cette « manière de parler » est celle du *Tractatus* et elle produit des propositions qui servent d'élucidations [TLP, 6.54], et ce « moyen », on l'aura sûrement deviné, est la philosophie — incluant celle du *Tractatus* et excluant presque les autres — qui consiste essentiellement et précisément en elucidations [TLP, 4.112]. Mais quelle est au juste la nature d'une elucidation < *Erläuterung* >, terme qui semble si important dans le projet philosophique de Wittgenstein ? Il n'y a en fait que trois occurrences de ce terme dans le *Tractatus*. Wittgenstein affirme d'abord que la philosophie n'est pas une doctrine ou une théorie < *Lehre* > mais une activité d'élucidation [TLP, 4.112]. Dans le seul passage où il tente explicitement de définir ce qu'est une elucidation, il écrit : « *Les significations des signes primitifs peuvent être expliquées par des elucidations. Les elucidations sont des*

propositions qui contiennent les signes primitifs. Elles ne peuvent donc être comprises que si les significations de ces signes sont déjà connues » [TLP, 3.263]. Il conclut finalement le *Tractatus* en affirmant que ses propositions servent d'élucidations ou sont élucidantes — Wittgenstein emploie ici le verbe « élucider » ou « clarifier » < *erläutern* > —, tant qu'elles sont prises pour des non-sens [TLP, 6.54]. Il est à noter que deux de ces sections caractérisent la philosophie comme une forme d'élucidation alors que l'autre utilise la notion en lien avec le problème de la signification des signes ou termes primitifs, de telle sorte que l'on peut se demander si l'activité que l'on appelle « philosophie » est globalement une affaire d'élucidation ou si son but est plus étroit et consiste alors uniquement à expliquer la signification des signes primitifs. Wittgenstein aurait-il utilisé le même terme en des sens différents et dans un but qui n'était pas le même dans les deux cas ? Cela semble peut probable compte tenu de la rigueur et de la ténuité de l'œuvre. Quelle est alors la relation véritable entre ces deux emplois apparemment différents du terme « élucidation » ?

Pour découvrir ce lien, il serait judicieux de commencer par le seul passage où la notion est elle-même objet d'explication, soit la proposition 3.263. Bien que cette section soit explicitement reliée à la manière dont la signification des signes primitifs est expliquée, il existe des sections de même nature et de même intérêt pour comprendre la signification des « propositions » du *Tractatus*. Dans les deux cas Wittgenstein attire l'attention sur un rôle particulier que le langage doit jouer et sur une qualité paradoxale que possèdent les propositions : les élucidations de la philosophie — les « propositions » du *Tractatus* — doivent être considérées pour ce qu'elles montrent avant d'être reconnues comme insensées et congédiées parce qu'elles ne peuvent être comprises autrement que comme les non-sens qu'elles rejettent; les élucidations de la signification — celles dont parle Wittgenstein en 3.263 — ne peuvent être comprises que si les signes qui les composent sont expliqués. On pourrait être tenté de traiter l'élucidation comme un genre de définition démonstrative ou « ostensive » (laquelle consiste à pointer quelque chose que l'on désire nommer), mais se serait sérieusement se méprendre sur la pensée de Wittgenstein¹². En général, les définitions dites démonstratives sont données indépendamment des assertions et, d'une certaine manière, les préparent ou les complètent; elles présupposent que les mots puissent apparaître sous deux rôles

12. Les définitions démonstratives apparaissent au début de la deuxième période et Wittgenstein n'en parle pas de façon explicite à l'époque du *Tractatus*, même si on peut alléguer que les idées tardives sont sûrement déjà contenues dans les premières. De toute façon, considérer l'élucidation comme une définition démonstrative ne conduit pas nécessairement à s'engager sur une fausse piste, comme on le verra bientôt.

différents : dans les propositions et par eux-mêmes. Mais Wittgenstein nie explicitement cette possibilité car ce serait ignorer totalement que les noms ont une signification uniquement dans le contexte d'une proposition [TLP, 3.3]. En fait, dire qu'un signe donné est le nom d'un objet particulier, c'est dire que ce signe a un sens à l'intérieur de certaines propositions élémentaires particulières. De même, pour qu'un objet soit considéré comme étant bel et bien un objet, au moins sur le plan de la forme, il doit pouvoir faire partie de certains faits possibles particuliers. Ainsi, ce à quoi se réfère un signe primitif donné est nécessairement lié au sens qu'il peut avoir dans une proposition; ce lien est interne, c'est-à-dire purement logique, mais la définition démonstrative n'en tient pas compte. Il n'y a par ailleurs aucun sens à supposer que l'on pourrait soudainement rencontrer un objet simple et découvrir à quels faits il appartiendrait, et c'est pourtant ce qu'on présume en assimilant les élucidations à des définitions démonstratives.

Il y a cependant quelque chose de juste dans cette comparaison : les règles qui gouvernent les possibilités de signification d'un signe simple reflètent effectivement la structure possible des faits. Pour qu'un signe désigne un objet, son « comportement linguistique », comme on pourrait l'appeler, doit refléter celui de l'objet; c'est parce que les objets font partie de certains faits possibles donnés que leurs représentants, les noms, se comportent comme ils le font sur le plan linguistique; inversement, c'est parce qu'un signe donné se comporte comme il le fait qu'il est le nom de l'objet qu'il désigne. L'élucidation suppose donc une connaissance préalable de la forme logique des faits; la tâche de la philosophie est alors de faire correspondre les signes avec les éléments de cette structure et c'est là que la comparaison des élucidations avec les définitions démonstratives devient utile. Si une élucidation est une proposition, elle doit déployer la forme générale d'une proposition; elle doit dire : « les choses sont ainsi », car comprendre une proposition, c'est savoir comment sont les choses lorsque la proposition est vraie. Mais pour le savoir, il faut déjà connaître la signification des signes dont elle est composée, sinon on ne peut même pas savoir quel fait est représenté. Si l'on prend les élucidations pour ce qu'elles disent et non pour ce qu'elles indiquent, elles échouent nécessairement en tant qu'élucidations puisqu'elles requièrent ce qu'elles sont supposées accomplir, soit une explication de la signification des signes.

Le caractère paradoxal des élucidations provient précisément de ce qu'on essaie de les traiter comme si leur fonction était exclusivement d'énoncer des faits; mais lorsqu'on reconnaît qu'elles peuvent remplir une fonction complètement différente, on comprend alors le rôle réel qu'elles jouent et on évite du même coup les difficultés qui leurs sont

associées. Wittgenstein commente d'ailleurs ces difficultés lors de son retour à la philosophie de la manière suivante : « *Si, pour expliquer à quelqu'un la signification d'un mot "A", je lui montre quelque chose en lui disant "Ceci est A", alors cette expression peut être entendue de deux manières : ou bien elle est déjà elle-même une proposition et ne peut alors être comprise que si la signification de "A" est déjà connue (c'est-à-dire que je dois m'en remettre au hasard pour que mon interlocuteur saisisse la proposition comme je l'entends); ou bien la proposition est une définition. Supposez que je dise à mon interlocuteur que "A est malade", mais qu'il ne sache pas qui je désigne par "A", de sorte que je pointerais alors un homme en disant "Ceci est A". Cette expression est ici une définition, mais elle ne peut être comprise que si la proposition "A est malade", dont la grammaire serait déjà maîtrisée, permettait de connaître la nature de cette définition. Mais alors cela veut dire que faire comprendre un langage, de quelque manière que ce soit, présuppose déjà un langage. [...] Ce qui ne veut rien dire d'autre que ceci : je ne peux utiliser le langage pour sortir du langage* » [PB, § 6]. Ainsi, pour que la proposition « Ceci est A » réussisse à jouer son rôle de définition, l'interlocuteur doit déjà savoir quel genre d'objet est « A ». Dans les termes du *Tractatus*, cela signifie que l'on doit avoir saisi la forme logique montrée par « A est malade »; ainsi se trouve préparé l'usage de « Ceci est A » en tant que définition, afin que l'interlocuteur puisse comprendre qu'un objet est le porteur du nom.

C'est grâce à la réciprocité qui se joue entre ce qui est dit et ce qui est montré que les élucidations peuvent remplir leur fonction. Les trois passages suivants permettent de mieux comprendre les enjeux de cette réciprocité. « *La proposition montre son sens. / La proposition montre ce qu'il en est lorsqu'elle est vraie. Et elle dit qu'il en est ainsi* » [TLP, 4.022]. « *Les significations des signes simples (des mots) doivent nous être expliquées pour que nous les comprenions. / Avec les propositions, cependant, nous nous entendons* » [TLP, 4.026]. « *Ce qui peut être montré ne peut être dit* » [TLP, 4.1212]. La proposition dit donc d'une part *que* les choses sont telles qu'elles sont et montre d'autre part *comment* sont les choses. Wittgenstein affirme en outre que la signification des signes simples doit être expliquée; ainsi peut-on voir la différence fondamentale entre les propositions et les noms. La signification des propositions ne peut en effet être expliquée puisqu'elles montrent la forme logique; si l'on voulait malgré tout expliquer la signification d'une proposition, on ne pourrait que répéter exactement cette même proposition, car encore une fois on ne peut dire ce qui se montre : la limite du langage, en effet, se constate dans l'impossibilité de montrer la signification d'une proposition sans précisément la répéter [VB, 1931, 20]. Or, il est essentiel que la proposition soit en mesure « *de pouvoir nous communiquer un*

sens nouveau » [TLP, 4.027]; mais il n'est en aucun cas requis que l'on connaisse déjà l'état de choses qu'elle représente pour la comprendre, autrement seule une proposition vraie serait pourvue de sens. Ainsi, « *une proposition doit communiquer un sens nouveau avec des expressions anciennes* » [TLP, 4.03], et si la signification des signes simples doit être expliquée, tel n'est pas le cas pour les propositions. Les élucidations, dans cette mesure, montrent la signification des signes simples ou termes primitifs; elles indiquent ou exhibent ce qu'elles signifient; autrement dit, elles sont à la fois les explications et les exemples de ces explications. Cela est possible en vertu de la forme logique qu'une proposition a en commun avec le fait qu'elle représente : l'état de choses est proprement traduit sous une certaine forme dans le langage. Mais les éléments de l'état de choses représenté, les objets, ne jouent pas eux-mêmes le rôle d'exemples, n'ayant pas de forme langagière comme les noms qui les désignent. Pour comprendre ceci, on peut utiliser une analogie avec une photo : une scène prise en photo — l'image d'une image, pour ainsi dire — est un exemple de la structure des faits qu'elle représente et non un agencement de couleurs et de formes; elle montre ou exhibe cette structure. Ainsi, pour voir une image comme une image, on doit voir un agencement de couleurs et de formes comme un exemple, ou mieux, comme une exemplification de la structure. La photo montre ce qu'elle représente en étant elle-même un exemple de représentation. En fait, tout se passe comme si le sujet — qui n'est jamais nommé à ce moment dans le *Tractatus* — était le seul à voir une structure, c'est-à-dire un ensemble cohérent d'objets qui se montre, là où il n'y a qu'un ensemble de formes et de couleurs juxtaposées. Les objets sont sans couleur, sans saveur, sans odeur; ils n'ont à proprement parler aucune propriété en dehors de celles que leur donne le sujet, qui sont à vrai dire des propriétés psychologiques ou épistémologiques dont ne s'occupe pas la philosophie. Wittgenstein note en effet que, sur le plan strictement logique, « *les objets sont incolores* » [TLP, 2.0231]. Ainsi, lorsqu'il se demande s'il y a un ordre *a priori* dans le monde, il ne peut donc pas seulement se contenter de dire ce qu'est cet ordre s'il y en a un, mais il doit aussi trouver d'où il provient, et il n'y a finalement aucun « objet » capable de percevoir et de concevoir cet ordre si ce n'est le sujet, comme on aura l'occasion de le constater dans la deuxième partie. Le sujet ordonne ainsi la substance du monde que sont les objets en leur attribuant des propriétés qui constituent leur contenu et leur sens, mais ce sur le plan psychologique ou épistémologique, qui n'est cependant pas du ressort de la métaphysique, contrairement à ce que croyait Kant qui a mené dans la *Critique de la raison pure* une enquête de ce genre.

Dès lors, saisir un ensemble de signes comme un tout structuré — comme une proposition —, c'est voir la relation qu'une proposition projette concernant le fait dont elle parle, c'est-à-dire constater la forme logique commune de la proposition avec le fait; et se retrouver en présence d'un ensemble de signes que l'on identifie comme étant une proposition, c'est reconnaître un exemple de forme logique en tant que forme logique. Mais, pour revenir sur un point essentiel, la signification, dans sa fonction de désignation et de dénomination des objets (dans la manière dont les signes simples signifient), et la forme logique ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Ici encore, l'analogie avec une photo peut être utile : une tache rouge particulière dans la photo est reconnue comme étant le soleil grâce à la relation qu'elle entretient avec les autres éléments de la photo. Étant donné que la signification des signes simples doit être expliquée et que cette explication ne peut se faire qu'à partir de propositions, et puisqu'une proposition doit par ailleurs montrer son sens, le paradoxe que semblent soulever les élucidations — qu'elles doivent expliquer la signification des termes primitifs mais ne peuvent être comprises que si les significations sont déjà connues — ne surgit que parce qu'on ignore l'injonction selon laquelle ce qui peut être montré ne peut être dit, c'est-à-dire quand on considère la proposition qui est une élucidation pour ce qu'elle dit et non ce qu'elle montre. Il est donc important de garder à l'esprit que c'est ce qu'une proposition dit qu'elle ne montre pas, et ce qu'elle ne dit pas, elle le montre, de sorte que ce qu'elle peut montrer, elle ne peut le dire. En fait, ce que je viens d'exposer concernant la distinction entre dire et montrer explique parfaitement pourquoi les propositions authentiques ou véritables — celles qui sont pourvues de sens et qui correspondent donc aux critères de signification exigées par la théorie de l'image — sont les seules à montrer, en plus de dire quelque chose : une proposition montre la forme logique en étant elle-même un exemple ou un modèle de forme logique, c'est-à-dire en étant une image d'un état de choses réel ou possible; comme l'exprime Wittgenstein, une proposition montre son sens. Mais si cette interprétation est juste, alors c'est sur le *Tractatus* en tant que tel que retombe le paradoxe, car d'après ses critères ses propositions ne sont pas authentiques, et dans la mesure où elles sont dépourvues de sens, elles ne peuvent davantage montrer si elles ne disent rien. Ainsi, soit Wittgenstein a tort d'affirmer que ses propositions sont des non-sens, et les élucidations qu'elles sont supposées être ont un sens, soit les propositions du *Tractatus* sont effectivement des non-sens, et alors elles ne sont pas des élucidations; dans les deux cas, on se retrouve dans la même situation, c'est-à-dire qu'on ne peut échapper au paradoxe de l'auto-fondation des affirmations du *Tractatus* lorsqu'il est question de ses

propres propositions. L'erreur semble donc venir de ce que Wittgenstein a cherché à récupérer son propre discours philosophique dans un ouvrage qui en principe devait l'exclure compte tenu des présupposés sur lesquels il était fondé : il dit « *quelque chose de métaphysique* » [TLP, 6.53] dans un livre où il prétend justement se débarrasser de ce qui est métaphysique.

La fonction d'une élucidation est d'expliquer la signification d'un signe, et ceci s'accomplit en exhibant la structure qui dépend de la relation de désignation ou de dénomination entre le signe et l'objet. Comme on l'a vu, c'est en vertu de cette relation qu'il est possible de dire quelque chose. Toute proposition véritable dit et montre à la fois [TLP, 4.022], de sorte que les élucidations ne forment pas une classe spéciale ou particulière de propositions; elles sont simplement des propositions contenant des signes simples, mais en les traitant comme des élucidations, on les considère pour ce qu'elles montrent plutôt que pour ce qu'elles disent. Dès lors, parler de l'explication de la signification d'un terme présuppose que le terme a déjà une signification : ce n'est que parce que le terme « chaise » signifie ce qu'il signifie, soit l'objet désigné par le terme « chaise », que l'on peut expliquer sa signification à quelqu'un. À ce niveau, les explications de la signification ne sont que d'un intérêt psychologique et sont loin d'avoir une place centrale en logique ou en philosophie, même lorsqu'on parle de la signification et de la compréhension (bien que ce ne soit plus le cas dans la deuxième philosophie, où il est souvent question des « *états de conscience* » [PU, préface], surtout dans les manuscrits sur la philosophie de la psychologie, préparatoires à la deuxième partie des *Recherches philosophiques*). Quoi qu'il en soit, les élucidations présupposent que le langage ait déjà une signification et ne peuvent par conséquent rendre compte de la manière dont la signification devient possible dans et par l'usage du langage. Voilà pour la première façon dont Wittgenstein, dans la proposition 3.263, emploie le terme d'élucidation en rapport avec les termes primitifs ou signes simples.

Dans les deux autres passages où le terme d'élucidation est employé, soit en 4.112 et 6.54, la philosophie est caractérisée comme étant une activité qui produit des élucidations, mais Wittgenstein ne veut certainement pas dire par là que le résultat importe peu en philosophie, car ce serait comme dire que ce qui compte est d'apprendre l'allemand (l'activité), non de l'employer (le résultat), c'est-à-dire que l'étude de la langue allemande est importante mais non l'utilisation de la langue allemande comme telle une fois qu'elle a été apprise, ce qui est de toute évidence une absurdité. Cette analogie ne tient toutefois pas compte du fait qu'il pourrait y avoir des « propositions

philosophiques » distinctives des autres. Il faut se rappeler que si l'on prend au sérieux l'idée suggérée en 4.122 et discutée précédemment — que l'existence d'une structure ne peut être affirmée par une proposition, mais seulement montrée en elle lorsqu'elle représente un fait —, la forme logique n'est pas montrée par des propositions spéciales mais par des propositions ordinaires, qui ne sont pas à proprement parler philosophiques. L'analogie avec l'étude de l'allemand ne saisit pas cet aspect. Une approche plus radicale consisterait à soutenir que la philosophie n'engendre tout simplement pas de propositions, ce que suggère Wittgenstein lorsqu'il affirme que « *le résultat de la philosophie n'est pas de produire des "propositions philosophiques", mais de rendre claires des propositions* » [TLP, 4.112]. Il reste que Wittgenstein laisse quand même entendre qu'il y aurait des propositions distinctives appelées « propositions philosophiques » opposées aux « élucidations » qui ne seraient peut-être pas exactement des propositions.

On peut développer dans deux directions la conception de la philosophie comme élucidation, et chacune implique le genre de transcendance du langage et du monde que requiert la distinction entre dire et montrer : on doit soit considérer ce que Wittgenstein tente d'accomplir dans le *Tractatus*, soit ce qu'il propose comme devant être accompli, et il s'agit réellement de deux voies différentes, car comme je l'ai mentionné, Wittgenstein n'arrive pas à se récupérer de façon cohérente dans son propre texte. Si l'on suit la première branche de l'alternative, le *Tractatus* lui-même devra être regardé comme le paradigme de la philosophie, et ses propositions comme le genre d'élucidations dont j'ai déjà parlé ; c'est ce que suggère Wittgenstein en 6.54 lorsqu'il affirme que les propositions du *Tractatus* sont elles-mêmes des élucidations, car elles ne disent rien, mais demandent de porter une attention particulière à ce qui est montré par ce qui est dit ; constater ce qui est montré dans le dit serait alors voir que les propositions du *Tractatus* sont des non-sens. Pour être conséquent avec cette interprétation, cependant, on doit attribuer aux élucidations du *Tractatus* un rôle distinctif, car elles ne montrent pas la forme logique comme le font les propositions ordinaires (c'est-à-dire pourvues de sens dans la mesure où elles représentent un fait réel ou possible), mais cherchent à diriger l'attention vers ce qui ne peut être vu que de l'extérieur du monde, et qui est la structure commune au langage et au monde, ce qui mène directement à la transcendance que j'ai identifiée comme étant présumée par le projet du *Tractatus* (et qui en est le problème central) concernant le statut de ses propositions, et qui se répercutera également sur le statut du sujet qu'il met en jeu. Ce qu'il faut retenir pour l'instant, c'est que la distinction entre dire et montrer fournit la clé de l'accès à la transcendance.

Si l'on suit la deuxième branche de l'alternative, on devra se concentrer plutôt sur ce que Wittgenstein tient comme étant la façon correcte de faire de la philosophie, bien que ce ne soit certainement pas la façon employée dans le *Tractatus* : « *La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature — quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à voir avec la philosophie —, puis dès que quelqu'un voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour lui — qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie — mais elle serait la seule strictement correcte* » [TLP, 6.53]. De ce point de vue, ce que Wittgenstein a fait dans le *Tractatus* ne peut être de la philosophie — du moins selon la façon correcte de la pratiquer —, puisqu'il a justement procédé de manière à dire quelque chose de métaphysique. La philosophie serait plutôt une entreprise purement négative, qui ne dit ni ne montre quoi que ce soit, mais retient quiconque de préférer quelque chose de métaphysique, car c'est précisément ce qui ne peut être dit. Mais la philosophie en tant que telle ne demande pas d'adopter la perspective transcendantale que le livre, pour sa part, exige afin d'acquérir une intelligibilité minimale; elle se contente plutôt d'un rôle critique et correctif (qui deviendra littéralement thérapeutique dans la deuxième philosophie) : « *La philosophie ne résulte pas en "propositions philosophiques", mais dans la clarification des propositions. / La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses* » [TLP, 4.112]. Mais quelles sont les propositions que la philosophie doit clarifier ? De toute évidence, il s'agit de celles des sciences de la nature, car elles sont les seules à pouvoir être dites et à effectivement dire quelque chose qui soit pourvu de sens, tout en montrant la forme logique qu'elles ont en commun avec la réalité pour la représenter.

Il est à noter que lorsque Wittgenstein affirme que « *la totalité des propositions vraies est toute la science de la nature (ou la totalité des sciences de la nature)* » [TLP, 4.11], et que tout ce qui peut être dit, ce sont « *les propositions de la science de la nature* » [TLP, 6.53], il n'affirme certainement pas que les propositions scientifiques qui seraient fausses ne peuvent être dites. Il utilise visiblement en 4.11 le terme « science de la nature » pour se référer au résultat de la recherche scientifique qui aurait idéalement atteint son but; tout ce qui resterait après une telle recherche serait l'ensemble des propositions vraies. Mais lorsqu'il se réfère aux propositions de ce qu'il appelle encore « la science de la nature » en 6.53, il inclut par contre toutes les propositions authentiques, vraies ou fausses. La tâche

de la philosophie est alors de clarifier les propositions de la science, qu'elles soient vraies ou fausses, puisque la philosophie ne peut de quelque manière déterminer elle-même leur vérité ou leur fausseté. Il va de soi que le résultat d'une telle activité consiste en propositions scientifiques claires, et non en propositions philosophiques, claires ou non. Toutefois, cette branche de l'alternative n'échappe pas à l'exigence de transcendance, car bien que la philosophie ne consiste pas à montrer à la manière dont le *Tractatus* le définit par la distinction entre dire et montrer, la méthode correcte ne pourrait réellement être considérée comme correcte que par quelqu'un qui aurait compris les élucidations du livre, ce qui signifie que même si le *Tractatus* n'est pas un ouvrage philosophique (d'après ses propres critères), il constitue néanmoins la propédeutique ou les prolégomènes nécessaires à toute philosophie. Ainsi, on doit d'abord voir ce qui est montré par le livre afin de comprendre que la méthode, telle qu'elle est proposée, est bel et bien correcte; sans le *Tractatus*, la méthode de la philosophie reste indéfinie et apparaît pour ainsi dire injustifiée. C'est pourquoi quelqu'un que l'on voudrait soumettre à cette méthode, s'il n'a pas la vision correcte qu'est censé procurer le *Tractatus*, ne la trouverait pas satisfaisante. Mais on doit aussi tenir compte d'un second point : par quels critères pourra-t-on juger de la clarté des propositions ? Ce n'est en effet que si des critères sont déjà établis que l'activité de clarification qu'est la philosophie pourra être justifiée et évaluée. Mais de tels critères ne sauraient être générés par l'activité de clarification elle-même; c'est plutôt la vision que procure le *Tractatus* — incluant la compréhension des notions de « totalité des faits », de « proposition élémentaire », d'« objet », etc. — qui fournit la toile de fond essentielle à partir de laquelle le concept de « clarté » trouve lui aussi une signification. La contribution positive du *Tractatus* doit donc être prise en compte au préalable.

Faire de la philosophie est dès lors une façon de montrer qui dépasse ce que les propositions véritables peuvent montrer, ou qui présuppose déjà acquise cette manière de montrer. Dans tous les cas, le langage doit jouer un rôle qui va bien au-delà de celui qui lui a été assigné dans le *Tractatus*, par lequel il rendrait la signification possible (on pourrait s'en servir pour formuler des propositions ordinaires, pourvues de sens) tout en devenant philosophiquement accessible (on pourrait aussi l'utiliser dans une œuvre philosophique comme le *Tractatus* et forger des propositions dépourvues de sens), ce qui veut dire qu'il ne représenterait pas seulement des faits qui existent ou non dans le monde, mais parlerait pour ainsi dire par-delà le monde et le langage (c'est-à-dire le langage qu'il est supposé être lui-même), afin d'exprimer les relations fondamentales

entre le monde et le langage; la distinction entre dire et montrer ferait en sorte que le *Tractatus*, en montrant, donnerait accès à un point de vue où le monde et le langage seraient dépassés et même transcendés, et il s'agit précisément de la perspective à partir de laquelle le *Tractatus* a été écrit. Cette perspective transcendante est en outre celle qui sera adoptée par la « divinité » ou le « pôle divin » que Wittgenstein nomme « le sujet métaphysique »¹³. En montrant ce qui rend le langage possible, on réussit à donner une articulation non linguistique à la relation entre le langage et le monde, ce qui fournit enfin une solution viable au problème de la signification dans le *Tractatus*. Mais pour ce faire, il faudrait introduire deux manières de montrer, c'est-à-dire deux sens à la possibilité qu'auraient les propositions de montrer : un sens fort et un sens faible. Les propositions éthiques et esthétiques, par exemple, tentent malgré elles de véhiculer des valeurs, ce qui n'est pas le cas des propositions de la logique qui ne disent rien et ne montrent rien ni à propos des faits ni à propos des valeurs, mais tous ces genres de propositions affrontent les limites du langage, et c'est précisément la lutte qui indique ou montre quelque chose, comme le précise Wittgenstein à la fin de la *Conférence sur l'éthique*. Ainsi les propositions du langage ordinaire ou scientifique, dès qu'elles représentent des faits, disent qu'il en est ainsi et montrent la forme logique qu'elles ont en commun avec les faits pour les représenter, et dans cette mesure elles montrent au sens fort; tandis que les propositions de la logique, de l'éthique et de l'esthétique — y compris toutes les propositions métaphysiques du *Tractatus* — ne montreraient qu'au sens faible, cherchant à indiquer tant bien que mal les lacunes plus que les limites du langage. Mais est-ce que le *Tractatus* peut être entièrement interprété comme montrant au sens faible ? Il semble impossible de pouvoir réduire le livre à si peu de choses, sans quoi il serait non seulement dépourvu ou vide de sens, mais pratiquement dépourvu d'intérêt ! Peut-être devrait-on alors distinguer, comme Wittgenstein, le sens et la forme que montre la proposition pourvue de sens : une proposition montre son sens lorsque le fait devient une image logique, c'est-à-dire lorsqu'il prend place dans l'espace logique; la situation qui est représentée est alors le sens de la proposition. Mais quand ni le symbolisme ni la méthode de projection n'est donné, la proposition ne fait que montrer la forme qu'elle doit avoir en commun avec le fait pour le représenter, de sorte que le fait n'a pour ainsi dire pas de sens, ou encore que le seul sens qu'il peut avoir lui est fourni par sa forme. Mais les

13. Voir les propositions 5.6 à 5.641 sur le solipsisme et l'analyse que j'en fais, qui sera l'objet de toute la deuxième partie. Sur le moi philosophique comme divinité, on peut se référer à Wittgenstein lui-même [T, 08/07/16, 142] et à l'article de E. Zemach [1966 : 367-369].

propositions qui montrent au sens faible ne montrent même pas la forme, puisqu'elles n'ont rien en commun avec les faits; elles montreraient donc tout au plus leur absence de forme et de sens, ce qui revient à dire qu'elles révèlent au mieux une tendance de l'esprit humain « à donner du front contre les limites du langage » [LC, 30/12/29, 155].

Il serait sans doute utile de résumer ce qu'on a vu afin de voir où l'on en est. En distinguant ce qui se montre de ce qui se dit, Wittgenstein espère dévoiler comment la perspective à partir de laquelle le *Tractatus* est écrit peut être en quelque sorte présente — montrée — dans le langage tout en n'étant pas dite par lui. Malheureusement, cette distinction ne permet pas de comprendre les phrases du livre en tant que telles puisque Wittgenstein soutient que les propositions montrent quelque chose (elles rendent la forme logique manifeste et font voir la structure du monde) en vertu du fait qu'elles peuvent d'abord dire quelque chose (elles représentent les faits dans l'espace logique), alors qu'il est clair que les phrases du *Tractatus* ne disent rien, qu'elles tentent de montrer d'une manière ou d'une autre, en un sens faible ou fort. On a donc été amené à constater avec Wittgenstein qu'il n'y a pas de propositions philosophiques, puis à examiner les deux branches de l'alternative concernant ce que le livre fait réellement d'une part et ce qu'il propose de faire d'autre part, afin de comprendre l'affirmation selon laquelle la philosophie est une activité d'élucidation, mais on a dû conclure que pour ce faire, il faut postuler la transcendance qui est rendue philosophiquement accessible par la conception du montrer offerte par le *Tractatus*. Il n'y a en définitive aucune manière de comprendre le *Tractatus* à l'intérieur des limites que le livre établit lui-même : il faut, pour lui donner un sens, transgresser ce cadre.

La tentative de Max Black illustre l'un des efforts les plus représentatifs pour réfuter l'accusation selon laquelle le *Tractatus* serait incohérent sur le plan méthodologique [Black, 1964 : 376-386]. Il soutient que Wittgenstein est simplement trop radical lorsqu'il condamne son propre ouvrage à la fin du *Tractatus*, il est vrai que les propositions du livre ne peuvent rien dire puisqu'elles ne représentent pas des faits, mais il ne s'ensuit pas selon lui qu'elles soient des non-sens, car le concept de « sens » aurait deux concepts opposés, dont l'un, correspondant à un non-sens intégral, serait une absence matérielle de sens (quant au contenu), l'autre une absence structurelle de sens (quant à la forme), comme on peut le voir dans les tautologies. J'ai déjà expliqué, et ce dès l'introduction, que les propositions se divisent en trois catégories dans le *Tractatus* : elles peuvent être sensées ou pourvues de sens < *sinnvoll* > (comme les propositions ordinaires et scientifiques qui représentent des faits), insensées ou dépourvues de sens < *unsinnig* >

(comme les propositions éthiques et logiques qui ne représentent pas des faits), ou encore vides de sens < *sinnlos* > (comme les propositions tautologiques et contradictoires qui ne représentent rien *a priori*). Les tautologies sont donc vides de sens, mais ne sont pas des non-sens, c'est-à-dire qu'elles ne représentent pas de faits, mais sont néanmoins le produit de tout symbolisme, et dans cette mesure elles montrent la structure de la méthode de représentation du système symbolique. Elles sont des exemples de propositions vides de sens, qui ne sont ni sensées ni insensées. Par conséquent, si les tautologies expriment les règles du symbolisme, alors plusieurs des affirmations émises dans le *Tractatus* peuvent être considérées comme des tentatives pour montrer certains aspects du symbolisme logique. Comme l'explique M. Black, « *cette stratégie s'applique dans tous les cas où Wittgenstein cherche l' "essence" de quelque chose. Dans de tels cas, sa recherche, qu'elle soit réussie ou non, résulte en un énoncé a priori qui doit être traité, d'après ses principes, comme l'expression d'une certaine règle* » [Black, 1964 : 381]. Ainsi, la plupart des propositions du *Tractatus* peuvent être récupérées, puisqu'elles visent à rendre claires les règles du langage, non du français ou de l'allemand, par exemple, mais de n'importe quel moyen langagier adéquat de représentation, car Wittgenstein n'essaie pas d'établir les règles grammaticales d'un langage particulier, mais de tout langage possible. On peut se demander par contre quels cas compteraient exactement pour ceux dans lesquels Wittgenstein cherche l'« essence » de quelque chose; si l'on prend l'affirmation selon laquelle « *la forme générale de la proposition est : il en est ainsi* » [TLP, 4.5], il est tout naturel de dire que Wittgenstein tente ici d'exprimer l'essence du langage, bien qu'il ne soit pas possible de soutenir qu'il s'agit d'une tautologie ou d'une règle implicite du système symbolique. Cette observation à propos de la forme générale de la proposition est de toute évidence liée à la conception du monde comme totalité des faits et à la théorie de l'image dans son ensemble, ce qui ne rend pas la stratégie de M. Black particulièrement convaincante. Ce dernier est très explicite quant au fait que l'interprétation qu'il offre ne peut être appliquée à toutes les affirmations du *Tractatus*. En fait, il admet même qu'elle ne peut être employée pour ce qui est des affirmations les plus importantes, qui sont apparemment métaphysiques, telles que « *le monde est la totalité des faits, non des choses* » [TLP, 1.1], qui ne peuvent être considérées comme des tautologies déguisées ou des propositions ayant la forme des tautologies. Le problème vient du fait que la manière dont Wittgenstein conçoit les tautologies n'est pas indépendante de la théorie de l'image et de la conception de la signification et de la vérité qu'il se fait par ailleurs, telles qu'elles se constituent au cours des moments les plus métaphysiques du livre; en somme, tout est

relié et habilement tissé dans le *Tractatus*, et c'est pourquoi il est si difficile de fausser compagnie à certaines idées pour en justifier d'autres, comme voudrait le faire M. Black. Ainsi, les affirmations de Wittgenstein concernant le statut des vérités nécessaires dépend de la théorie de l'image, laquelle implique une conception bien précise de la vérité et de la signification, qui ne peut être contournée en aucune manière. Puisque chaque image doit être distincte de l'état de choses qu'elle représente, chacune peut varier indépendamment des autres, ce qui veut dire qu'il ne peut y avoir d'images nécessairement vraies *a priori*, de sorte que les propositions qui paraissent être des images mais sont nécessairement vraies ne peuvent être de véritables images ou d'authentiques propositions. Dès lors, l'idée qui consiste à faire des vérités nécessaires une sorte de règles est plaquée à tort sur le *Tractatus* à cause des propositions métaphysiques sur la constitution du monde comme totalité des faits, et que l'on doit d'abord prendre en considération. La tentative de M. Black ne peut donc être acceptée que si elle permet de tenir compte des propositions métaphysiques, qui sont, comme il le dit lui-même, les plus importantes.

Malgré tout cela, M. Black pense qu'il est possible d'admettre à propos du *Tractatus* que « *la plupart des énoncés les plus intéressants doivent être traités comme des non-sens* » tout en soutenant qu'ils peuvent néanmoins « *avoir des usages importants* » [Black, 1964 : 382]. Pour examiner de près cette suggestion, il suffit de reprendre les exemples précédents, soit que « *la forme générale de la proposition est : il en est ainsi et ainsi* » [TLP, 4.5] et que « *le monde est la totalité des faits, non des choses* » [TLP, 1.1], qui se présentent comme des propositions métaphysiques; si ces propositions sont strictement des non-sens, dans la mesure où elles tentent de dire ce qui ne peut qu'être montré, en quel sens alors faut-il interpréter cette manière spécifique de montrer (ou de vouloir montrer) ? Une réponse possible pourrait être suggérée par Wittgenstein lorsqu'il soutient que « *la méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature* » [TLP, 6.53]. Que le monde soit la totalité des faits serait alors montré et confirmé en passant en revue toutes les propositions pourvues de sens, qui expriment par conséquent des faits; de cette manière, les limites atteintes par le langage montrent que le monde est la totalité des faits et que ces faits sont représentés par des propositions qui ont toujours, dans leur forme la plus générale, la même fonction qui est de dire qu'« *il en est ainsi et ainsi* », et cela sans jamais le dire. Les propositions sensées montreraient tout ce qui doit être montré sans avoir besoin de le dire; les propositions du *Tractatus* seraient en quelque sorte déjà manifestes, c'est-à-dire

évidentes en elles-mêmes à travers les propositions de la science, sans avoir à être dites. Le livre aurait donc été écrit par Wittgenstein uniquement dans le but de faire voir ce que le langage montre, de sorte que même si ses propositions sont insensées, elles ont un rôle important à jouer. Mais cette suggestion ne convient pas pour les mêmes raisons que celles que j'ai données eu égard à la suggestion de Wittgenstein selon laquelle on pourrait tracer les limites du langage en le faisant de l'intérieur, évitant ainsi la nécessité de penser des deux côtés de la limite. Le problème, posé en termes simples, est que l'affirmation en question — que la forme générale de la proposition est qu'« il en est ainsi » — sert elle-même à établir la limite à l'aide de laquelle la classe des propositions pourvues de sens est déterminée, ce qui cause encore une fois un problème de préséance méthodologique : quelles propositions viennent en premier, celles qui sont sensées ou celles qui sont insensées ? En outre, dans l'interprétation développée précédemment en suivant la suggestion de M. Black, on la considère précisément comme si elle était un membre de cette classe, de sorte qu'on ne pourrait adopter cette suggestion que si l'on avait déjà une mesure ou un critère d'évaluation de la signification indépendant, c'est-à-dire un critère servant à délimiter la classe des énoncés pourvus de sens. Cette classe ainsi délimitée pourrait ensuite montrer que le monde est la totalité des faits; mais, bien entendu, on ne possède nullement un tel critère. Et si l'on commençait par évaluer ce qui est sensé à partir d'intuitions ou de déductions qui précéderaient la théorie et la formulation dans le langage de la théorie, il est très probable que la controverse surgirait rapidement quant à savoir s'il faut ou non inclure parmi la classe des propositions pourvues de sens certains énoncés qui montreraient que les limites du discours sensé et de la factualité empirique ne coïncident pas, c'est-à-dire les propositions qui auraient justement la prétention de montrer sans dire, donc sans représenter de faits.

Tout ceci pour dire qu'on ne peut éviter la métaphysique du *Tractatus* en faisant appel à la théorie de l'image qu'il contient, puisque celle-ci présuppose de toute façon l'apport proprement métaphysique du livre, ce qui signifie que si l'on admet de telles propositions — soit les énoncés métaphysiques du *Tractatus* — comme des non-sens, on n'a en même temps plus aucune raison de les considérer comme des non-sens, et il serait alors inconséquent de les rejeter, comme Wittgenstein invite à le faire dans l'avant-dernière proposition. Et il est impossible de justifier à la fois les propositions métaphysiques et la théorie de l'image en s'inspirant de certaines intuitions concernant la signification. Wittgenstein a peut-être cru ou espéré qu'il pouvait le faire, mais dans ce cas, il n'a sans doute pas mesuré toutes les conséquences de cette croyance ou de cet

espoir, puisqu'on vient de voir toutes les contradictions que comporte un tel projet. Il est possible, par contre, que la compréhension adéquate du *Tractatus* repose simplement sur le fait de reconnaître une fois pour toutes que le livre en lui-même n'est absolument pas nécessaire, comme l'écrit d'ailleurs Wittgenstein dans une lettre à Ludwig von Ficker, par qui il espérait malgré tout que le *Tractatus* soit publié : « *Et comment puis-je vous recommander mon ouvrage ? Je crois qu'il en va ainsi dans de pareils cas : un livre, même écrit en toute honnêteté, est toujours d'un certain point de vue dépourvu de valeur, car personne ne devrait à proprement parler éprouver le besoin d'écrire un livre, tant il y a dans le monde de tout autres choses à faire. [...] Et c'est aussi tout ce que je peux dire pour justifier mon souhait [de voir l'ouvrage publié], car à mesurer mon livre au moyen d'une mesure absolue, Dieu seul sait alors où il se situe* » [BF, 04/12/19, 38]. Mais ce n'est pas que sur le plan personnel qu'on peut juger avec Wittgenstein que le livre se présente comme un ouvrage qui n'est pas nécessaire, qui est dépourvu de valeur < *wertlos* > : si la logique du langage est clairement exprimée, alors les limites du langage apparaîtront aussi clairement; ainsi, comme l'énonce Wittgenstein, « *nous sommes en possession d'une conception logique correcte lorsque tout est exact dans notre langage symbolique* » [TLP, 4.1213]. Puisque Wittgenstein part de l'idée qu'on ne possède pas un tel langage, il doit s'exprimer — dire ou montrer — de manière à atteindre une telle conception ou vision < *Auffassung* >. Le langage qu'il tient est donc insensé, dans la mesure où il ne parle pas encore à l'aide d'un langage symbolique où tout est exact, mais il doit tout de même s'exprimer ainsi afin d'indiquer les limites implicites du langage. Dans cette mesure, faire de la philosophie est une mesure corrective réellement nécessaire, une sorte d'« amendement de l'intellect » au sens spinozien, qui a pour but de faire voir les limites du langage à celui qui sur ce plan est aveugle. La fonction du *Tractatus* est donc de corriger la vision commune du monde; tel est d'ailleurs le sens de la métaphore de l'échelle à la fin du livre, par laquelle Wittgenstein explique que quiconque le comprend correctement reconnaît ses propositions comme des non-sens, de sorte que la compréhension du *Tractatus* ne consiste pas tant à saisir la signification de pseudo-propositions philosophiques qu'à s'apercevoir de ce que Wittgenstein est en train de faire dans le livre, en concevant et en écrivant des propositions qui sont dépourvues de sens. En fait, quiconque est parvenu à une conception logique correcte et par conséquent à une vision correcte du monde n'aura plus qu'à « *rejeter l'échelle après y être monté* » [TLP, 6.54], puisqu'il verra enfin les limites du langage et ne cherchera plus à proférer des non-sens. Il sera alors capable de se taire sur ce dont il sait ne pouvoir parler.

L'interprétation que je viens de proposer présente fidèlement la compréhension que Wittgenstein a de son propre ouvrage, mais cette auto-compréhension n'échappe pas à la critique développée dans cette section et aux inévitables questions qu'elle occasionne. À l'aide de quel critère, entre autres, peut-on reconnaître un langage symbolique dans lequel tout est en ordre ? Tout langage symbolique doit-il rencontrer les conditions établies dans le *Tractatus* ? Si c'est le cas, il faut tenter de comprendre quelles sont ces conditions, c'est-à-dire expliquer les différentes affirmations de Wittgenstein à propos du langage et de sa relation avec le monde, lesquelles ont fait l'objet d'une analyse dans toute la première partie de cette étude, en partant du présupposé que leur vérité, selon Wittgenstein, est intangible et définitive. Il est peut-être vrai que si la logique du langage est parfaitement clarifiée et exprimée, alors le *Tractatus* devient un livre qui n'est pas nécessaire, mais ce serait uniquement parce que le langage employé permettrait déjà de saisir exactement ce que le *Tractatus* cherche lui-même à faire voir. Et c'est cette vision du monde que le langage du *Tractatus* apporte en montrant ce qui ne peut être dit, c'est-à-dire avec sa manière propre de montrer, au sens faible. Évidemment, ce qu'on peut pénétrer à l'aide du langage du *Tractatus*, ce ne sont pas les faits du monde mais les conditions inexprimables qui relient le langage au monde, que l'on voit d'ailleurs en se tenant « *en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde* » [TLP, 4.12]. Ainsi, Wittgenstein doit parler implicitement ou explicitement d'une transcendance qui, même si elle ne peut être dite, doit devenir philosophiquement accessible, et il ne peut le faire qu'en se servant du langage tel qu'il se donne dans la façon usuelle de l'employer.

Il reste maintenant à comparer les élucidations de la signification avec celles de la philosophie. Leurs ressemblances devraient en fait être évidentes maintenant : en métaphysique, les philosophes ont vu les tentatives pour élaborer et articuler les conditions de possibilité de la signification comme diverses manières de se représenter un ordre particulier du monde, un ordre déjà présent dans les faits, soit des faits qui étaient des vérités nécessaires. Mais leurs affirmations transgressent ainsi les conditions mêmes qui sont supposées leur donner une signification. Il est donc nécessaire de reconnaître le rôle unique que joue le langage à ce niveau : si l'on cherche une manière de caractériser de façon positive les élucidations, il serait approprié de les qualifier de remarques sur l'usage du langage ou de « remarques grammaticales », comme Wittgenstein les appellera plus tard, qui servent à établir la signification des termes. La confusion entre les remarques de nature grammaticale et les affirmations qui portent sur des faits empiriques, favorisée par l'interdépendance essentielle entre dire et montrer, génère un certain

nombre de problèmes qui ne peuvent être résolus qu'en attirant l'attention sur leurs différences spécifiques et profondes. Il faut donc préciser à nouveau que les élucidations ne forment pas une classe spéciale de propositions qui parleraient d'un ensemble spécial de faits; ce sont des propositions tout à fait ordinaires, mais qui doivent être considérées pour ce qu'elles montrent plutôt que pour ce qu'elles peuvent ou ne peuvent pas dire. On retrouve ici dans sa forme la plus condensée les thèmes communs à la pratique de la philosophie chez le Wittgenstein de la première comme de la deuxième période. Ce n'est donc pas un hasard s'il conçoit ses propres remarques philosophiques comme des élucidations exactement au sens où je les ai présentées ici. Il est d'autre part ironique de découvrir que toute la conception wittgensteinienne de la signification est elle-même incomplète si l'on ne reconnaît pas d'abord que le langage ne peut rien représenter sans jouer un autre rôle que celui que lui assigne la théorie de l'image; ainsi, le langage accomplit une tâche qui est celle de montrer — et surtout de montrer des différences, comme le clame le Wittgenstein qui élabore la méthode de la deuxième philosophie —, et cela avant même de dire. Les intuitions fondamentales des *Recherches philosophiques* se trouvent déjà de façon implicite dans le *Tractatus*, de sorte qu'on peut repérer à l'intérieur même de la première philosophie le tournant qui s'amorce et s'opère vers la seconde. Comme on le verra, la manière particulière de montrer que suppose le *Tractatus* exige que l'on se place hors du monde, en tant que moi philosophique, et non parmi des sujets particuliers situés dans le monde, et c'est là que Wittgenstein verra la faille principale de l'œuvre de jeunesse, qu'il corrigera plus tard pour adopter un point de vue non plus transcendant, mais strictement immanent, en mettant de l'avant les notions de « ressemblance de famille », de « forme de vie » et de « jeu de langage » pour décrire le langage dans sa pleine dimension.

Les élucidations impliquent un certain rôle de la part du langage qui ne tombe pas sous la conception de la signification proposée dans le *Tractatus*, et n'apparaît qu'à la limite même de la possibilité du langage, c'est-à-dire à celui qui se situe à la limite du monde. Aussi longtemps que l'on demeure à l'intérieur de la sphère du langage sensé, en ne disant que ce qui peut être dit, la possibilité qu'a le langage de montrer reste cachée, n'apparaît pas de soi et n'est toujours pas manifeste, tant que l'idée de proférer un non-sens ne surgit pas; ce n'est en effet que lorsqu'on est tenté de soulever certaines questions sur la manière dont le langage signifie et qu'on ose dire ce qui ne peut être dit qu'on peut s'apercevoir de l'erreur fondamentale qui grève un tel discours. Les élucidations de la signification ont pour but de diriger l'attention vers la relation qu'ont les objets avec le

langage dont on se sert pour les désigner, de sorte que la possibilité même d'énoncer des faits réside dans la possibilité de l'élucidation de la philosophie par la philosophie en tant que telle. Mais le rôle d'une proposition qui serait une élucidation présuppose inversement que cette même proposition énonce un fait. Bref, le langage dit uniquement parce qu'il montre et montre uniquement parce qu'il dit, contradiction dont on ne parvient jamais à sortir. Comme on peut le constater, l'interprétation que j'ai développée jusqu'ici ne permet pas encore de comprendre les propositions du *Tractatus*, non à cause de la faiblesse ou du caractère incomplet de l'interprétation elle-même, mais parce que les propositions du *Tractatus* échappent à leur propre condition de non-sens. Car si dire et montrer sont essentiellement interdépendants, alors seules les phrases qui disent quelque chose — c'est-à-dire représentent des faits — peuvent également montrer quelque chose; mais on a vu que les propositions du *Tractatus* ne représentent aucun fait; elles visent plutôt à attirer l'attention sur les conditions de possibilités de la signification. Par contre, la transcendance qui donne à l'œuvre sa perspective unique, selon le passage du *Tractatus* qui s'étend des propositions 5.6 à 5.641, doit être rendue philosophiquement accessible par cette manière peu orthodoxe de montrer. Comme on peut s'y attendre, cette transcendance est explicitement rejetée par Wittgenstein, si l'on en croit la méthode proposée et soi-disant utilisée dans le *Tractatus*, qui sera d'ailleurs rectifiée dans les *Recherches philosophiques*.

Deuxième partie

Les modalités empirique et transcendantale de la subjectivité

LES PROBLÈMES de l'identité et de la subjectivité tourmentent Wittgenstein assez profondément pour qu'il y consacre une bonne partie de ses remarques. En 1913 — le 29 octobre, pour être exact — il écrit à Russell, alors qu'il est reclus en Norvège dans l'intention de régler le cas de la logique et d'en finir avec la philosophie : « *L'identité, c'est le diable en personne, et d'une immense importance; bien plus que je ne le pensais. Elle se relie — comme toute chose — directement aux questions les plus fondamentales* » [T, 29/10/13, 223]. Et un peu plus tard, en novembre ou décembre de la même année, il constate : « *L'identité, comme je l'ai dit, n'est pas encore tout à fait claire pour moi* » [T, 1913, 231]. Wittgenstein parle ici de l'identité en logique, mais les difficultés que l'identité provoque dans le domaine de la logique ne sont pas totalement séparées de celles qui surgiront avec le solipsisme et les formes de la subjectivité, et qui se prolongeront finalement jusque dans le domaine de l'éthique. Le 23 mai 1915, puis presque sans arrêt du 2 août au 19 novembre 1916, il émet en effet de nombreuses réflexions sur la subjectivité, lesquelles sont consignées dans ses *Carnets*, et finit par s'écrier : « *Le je, le je, voilà le profond mystère !* » [T, 05/08/16, 150] ¹. Ainsi, non seulement le statut des propositions du *Tractatus* pose-t-il un problème pour la cohérence interne de l'œuvre, mais c'est également le statut du sujet qui menace la légitimité de ces mêmes propositions.

L'émergence d'une subjectivité qui se manifeste sous différentes formes ou modalités dans son rapport à la logique et à l'éthique aura évidemment des conséquences importantes dans la poursuite du projet de Wittgenstein. Le premier constat que ce

1. Il est à noter qu'en allemand « je » et « moi » se disent « *ich* » dans les deux cas et qu'on peut donc se permettre d'utiliser indifféremment les deux termes français pour traduire ce mot.

dernier émet est que tout sujet se présente comme *le* sujet du monde : « *Il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme de préférence mon âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres* » [T, 23/05/15, 103]. Chaque sujet est donc en quelque sorte le centre du monde, car il se confond avec le sujet qui perçoit de sa perspective la totalité du monde; il est presque l'équivalent d'un Dieu tel que le conçoit Spinoza, substance unique dont les attributs émanent de lui seul : il remplit le monde et rien n'existe hors lui ni en dehors de lui. Ainsi, c'est strictement par projection qu'il prête une âme aux autres sujets ou objets, qu'ils soient vivants ou non — « pensants » ou « étendus » —, car étant l'âme ou l'esprit unique du monde, les choses ne peuvent acquérir une âme (c'est-à-dire un esprit, un caractère, une volonté, etc.) que par lui seul. Cette observation se trouve confirmée lorsque Wittgenstein poursuit son raisonnement — plus d'un an plus tard ! — en se disant que « *tout comme je puis inférer mon esprit (mon caractère, ma volonté) de ma physionomie, de même je puis inférer de la physionomie de chaque chose son esprit (sa volonté)* » [T, 15/10/16, 156], et s'exhorte à se souvenir que « *l'esprit du serpent, du loup, est ton esprit, car ta connaissance de l'esprit en général ne vient que de toi-même* » [T, 15/10/16, 157]. Il admet alors, après avoir véritablement fait le tour du sujet avec qui le monde commence et sur qui le monde se referme : « *La voie que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme sépare du monde les hommes comme s'ils étaient uniques, alors que le solipsisme m'isole moi seul, et je vois finalement que j'appartiens moi aussi au reste du monde; d'un côté, il ne reste donc rien, et de l'autre, le monde comme étant unique. Ainsi l'idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme* » [T, 15/10/16, 158]. La conclusion du *Tractatus*, qui reprend presque mot à mot les notes des *Carnets*, est très claire à ce propos : « *On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le moi du solipsisme se réduit à un point sans extension et il ne reste que la réalité qui lui est coordonnée* » [TLP, 5.64; T, 02/09/16, 152-153]. Ce sont ces constatations qui obligent Wittgenstein à réfléchir à « *la vérité du solipsisme* », qui consiste en ce que le sujet doit rendre compte du monde tel qu'il est, puisqu'il y apparaît toujours comme le seul et unique esprit qui puisse le penser; et c'est pourquoi, en ce sens, son monde et son langage sont *le* seul monde et *le* seul langage, et que les limites de l'un sont par conséquent les limites de l'autre [TLP, 5.6]. En vertu de ce solipsisme métaphysique, Wittgenstein défend donc l'idée que le sujet, à proprement parler, n'existe pas ou n'apparaît nulle part, ou plus précisément qu'« *il n'y a pas de sujet* » [TLP, 5.631] dans le monde, même s'il se trouve contraint d'en parler, car c'est justement de lui qu'il ne saurait être question dans le livre où il rapporterait le monde tel

qu'il l'a trouvé². On verra qu'une telle conception du sujet oblige Wittgenstein à le considérer comme s'il était constamment dédoublé selon deux modalités principales, l'une empirique et l'autre transcendantale, qui indiquent les deux voies incompatibles que doit prendre du sujet, celle de la *vita activa* vécue à l'intérieur du monde et celle de la *vita contemplativa* expérimentée de l'extérieur du monde.

Par contre, il y a bien un sujet de la volonté, même s'il n'y a pas de sujet de la représentation; ce dernier n'est en fin de compte que « *pure superstition* » car on ne pourrait trouver nulle part dans le monde un sujet métaphysique [T, 02/08/16, 149]; ce serait comme tenter de trouver son propre œil dans le champ visuel, alors que rien dans celui-ci ne permet de conclure qu'il est vu par celui-là [TLP, 5.633], de sorte que Wittgenstein affirme derechef que « *le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine* » [T, 05/08/16, 150] puisqu'il ne peut lui-même se voir [T, 20/10/16, 158-159]. Il y a donc de la représentation, mais le sujet n'en est pas identifiable ou repérable, tandis qu'il y a non seulement de la volonté, mais il y a aussi, comme le nomme Wittgenstein en empruntant la formule à Schopenhauer, un « porteur » ou un « support » < *Träger* > de l'éthique qui est le moi philosophique [T, 05/08/16, 150]. Le sujet de la représentation est celui qui fait l'expérience du monde, mais comme toute expérience est nécessairement celle du monde, et est même déjà « un monde », elle n'a pas besoin du sujet [T, 09/11/16, 163], ce qui s'accorde toujours avec le solipsisme « *rigoureusement développé* ». Le sujet connaissant ou sujet de la représentation, en se réduisant à un point sans étendue à la limite du monde, ne fait plus partie ni des choses ni des faits dont il fait l'expérience, mais devient le sujet voulant ou sujet de la volonté qui, pour ainsi dire, n'existe plus étant donné qu'il appartient désormais à la sphère intangible et indicible de l'éthique : « *Le sujet est le sujet de la volonté* » [T, 04/11/16, 160], non de la représentation. Par conséquent, l'acte volontaire, qui rassemble les croyances, les pensées (qui ont le sens de suppositions ou d'hypothèses), les désirs et les intentions — et il en va de même pour les termes intentionnels qui s'y réfèrent —, ne fait pas partie de l'expérience du monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas lui-même une expérience en tant que telle [T, 09/11/16, 163]. Mais puisqu'il n'y a pas de causalité ou de nécessité sur le plan empirique comme il peut y en avoir sur le plan logique, l'acte volontaire ne peut pas être la cause d'une action; il est donc l'action même [T, 04/11/16, 161]. Autrement dit, le sujet existe malgré tout, car s'il ne peut faire

2. Dans l'immense ouvrage qu'il a consacré à Wittgenstein en 1973 et qu'il a réédité en 1987, J. Bouveresse propose une discussion détaillée du solipsisme et de ce qu'il « veut dire », spécialement dans le premier chapitre. On pourra s'y référer pour les nombreux détails qui peuvent s'ajouter aux analyses présentées ici [Bouveresse, 1987 : 107-216].

l'expérience de lui-même comme se représentant ou connaissant le monde, il peut toutefois se saisir — même s'il ne s'agit pas d'une expérience à proprement parler — comme voulant ou désirant quelque chose dans le monde, si ce n'est, comme on le verra bientôt, comme voulant le monde lui-même. On peut dire aussi que le sujet de la représentation se concentre en un point et devient métaphysique, tandis que le sujet de la volonté devient éthique; il disparaît ainsi du monde et se transforme en un pur regard qui tient d'un point la réalité qui lui est attachée; mais il demeure également, pour que cette expérience soit possible, un sujet de la représentation et de la volonté dans le monde.

Comme l'a remarqué Grahame Lock, Wittgenstein s'efforce de formuler quelque chose qu'il ne peut pas dire mais qu'il peut seulement tenter de faire voir ou de rendre manifeste, c'est-à-dire de montrer, s'inspirant ici de Schopenhauer dont il connaissait bien l'œuvre, qui avait lui aussi essayé d'exprimer quelque chose qui ne pouvait proprement être articulé, du moins d'une manière qui ait du sens : à savoir, qu'il y a bel et bien un sujet de la représentation et de la volonté, mais que ce sujet ne peut se reconnaître que comme sujet voulant et non connaissant, car il ne peut jamais devenir lui-même représentation ou objet de connaissance [Lock, 1991 : 54]. Étant nécessaire à toutes les représentations, il en est une condition et en tant que tel ne peut être sa propre condition, comme Dieu qui serait cause de soi, comme le conçoit Spinoza. Autrement dit, si le sujet est une condition de la représentation, il ne saurait par conséquent être lui-même représenté comme objet dans le monde, sinon par un autre sujet vers qui se déplace le centre du monde, de sorte qu'il y a effectivement, comme le déclare Wittgenstein, une vérité du solipsisme, dans la mesure où il ne peut y avoir qu'un centre du monde qui est le sujet pour qui le monde est le seul et unique monde représenté et représentable. Bref, si le sujet doit être capable de percevoir le monde dans sa totalité, il ne peut se voir lui-même dans le monde, sinon il devrait se dissocier et être à la fois empirique et transcendantal.

Dans tout ce qu'on vient de voir concernant la conception wittgensteinienne de la représentation et de la volonté, on se sera peut-être aperçu qu'il y a une grave confusion quant à la nature parfois empirique, parfois métaphysique ou éthique (c'est-à-dire transcendantale) attribuée au sujet : comment, en effet, le *Tractatus* peut-il avoir été écrit, sinon d'une perspective qui outrepassse la limite à laquelle parvient le sujet et qu'il ne peut en principe dépasser, sans compter que cette limite est paradoxalement établie par le livre même ? L'œil du sujet décrivant le monde tel qu'il l'a trouvé, c'est-à-dire écrivant le livre qu'est le *Tractatus*, n'est pas un pur regard localisé à la limite du monde, mais un œil qui

se voit lui-même avec le champ visuel, ce qui est explicitement rejeté dans le livre même [TLP, 5.633-5.6331]. Wittgenstein commet cette erreur parce qu'il parle indifféremment du sujet de la volonté tantôt comme quelque chose qui se situe dans le monde, tantôt comme quelque chose qui lui échappe, c'est-à-dire qui est extérieur au monde ou se situe à sa limite, faisant de lui un sujet immanent dans la transcendance ou transcendant dans l'immanence. Il est forcé de conclure, par exemple, que la volonté et l'action sont une seule et même chose, et que « *l'on ne peut vouloir sans agir* » [T, 04/11/16, 161], ce qui est évidemment paradoxal, même lorsqu'on sépare la volonté du désir; il est également obligé de dire que si la représentation qu'a le sujet est le monde, sa volonté est de même celle du monde [T, 17/10/16, 158], ce qui est manifestement contradictoire avec le fait que le sujet connaissant n'existe plus que comme sujet voulant et que si la représentation est possible comme expérience, la volonté, quant à elle, ne l'est pas. Ainsi, le sujet ne peut être à la fois transcendantal et empirique, c'est-à-dire qu'il ne peut exister en même temps comme une condition nécessaire du monde et comme une chose contingente dans le monde, d'où la profonde division ou dissociation interne du sujet de la volonté ³.

2.1 Le sujet divisé de la volonté et de la représentation

Les divers chemins que j'ai empruntés ont tous mené à la distinction entre dire et montrer, laquelle est nécessaire non seulement pour expliquer la doctrine logique des objets qui fait partie de la théorie de l'image ainsi que le statut transcendantal de la logique et de l'éthique qui rend possible cette dernière, mais aussi pour comprendre la nature de ce que sont, d'après le Wittgenstein de la première autant que la deuxième période, les « élucidations » ou « éclaircissements » < *Erläuterungen* > que l'on retrouve à la source de la pratique de la philosophie. Cette distinction reprend sur le plan logique la séparation entre les faits et les valeurs que Kant avait effectuée au plan épistémologique. Puisque, cependant, ce qui peut être montré ne peut pas être dit [TLP, 4.1212], ces affirmations que Wittgenstein nomme « élucidations » ne peuvent dire ce que le langage montre, même si elles prétendent en donner une formulation langagière. La distinction entre dire et montrer n'est donc pas une distinction parmi d'autres au sein du *Tractatus*; l'œuvre elle-même peut être entièrement lue comme une tentative de montrer là où il est impossible de dire, de telle sorte que le montrer qui est présent dans l'œuvre comme élément d'une distinction philosophique est aussi à l'œuvre par l'œuvre philosophique.

3. Pour une étude approfondie de l'éthique et de la liberté de la volonté du sujet chez Wittgenstein et les membres du Cercle de Vienne, voir l'essai d'A. Soulez [1998]; les trois premiers chapitres, entre autres, complètent assez bien la section qui suit, surtout pour ce qui est des « deux volontés » du sujet.

Autrement dit, le moyen par lequel l'œuvre est exprimée par le sujet qui l'écrit et livrée au sujet qui la lit est un montrer ou une monstration, voire une manifestation. Les élucidations wittgensteiniennes ont donc pour fonction de rendre manifeste — de montrer — ce qui ne l'est pas. Wittgenstein avertit à ce propos Russell qui semble se méprendre sur ses intentions et sur les véritables enjeux de son travail, dans la lettre du 19 août 1919, qu'il n'est certes pas inutile de citer à nouveau : « *L'idée principale est la théorie de ce qui peut être dit < gesagt > dans des propositions — c'est-à-dire par le langage — (et, ce qui revient au même, ce qui peut être pensé) et de ce qui ne peut pas être exprimé par des propositions, mais seulement montré < gezeigt >; ce qui, je crois, est le problème cardinal de la philosophie* ». Il y a implicitement, dans la distinction entre dire et montrer et dans la tentative de donner une formulation langagière à ce qui se montre, l'exigence de se situer quelque part « *en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde* » [TLP, 4.12], et d'accéder à un point de vue à partir duquel les problèmes inhérents au *Tractatus* deviennent visibles, de même que le monde et le langage qui sont désormais vus pour ainsi dire de l'extérieur. Tout ce que Wittgenstein énonce à propos de la subjectivité et du solipsisme, spécialement aux propositions 5.6 à 5.641, est directement lié à cette exigence d'une perspective transcendante (donnant accès au monde et au langage en se situant hors d'eux) et transcendantale (donnant accès aux conditions de possibilité de la représentation ou de la connaissance).

Mais pourquoi Wittgenstein croit-il nécessaire d'introduire un sujet métaphysique à l'intérieur de ce qui apparaît autrement comme une philosophie rigoureusement et implacablement réaliste ? D'une certaine manière, la réponse est simple puisqu'il s'agit d'un problème typique de toute philosophie de la représentation : pour qu'un fait (une proposition) puisse représenter un autre fait (un état de choses), il faut qu'il y ait un sujet de la représentation (une pensée) en qui puisse s'effectuer la connaissance; tout comme chez Kant il doit y avoir un « je pense » unificateur des représentations pour qu'il y ait connaissance, c'est-à-dire pour que l'intuition donnée dans la sensibilité s'associe à un concept de l'entendement. Mais si la réponse est simple, elle est loin d'être aussi banale qu'elle paraît, car un fait qui est un état de choses et un fait qui est une proposition, s'ils sont linguistiquement indistincts (parce que homonymes), sont toutefois logiquement différents; ce n'est que pour un sujet qu'un fait — en l'occurrence le second — peut représenter un autre fait — le premier. Sans le recours à la subjectivité, il n'y aurait donc qu'une totalité inarticulée et incohérente de faits. Comme on peut le constater, l'existence d'un « je pense » unificateur des représentations depuis Descartes jusqu'à

Husserl, si bien mise en lumière par Kant, est encore nécessaire dans le cadre d'une philosophie de la représentation telle que celle du *Tractatus*. Ainsi la subjectivité est une condition logiquement nécessaire à la possibilité de la représentation. Cependant, parce que le *Tractatus* ne s'occupe que de la représentation en tant que telle ou de la « représentation en soi », pourrait-on dire, et non des formes psychologiques particulières de représentation chez tel ou tel individu, la subjectivité requise dans un tel contexte — où il est question de la totalité non des faits représentables, mais de leur totalité en tant que représentable et pour autant qu'elle soit représentable — n'est en aucun sens particulière ou individuelle. Par conséquent, le sujet métaphysique ne peut être un objet dans le monde; il est plutôt la limite du monde en tant que limite de toute représentation possible par les moyens du langage. Comme on le verra, la distinction entre le sujet métaphysique et tout sujet particulier, individuel, est au centre du problème du solipsisme et du traitement que Wittgenstein fait de la subjectivité. La volonté du sujet, pour échapper au moins momentanément aux apories du solipsisme, devra nécessairement être divisée en une volonté empirique et transcendantale, que Wittgenstein préfère nommer psychologique d'une part et métaphysique ou éthique d'autre part; on peut dire que d'une certaine manière la volonté empirique s'applique ou s'exerce dans le monde phénoménal tandis que la volonté transcendantale pénètre quant à elle jusqu'au monde nouménal, tel que Schopenhauer le soutient contre Kant.

Wittgenstein amorce sa réflexion sur le solipsisme en affirmant que « les limites de mon langage indiquent les limites de mon monde » [TLP, 5.6] et conclut que « *le moi philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont la psychologie s'occupe, mais plutôt le sujet métaphysique qui est la limite — non une partie — du monde* » [TLP, 5.641]. Il s'agit d'un passage particulièrement dense et complexe du *Tractatus* et une lecture attentive est essentielle afin de bien comprendre pourquoi Wittgenstein soutient une certaine « vérité » du solipsisme. Tout d'abord, il y a une quantité déconcertante de termes impliquant la subjectivité dans ces quelques brèves sections : Wittgenstein parle de « *mon monde* », du « *sujet* », du « *sujet métaphysique* », du « *moi du solipsisme* », du « *moi philosophique* », enfin de « *l'être humain* » qui inclut à la fois « *le corps humain* » et « *l'âme humaine* ». Parmi cette diversité de termes il y a deux notions distinctes de la subjectivité : d'une part ce que l'on a communément appelé le « *sujet empirique* » lorsqu'on a voulu commenter cette section du *Tractatus*, bien que Wittgenstein ne fasse pas lui-même directement usage de cette expression, et le « *sujet métaphysique* » d'autre part, suivant cette fois la propre terminologie de Wittgenstein,

qui demeure ainsi fidèle à la distinction fondamentale que Schopenhauer a introduite entre le monde comme représentation et le monde comme volonté; on peut dire en effet que le sujet empirique correspond au sujet de la représentation et de la volonté dans le monde (le sujet connaissant et voulant) tandis que le sujet métaphysique correspond au sujet éthique de la volonté, qui se tient à la frontière du monde, et en lequel se dissout le sujet de la représentation. Il n'est pas directement question du sujet éthique dans le passage sur le solipsisme, mais il joue néanmoins un rôle fondamental pour ce qui est de la compréhension de la dimension éthique du *Tractatus*, laquelle sera abordée bientôt. Quant au sujet de la représentation, il est l'équivalent de l'être humain, chair et esprit, corps et âme < *Seele* >, qui est relégué à la psychologie et n'est d'aucun intérêt pour la philosophie selon Wittgenstein. Le sujet métaphysique, qui est aussi appelé le « moi philosophique », est quant à lui le moi dont on peut parler en philosophie d'une manière non psychologique. Il s'agit du moi pour lequel le monde est « mon monde ». Évidemment, il est toujours possible de parler du sujet empirique, mais la philosophie ne pourrait en réalité rien dire de pertinent... à son sujet. Puisque Wittgenstein identifie clairement le sujet métaphysique et le moi philosophique, j'emploierai indifféremment les deux expressions, en privilégiant toutefois l'usage de « sujet métaphysique » pour parler de la modalité de la subjectivité qui est l'objet de la philosophie dans les sections 5.6 à 5.641. Je mettrai d'abord l'accent sur le sujet métaphysique en le rapportant au sujet empirique, afin de comprendre par la suite la notion de volonté, qui est le lien qui unit le moi au monde et à l'éthique.

2.1.1 *Le sujet psychologique*

Quelles différences peut-on d'abord esquisser entre le sujet empirique — ou psychologique, dans les termes de Wittgenstein — et le sujet métaphysique ? Une telle question ne saurait être traitée sans poser le problème des termes intentionnels en relation avec la version wittgensteinienne de la thèse sur l'extensionnalité. L'une des idées les plus importantes du *Tractatus* est en effet celle de l'extensionnalité des propositions, définies comme fonctions de vérité d'autres propositions qui sont dites simples. À l'inverse, l'une des idées majeures de la réflexion de Wittgenstein au cours de sa deuxième période est la critique de l'extensionnalité des propositions au nom de ce qu'on pourrait appeler improprement l'« intensionnalité » des classes. D'après François Schmitz, la thèse de l'extensionnalité possède en elle-même deux sens, concernant d'une part les propositions et d'autre part les classes [Schmitz, 1988 : 35-36]. Dans le premier cas, la thèse de l'extensionnalité pose que, pour un ensemble donné de propositions élémentaires —

donc inanalysables en propositions plus simples —, on peut construire des propositions complexes à partir d'opérations sur ces propositions, et ce à l'aide d'opérateurs logiques que sont les connecteurs et les quantificateurs logiques; la valeur de vérité des propositions complexes dépend ainsi de celle des propositions simples. En conséquence de cette thèse se posent certains problèmes afférents à l'analyse que l'on peut faire de propositions intentionnelles du type apparemment psychologique « A croit, pense, espère, etc., que p », où A désigne un sujet psychologique et p une proposition dont la valeur de vérité ne semble pas dépendre uniquement de celle des constituants élémentaires, mais aussi d'une certaine attitude ou intention psychologique que le premier Wittgenstein considérera illusoire, c'est-à-dire qu'elle ne masquerait en fait qu'une proposition du type « A dit p » qui revient au même que « "p" dit p », soit que l'affirmation, sans plus, de la proposition p. Pour le second cas, la thèse de l'extensionnalité amène à distinguer non seulement les propriétés des objets, mais également les objets qui ont ces propriétés de ces propriétés en tant que telles, créant l'idée d'un objet simple, au sens métaphysique, dont les propriétés sont pour ainsi dire détachables et ont une réalité indépendante discutable, ce qui conduit à admettre que les propriétés ne sont autres que les classes qu'elles définissent, ces classes ayant une réalité, sinon plus immédiate et rassurante, du moins plus facile à saisir même si elles sont plus abstraites, à cause de leur évidence quasi mathématique. Mais je n'irai pas plus loin dans cette direction, car je souhaitais simplement expliquer en quoi consiste la notion d'extensionnalité afin d'introduire celle de sujet psychologique.

Le sujet psychologique ou empirique — l'être humain, corps et esprit — est en tant que tel un objet dans le monde parmi d'autres. La recherche empirique — ou expérimentale, dirait-on pour qualifier la psychologie qui mène cette recherche — peut interroger sa nature, sa personnalité, son comportement, ses caractéristiques psychiques et physiques, mais le résultat d'une telle recherche n'aura jamais « *rien à voir avec la philosophie* » [TLP, 6.53]. La psychologie et la physiologie humaines ne peuvent répondre à l'exigence de sens et encore moins à la demande absolue de valeur qui font partie de la dimension métaphysique du sujet, puisque le champ de leur recherche se limite à sa dimension purement empirique. Mais si on met de côté cet aspect plutôt spirituel ou existentiel pour se concentrer sur l'aspect rationnel, on s'aperçoit que l'idée suivant laquelle des sujets particuliers, individuels, pourraient faire l'objet de problèmes philosophiques spécifiques découle en partie des confusions qui entourent les propositions contenant des termes intentionnels tels que « croire », « penser », « espérer »,

qui expriment des désirs, des croyances et des volitions, et qui peuvent être plus généralement assimilés à des intentions qu'on désigne justement par des termes « intentionnels ». De telles phrases semblent échapper à l'analyse de Wittgenstein car elles contiennent d'autres phrases qui correspondent quant à elles à la conception qu'il propose de la forme générale de la proposition. Par exemple, la proposition complexe « Wittgenstein pense que le voisin joue du piano » contient la proposition simple ou élémentaire « Le voisin joue du piano », mais elle n'est pourtant pas au fondement d'une opération de vérité de la proposition qu'elle renferme. Wittgenstein affirme pourtant que « *dans la forme générale de la proposition, la proposition n'apparaît dans des propositions que comme base des opérations de vérité* » [TLP, 5.54]. Il s'agit en fait d'une version de ce qu'on appelle « la thèse de l'extensionnalité », selon laquelle toutes les propositions complexes sont des opérations de vérité de propositions élémentaires. D'après cette thèse, la vérité de n'importe quelle proposition complexe doit d'une part être complètement et uniquement déterminée par la vérité des propositions qui la composent, et la vérité de chacune des propositions élémentaires doit d'autre part être logiquement indépendante de toutes les autres. Comment comprendre alors les propositions du genre « Wittgenstein pense que... » ? Si ce genre de proposition est élémentaire, pourquoi contient-elle une autre proposition ? Et si elle est complexe, pourquoi ne remplit-elle pas le rôle de condition de vérité de la proposition qu'elle renferme ? Il semble que ce « Wittgenstein », qui se présente dans la phrase comme ayant une quelconque relation à une proposition simple, soit une chose étrange et mystérieuse, déjouant un statut à proprement parler indéfinissable et insituable.

Wittgenstein, on s'en doute, est tout à fait conscient de ces problèmes. Il explique d'ailleurs : « *À première vue, il semble qu'une proposition puisse apparaître aussi dans une autre d'une autre manière. / Particulièrement dans certaines formes propositionnelles de la psychologie, telles que "A croit que p a lieu" ou "A pense p", etc. / Il semble ici superficiellement que la proposition p se tienne dans une sorte de relation avec un objet A* » [TLP, 5.541]. Ce contre-exemple apparent à la thèse de l'extensionnalité a tout l'air de révéler qu'un objet possédant un statut à part peut entretenir une relation intentionnelle, non constitutive de la proposition, avec un fait donné indépendant, réel ou possible, et que cet objet est en réalité un sujet, élément nécessaire entrant en ligne de compte avec un certain nombre de « faits » empiriques ou psychologiques, qui incluent eux-mêmes d'autres faits qui les constituent. Malheureusement, Wittgenstein ne traite pas ce problème de manière à en éclairer toutes les conséquences. Il suffit de considérer le

passage qu'il offre comme solution à ce problème : « *Il est clair cependant que "A croit que p", "A pense p", "A dit p" sont de la forme "p' dit p", et il ne s'agit pas ici de la coordination d'un fait et d'un objet, mais de la coordination de faits par la coordination de leurs objets. / Ceci montre que l'âme — le sujet, etc. — telle qu'elle est conçue par la psychologie superficielle d'aujourd'hui, est une absurdité < Unding >. / Car une âme composée ne serait effectivement plus une âme* » [TLP, 5.542-5.5421]. À vrai dire, Wittgenstein parle de deux problèmes distincts dans cette apparente solution : l'un est l'ambiguïté de la thèse de l'extensionnalité et l'autre est le statut encore non élucidé du sujet qui croit, pense, espère, etc., lesquels surviennent à cause de l'affirmation contradictoire de Wittgenstein selon laquelle bien que la forme grammaticale de « A croit que p » suggère que le fait correspondant est un fait complexe dans lequel apparaissent le sujet A et la proposition p, sa forme réelle et correcte est du même ordre que « "p" dit p ». Wittgenstein laisse donc tout simplement tomber A parce qu'il s'est détourné du problème du statut du sujet pour se pencher exclusivement sur celui de l'intentionnalité, ce qui exige que l'apparente relation intentionnelle « croit » ou « pense » soit éliminée et avec celle-ci l'occurrence non-extensionnelle de p. En effet, si « A croit que p » est de la forme « "p" dit p », alors malgré ce qu'on pourrait croire il n'y a pas de relation d'intention entre A et un fait réel ou possible. La thèse de l'extensionnalité n'est donc pas violée, puisque aucune proposition n'apparaît dans une autre en échappant au rôle de condition de vérité que cette autre proposition doit jouer. Dans « "p" dit p », la première occurrence de p comprend la ou les autres phrases qui ont une valeur de vérité, qui sont donc vraies ou fausses; elle est donc ni plus ni moins que la répétition de la seconde; autrement dit, « A croit que p » ne dit rien d'autre que p, proposition qui est vérifiable ou falsifiable en la confrontant au fait dont elle est l'image. Les phrases, dans ce cas, ne visent pas des objets intentionnels et par conséquent ne sont pas en relation d'intention avec un sujet. L'intentionnalité est pour ainsi dire détournée de la relation entre « p » et p; et, comme l'affirme Wittgenstein, « *il ne s'agit pas ici de la coordination d'un fait et d'un objet, mais de la coordination de faits par la coordination de leurs objets* » [TLP, 5.542]. La proposition « p » est un fait — toute phrase en est un — et ce n'est qu'en vertu de ce statut qu'elle peut dire quelque chose; mais ceci n'est rien d'autre que la conséquence immédiate de la théorie de l'image et de la conception de la signification et de la vérité qu'elle implique. Ainsi, montrer que « p » dit p, c'est indiquer quelle méthode de projection permet d'effectuer la corrélation des éléments ou des objets de « p » avec ceux de p; comment cette coordination ou ce parallélisme se produit, il revient à la psychologie de le

déterminer, non à la philosophie. Évidemment, les aspects logiques de cette corrélation — de ce parallélisme qui est la possibilité même de la représentation — sont exactement ce dont traite le *Tractatus*, car ils précèdent toute représentation particulière. Dès lors, le problème de l'intentionnalité est laissé à la psychologie ou absorbé par la théorie de l'image, et dans un cas comme dans l'autre les propositions psychologiques, c'est-à-dire intentionnelles, ne constituent aucun problème en soi. Wittgenstein admet en effet dans une lettre à Russell, alors que le *Tractatus* est entièrement achevé : « *Je ne sais pas quels sont les constituants d'une pensée mais je sais qu'elle doit avoir des constituants correspondant aux mots du langage. Encore une fois, le genre de relation qui unit les constituants de la pensée et ceux du fait représenté est ici indifférent. Ce serait à la psychologie de le découvrir* » [T, 19/08/19, 233].

Il semble maintenant qu'il ne reste plus qu'à savoir quelle est la relation entre A et « p », mais Wittgenstein n'y voit rien de problématique dans la mesure où cette relation, quelle que soit sa nature, n'est pas intentionnelle. Autrement dit, il est inutile de supposer qu'il y a un objet simple qui se trouve dans une relation non constitutive à un état de choses réel ou possible, de sorte que la proposition « A dit p » pourrait être analysée ainsi : « A énonce la phrase "p" qui dit que p ». Bien entendu, il ne s'agirait pas là nécessairement d'une analyse complète de la proposition puisqu'il est possible que A dise que p sans énoncer explicitement la phrase « p », mais de telles subtilités ne sont pas vraiment en jeu ici car dans la lettre à Russell, Wittgenstein répond à la question : « *Une pensée < Gedanke > consiste-t-elle en mots ?* » en disant : « *Non ! Mais en constituants psychiques qui ont avec la réalité la même sorte de relation que des mots. Ce qu'ils sont, je n'en sais rien* » [T, 19/08/19, 234]. Bref, ce que sont les objets simples et ce qu'est la nature de la relation qui fait que ces objets sont les éléments d'un état de choses représenté par une proposition, on ne peut le savoir (sur le plan métaphysique du moins, et peut-être pas même au niveau empirique) et on n'a pas besoin de le savoir de toute façon. De telles difficultés ne préoccupent donc pas Wittgenstein outre mesure dans le *Tractatus*, c'est pourquoi il se contente de constater simplement que, par exemple, « *le disque du phonographe, la pensée musicale, la notation musicale, les ondes sonores sont tous, les uns par rapport aux autres, dans la même relation reproductrice interne que le langage et le monde* » [TLP, 4.014]. Ainsi, la manière spécifique dont ces éléments sont reliés les uns aux autres ne peut avoir d'importance qu'en psychologie ou en physiologie; pour ce qui regarde la philosophie, il suffit de savoir qu'une structure logique leur est commune. Il devrait donc être clair que le problème de la signification dans le *Tractatus* ne peut être résolu en

faisant appel aux actes mentaux ou psychiques, car ce que le langage et le monde doivent partager pour que la représentation — et surtout la signification de la représentation — soit possible, la pensée et la réalité doivent aussi l'avoir en commun, de sorte que même si les pensées ne sont pas identiques aux propositions (pas plus qu'une pièce musicale n'est identique au disque sur lequel elle est enregistrée), elles partagent néanmoins la même relation interne au monde puisqu'elles le représentent d'une manière qui leur est propre. Il y a toujours une corrélation correspondante entre la pensée ou la phrase et la réalité; ni les pensées ni les propositions ne peuvent avoir de signification par elles-mêmes ou les unes par rapport aux autres, elles doivent absolument se référer à un monde qui leur est extérieur. Comme chez Kant, qui l'avait déjà amplement montré dans la *Critique de la raison pure*, la pensée n'a pas selon Wittgenstein le pouvoir magique de signifier par elle-même, en se rapportant uniquement à son petit monde intérieur, car la connaissance, si elle ne résulte pas toujours de l'expérience empirique, doit du moins commencer avec elle [Kant, 1980 : 63].

La conception du sujet que l'on retient de cette interprétation est que le sujet empirique n'a aucune unité ou simplicité; tout ce qu'on peut dire de lui c'est qu'il implique un certain comportement linguistique tel qu'il peut énoncer la phrase « p », et s'offre par ailleurs à la recherche empirique (psychologie ou physiologie). En tant que tel, il peut faire l'objet d'une infinie variété de descriptions et de caractérisations, et il est par conséquent composé au sens où l'entend Wittgenstein lorsqu'il affirme qu'il n'y a rien de tel que l'âme, le sujet, etc., « *car une âme composée ne serait plus une âme* » [TLP, 5.5421]. Mais comme on l'a vu, A, qui désigne le sujet empirique, ne présente aucun problème pour la philosophie, puisque le statut du sujet qui apparaît dans les phrases telles que « A croit que p » est du même ordre que n'importe quel objet dont s'occupe la science. Le sujet empirique n'est donc pas un objet tel que le définit le *Tractatus*, c'est-à-dire un objet nécessairement simple qui pourrait prétendre à une position métaphysique; en fait, ni le sujet empirique ni le sujet métaphysique ne sont de ces mystérieux objets simples dont on ne peut donner d'exemple concret : « *Le moi n'est pas un objet* » [T, 07/08/16, 150], au sens où il pourrait faire partie d'un état de choses, puisqu'il est une condition de cet état de choses et de tous les autres faits qui existent dans le monde et se situent dans l'espace logique. Bref, Wittgenstein veut montrer dans ces sections du *Tractatus* qu'il n'y a rien de commun entre le sujet étudié par la psychologie et le sujet de la volonté et de la représentation que requiert la théorie métaphysique de l'image. Le premier est évalué par rapport à un ensemble de faits dans le monde, de sorte qu'il n'est qu'une chose (non un

objet au sens précis où l'entend Wittgenstein dans le *Tractatus*), et n'est donc pas une condition de possibilité de la représentation du monde, puisqu'il est lui-même représenté, c'est-à-dire qu'on peut se l'imaginer et en parler, le prendre comme objet de recherche et en faire le discours. Dans tous les cas, bien qu'il puisse être d'un intérêt parfois réel et substantiel pour la psychologie, il ne l'est aucunement en philosophie. En réalité, son seul intérêt vient de la propension qu'ont les philosophes à confondre un tel sujet empiriquement situé dans le monde avec le sujet philosophique ou métaphysique, ce qui les conduit à tomber tout droit dans l'illusion du solipsisme lorsqu'ils le considèrent d'un point de vue philosophique, car les généralisations qu'on peut faire alors le transformeront toujours en une sphère bornée et refermée sur elle-même, formant son propre monde en dépit du monde qui lui est extérieur.

2.1.2 Le sujet métaphysique

Les considérations de Wittgenstein sur le sujet métaphysique commencent avec l'affirmation fameuse selon laquelle « les limites de mon langage *signifient les limites de mon monde* » [TLP, 5.6]. À la lumière de ce qui précède, il est clair que ces limites ne sont pas empiriques ou psychologiques, c'est-à-dire individuelles, comme si elles émanaient ou dépendaient d'un individu, ce qui signifierait qu'on retombe dans le solipsisme. En fait, les limites du langage sont précisément et banalement les limites qu'il a, non en vertu du fait qu'elles sont les siennes, mais parce qu'il s'agit *du* langage, qui est tout le langage et donc le seul langage ou mode de représentation de la réalité : toute représentation est représentation d'un état de choses logiquement possible et tout état de choses logiquement possible est représentable, car « *la logique remplit le monde; les limites du monde sont aussi ses limites* » [TLP, 5.61]. Ainsi les limites du langage par lequel le sujet se représente le monde (autrement dit son langage) sont les limites du monde qu'il se représente (autrement dit son monde). Lorsque le sujet emploie la première personne (comme le fait parfois Wittgenstein dans le *Tractatus* en utilisant le « je » ou le « nous »), quand il dit de façon générale « je », « moi » et « mon », il ne se réfère pas à un individu particulier et à ce qui serait sa propriété exclusive, mais à lui-même en tant que sujet de la représentation, qui ne peut en tant que tel être représenté car il devrait sortir de lui-même pour le faire, mais il ne fait pas partie du monde comme le ferait tout individu particulier : « *Le sujet n'appartient pas au monde, il est plutôt une limite du monde* » [TLP, 5.632]. Le sujet de la représentation est le sujet métaphysique, mais en tant que sujet de la représentation il est, comme le dit Wittgenstein, une vaine illusion ou une chimère, puisqu'il doit s'effacer pour laisser place au sujet de la volonté qui est le sujet éthique, lui-

même l'équivalent du sujet métaphysique sur le plan éthique de la volonté. Mais comment ne pas tomber dans le solipsisme si le sujet, pour qui le monde est strictement et exclusivement le sien, est en quelque sorte absolu ? Un tel sujet ne pourrait être assimilable qu'à un Dieu qui penserait le monde dans sa totalité, et par conséquent l'ensemble des sujets empiriques comme des objets parmi les objets du monde (c'est-à-dire comme des choses empiriques). Wittgenstein est donc malgré tout aux prises avec le problème du solipsisme, dont il discute dans les sections 5.62 à 5.64 du *Tractatus*. Mais que le monde soit celui du sujet, de tout sujet, est en fait la clé de la vérité du solipsisme, « *car ce que le solipsisme veut dire est tout à fait correct, seulement cela ne se laisse pas dire, mais se montre. / Que le monde soit mon monde se montre en ce que les limites du langage (le seul langage que je comprenne) signifient les limites de mon monde* » [TLP, 5.62] ⁴.

Il n'y aurait aucun sens à suggérer que les limites du langage d'un sujet sont les limites de son monde alors qu'elles ne le seraient pas pour un autre sujet. Il faut donc que le sujet soit métaphysique et non empirique, mais dans ce cas il n'y a aucune pertinence à distinguer le langage d'un sujet de celui d'un autre, alors qu'ils sont tous les deux considérés de la perspective du *Tractatus* comme des modes de représentation; tout langage doit, dans la mesure où il est précisément *le langage*, avoir les mêmes limites pour chaque sujet. Quelles que soient les différences qui pourraient exister, elles ne pourraient être qu'empiriques et donc d'un intérêt que pour la psychologie. Ainsi, le monde que le sujet se représente à l'aide du langage est tout simplement le seul monde. La vérité du solipsisme — que « *je suis mon monde* » [TLP, 5.63] — n'est rien d'autre que la nécessaire coïncidence des limites du représentant avec celles du représenté, du point de vue de la représentation en général, c'est-à-dire du sujet de la représentation. Et c'est pourquoi « *le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée* » [TLP, 5.64]. Mais ce qui est coordonné au moi est justement ce qui est représenté, c'est-à-dire le monde.

4. Il va de soi qu'il faut traduire l'expression « *der Sprache, die allein ich verstehe* » mise entre parenthèses par Wittgenstein par « le seul langage que je comprends » (comme le font respectivement P. Klossowski et G. G. Granger dans leur traduction française du *Tractatus*) et non par « le langage que seul je comprends » < *the language which alone I understand* > (comme le font D. Pears et B. McGuinness dans la deuxième traduction anglaise), bien que l'allemand permette les deux traductions. D'abord, si Wittgenstein avait voulu insister sur le fait que le sujet qui écrit le *Tractatus* est le seul à comprendre le langage, il aurait été plus approprié d'écrire « *die ich allein* » plutôt que « *die allein ich* ». Ensuite, la première traduction proposée déploie le caractère essentiellement impersonnel de l'affirmation, puisque le fait de dire qu'il s'agit du seul langage que le sujet comprend, qu'il est *cet* unique langage, est énoncé d'un point de vue purement logique. Par conséquent, cette traduction doit être préférée à la seconde, sur la base de critères non seulement linguistiques mais philosophiques, ce que justifient en outre les considérations qui suivent.

Wittgenstein est un peu plus explicite là-dessus dans les *Carnets* : « *La voie que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme sépare du monde les hommes comme uniques, alors que le solipsisme m'isole moi seul, et je vois finalement que j'appartiens moi aussi au reste du monde; d'un côté, il ne reste donc rien, et de l'autre, le monde comme unique. Ainsi l'idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme* » [T, 15/10/16, 158]. Le moi du solipsisme est donc la possibilité de la représentation et par là même du langage sensé. La forme générale de la proposition, si le langage doit représenter correctement les faits, est qu' « *il en est ainsi et ainsi < es verhält sich so und so >* » [TLP, 4.5]; le langage permet de dire comment sont les choses et rien de plus, de sorte que les choses dont on ne peut savoir comment elles sont, mais seulement qu'elles existent (de façon parfois problématique, et là est justement le problème qu'il y a à les exprimer), telles que les expériences éthiques, esthétiques ou mystiques — l'ambiguïté dans le choix d'un qualificatif est déjà significative en elle-même — dont il est fait mention dans la *Conférence sur l'éthique*, ne peuvent être dites, même si elles indiquent bien quelque chose, car elles échappent au langage sensé. Dès lors, si l'on ne considère que ce qui peut être dit, on se retrouve avec la totalité des faits ou, ce qui revient au même, le monde [TLP, 1.1 et 1.2]. Le seul fait qu'il y ait de la représentation, c'est-à-dire que la représentation soit simplement possible, montre la vérité du solipsisme; et que le solipsisme soit vrai démontre en retour que le sujet ne peut apparaître dans le monde. Il est donc tout à fait conséquent de la part de Wittgenstein d'illustrer ce fait à l'aide d'une comparaison avec le champ visuel, car « *rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil* » [TLP, 5.633], le sujet ne pouvant se représenter le monde en se représentant lui-même en train de se représenter le monde. Le seul moyen de s'apercevoir que le monde, comme le champ visuel, semble avoir une limite et qu'il pourrait en quelque sorte y avoir quelque chose à l'extérieur est de reconnaître l'existence possible d'une limite du monde (de la représentation) du sujet, mais ce sentiment du monde comme totalité limitée, bornée par la représentation possible, est un sentiment esthétique ou mystique (donc éthique, d'après les expériences relatées dans la *Conférence sur l'éthique*) qui est à proprement parler incommunicable et même indicible⁵. La vérité du solipsisme, si elle doit se montrer sans pouvoir se dire, vient pareillement du fait qu'elle ne peut être inférée de quoi que ce soit qui serait représenté, mais uniquement du « fait » que quelque chose est prétendument représenté, et que ce fait qui n'en est pas un est assez mystérieux ou énigmatique en lui-même pour provoquer chez le sujet l'étonnement

5. Sur la notion de limite, voir le livre de P. Shields [1993], spécialement le deuxième chapitre.

qui l'amène à s'interroger sur l'existence des limites du monde, de « son » monde. Le langage du sujet métaphysique est en tant que tel la possibilité de la représentation, et c'est en ce sens qu'il y a une manière non psychologique de parler du moi en philosophie [TLP, 5.641], ce qui est précisément la tâche du *Tractatus*.

Le solipsisme, au sens traditionnel, consiste pour un sujet particulier situé dans le monde à découvrir que le monde est à vrai dire sa représentation et qu'il est possible que rien n'existe en dehors de sa représentation; c'est ce qu'ont démontré les philosophes de l'idéalisme allemand, notamment Fichte, mais aussi Schopenhauer qui est évidemment la principale source d'inspiration de Wittgenstein sur ce point. Évidemment, il est difficile d'accepter ce solipsisme autrement que comme une vision du monde complètement erronée si cette représentation est exclusivement celle d'un individu, les autres sujets n'appréciant guère d'être traités comme de quelconques objets empiriques, n'existant que pour un sujet, dans son unique monde et son unique représentation de ce monde. Le solipsisme devient vrai quand, partant de l'expérience réelle d'un sujet particulier, on se tourne vers toute expérience possible, ce qu'en général le solipsiste se contente d'ignorer, de sorte que lorsqu'il annonce que le monde est son monde il se réfère toujours à lui-même comme objet particulier dans le monde en même temps que limite ou condition du monde. Wittgenstein cherche à surmonter cette confusion en maintenant rigoureusement la distinction entre ce qui se dit et ce qui se montre : le moi dont on peut parler est une chose parmi d'autres dans le monde, non sa limite; le moi dont on ne peut parler est la limite du monde, non une chose située quelque part dans le monde. Selon Wittgenstein, le solipsiste au sens traditionnel, de même que l'ensemble des métaphysiciens, essaient de dire ce qui peut tout au plus être montré. En fait, ce qu'il y a de si provocant dans la position du solipsiste, c'est qu'il semble dire que ce qu'on considère au premier abord comme un objet à l'intérieur de l'ordre immuable des choses — un moi empirique particulier « en situation » — est en fait la limite du monde, c'est-à-dire le seul esprit à partir duquel le monde est pensé; en procédant ainsi, le solipsiste transforme une intuition logique concernant les limites de toute représentation possible en une conception ontologique qui n'a philosophiquement (et même généralement) aucun sens, comme s'il s'agissait de la découverte d'un fait vraiment surprenant. Wittgenstein, en divisant la subjectivité selon deux modalités distinctes, empirique et transcendante, peut à la fois soutenir la vérité du solipsisme sur le plan transcendantal et rejeter son aspect problématique ou inutilement provocant, tout en maintenant l'existence du sujet psychologique individuel sur le plan empirique.

Il est crucial de noter que Wittgenstein fait observer qu'« *il y a réellement un sens non psychologique dans lequel il peut être question d'un moi en philosophie* » [TLP, 5.641]. C'est dire qu'il y a effectivement — et paradoxalement — une manière selon laquelle le langage peut être utilisé pour exprimer, ou plus simplement pour montrer l'indicible. Et la possibilité même du discours du *Tractatus* repose sur cette manière de parler dont j'ai déjà fait état ⁶, qui demande d'être attentif à ce que le langage montre, non au comment mais au quoi qui ne peut se dire et en lequel réside les conditions nécessaires de toute représentation. Ainsi le discours du *Tractatus* se déploie des bords de l'indicible, il porte sur les limites du langage et du monde, il parle de ces limites et à partir de ces limites, comme si son propre langage se référait à lui-même, dans un esprit résolument solipsiste. Le point de vue adopté par celui qui écrit ou lit le *Tractatus* doit être celui du sujet métaphysique, qui en fait n'existe pas si l'on se fie à l'analogie avec le champ visuel, car il devrait être l'œil qui n'apparaît jamais dans ce champ nettement délimité. Encore une fois, on s'aperçoit que Wittgenstein croit — ou se contraint fermement à croire — que le langage peut être utilisé pour présenter le langage et le monde comme totalité, mais de l'extérieur du langage et du monde, ou pour employer la stratégie de Wittgenstein mais qui revient au même, de leur limite. Le *Tractatus* est l'exemple parfait de l'utilisation optimale de cette stratégie, que Wittgenstein dénonce pourtant si l'on en croit ses injonctions méthodologiques, lesquelles devraient en principe l'obliger à rejeter cette possibilité, mais pour des raisons qui ne sont rendues intelligibles que s'il y a effectivement une telle possibilité et qu'elle est exploitée, comme c'est le cas avec le *Tractatus*. Ainsi, le livre de Wittgenstein requiert et rejette à la fois la transcendance du sujet métaphysique; si par exemple on se limite strictement à ce qui peut être dit, comme il le commande, on ne peut alors parler du sujet métaphysique, mais si on ne peut en parler, on ne peut non plus parler des limites de ce qui peut être dit. Il est donc impossible en philosophie de parler du moi en un sens qui ne soit pas psychologique, et on devra pourtant le faire. Ces difficultés ne sont cependant qu'un aspect du paradoxe fondamental sur lequel est construit le *Tractatus*, que j'aurai d'ailleurs l'occasion de reformuler de façon plus explicite dans la troisième partie où il s'agira de confronter le sujet à l'éthique. Pour l'instant, le paradoxe semble se traduire ainsi : si le *Tractatus* est possible, alors la perspective à partir de laquelle il est écrit ou lu doit être susceptible de s'énoncer et de prendre une formulation dans le langage, c'est-à-dire de s'exprimer et de s'expliquer en termes clairs. Mais pour que ce soit possible, il faut être situé dans le

6. Voir la section 1.2 sur « La nature et la fonction de la philosophie ».

monde, d'après la théorie de l'image et la distinction entre dire et montrer; il ne peut alors s'agir en tant que tel que d'une possibilité parmi d'autres, non de la limite de toute possibilité ou de la nécessité contenant *a priori* toutes les possibilités, de sorte que si le livre peut être écrit, il ne peut pourtant accomplir la tâche qu'il se donne et qui est d'établir les limites de toute représentation possible. Et si par ailleurs il lui était donné d'atteindre le but qu'il se propose, il ne devrait en principe pas même avoir été écrit. On n'a donc pas vraiment le choix de traiter la subjectivité dans le *Tractatus* en même temps empiriquement comme une chose dans le monde dont on peut parler en toute légitimité et transcendentalement comme une condition de possibilité de la représentation, c'est-à-dire du monde et du langage, ce qui viole les affirmations de Wittgenstein sur la soi-disant vérité du solipsisme. Bref, Wittgenstein semble lui-même soumis au moi du solipsisme qui ne serait qu'un sujet individuel particulièrement tyrannique se considérant à tort comme la limite du monde. Les propositions du livre sont finalement, de par leurs propres présupposés, insensées ou dépourvues de sens < *unsinnig* > : « *Mes propositions sont élucidantes lorsque celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme des non-sens, si passant par elles — sur elles — à travers elles, il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire rejeter l'échelle après y être monté)* » [TLP, 6.54]. On a vu précédemment que l'analogie avec l'échelle, malgré l'image très claire qu'elle évoque, ne saurait faire en sorte que les problèmes générés par les tensions internes du livre soient réglés. Le *Tractatus*, que ses propositions soient insensées ou non, doit être minimalement cohérent; mais comme il viole les limites qu'il tente d'imposer puisqu'elles ne peuvent s'appliquer à ses propres propositions, alors il est bel et bien incohérent, et par conséquent les limites qu'il trace et par lesquelles on le juge insensé sont elles-mêmes incohérentes. Dès lors que les propositions du *Tractatus* sont des non-sens, comme le déclare lui-même Wittgenstein, le problème avec lequel il débute — séparer le sens du non-sens⁷ — ne peut être résolu. Et pourtant, Wittgenstein est très explicite quant au rejet nécessaire d'un problème auquel il ne saurait y avoir de solution : « *D'une réponse qu'on ne peut formuler, on ne peut non plus formuler la question. / Il n'y a pas d'énigme. / Si une question se laisse somme toute poser, elle peut aussi recevoir une réponse* » [TLP, 6.5]. Il se serait donc permis de proférer une certaine dose de non-sens afin de mettre fin à tout ce qui est insensé; il aurait écrit le dernier livre de la métaphysique. Mais rigoureusement parlant, il faut taire ce dont on ne peut parler [TLP, 7]; par conséquent le *Tractatus* ne peut être écrit, puisqu'il cherche justement à exprimer ce sur quoi on doit garder le silence.

7. Voir au début de l'étude la section 1.1.2 intitulée « La forme, l'image et l'espace logiques ».

2.2 Le sujet éthique face au monde

L'éthique est en un sens rattachée à toute la problématique de la logique et de la métaphysique. Il en va chez Wittgenstein un peu comme chez Aristote sur ce point : les limites de la logique et de la métaphysique sont le commencement de l'éthique, car si l'on s'arrêtait à la théorie, il n'y aurait aucune place pour l'action, et il reste pourtant à accomplir sur le plan pratique ce qu'on ne peut logiquement ou scientifiquement connaître sur le plan théorique. Ainsi, même si toutes les questions scientifiques étaient résolues, les problèmes de vie < *Lebensprobleme* > resteraient encore intacts [TLP, 6.52]. Le but avoué de Wittgenstein est la délimitation de la sphère de l'éthique à partir de la logique, c'est-à-dire de l'intérieur puisque ce qui est logique se laisse penser et exprimer alors que ce n'est pas le cas de ce qui est éthique. Mais l'ambiguïté que présente le *Tractatus* sur le plan logique devient encore plus problématique sur le plan éthique, ce qui n'est pas sans faire ressortir une tension aiguë entre ces deux dimensions de la première philosophie; comme on pourra le constater d'ailleurs, il semble plutôt que le sujet dont il est question dans le *Tractatus*, qu'il soit métaphysique ou éthique, ait dû se positionner de l'extérieur pour rapporter en quoi consiste le monde qu'il a trouvé, et non de l'intérieur comme le prétend Wittgenstein. Il reste que l'éthique n'est pas un simple ajout sans importance au *Tractatus*, un fâcheux petit appendice sans lequel le livre aurait été autrement et généralement centré sur d'autres questions plus fondamentales, car bien que l'éthique ne semble pas au premier abord y occuper une place considérable, Wittgenstein a tenu à préciser par la suite l'intention qui l'avait amené à procéder comme il l'a fait; dans une lettre — souvent invoquée lorsqu'on cherche à montrer l'égale pertinence de la dimension éthique par rapport à la dimension logique du *Tractatus* — qu'il a écrite à Ludwig von Ficker, par qui il espérait pendant un certain temps que son livre soit publié, il s'explique : « *Le sens du livre est éthique. Je voulais inclure une phrase dans l'avant-propos, qui en fait ne s'y retrouve pas, mais que je vous livre maintenant parce qu'elle pourra peut-être vous en donner la clé. Je voulais donc écrire que mon livre consiste en deux parties : l'une, présentée ici, et l'autre, que je n'ai pas écrite. Et c'est justement cette deuxième partie qui est la plus importante. Mon livre trace les limites de l'éthique de l'intérieur, et je suis convaincu que c'est la seule manière rigoureuse de le faire. Bref, je crois que tout ce sur quoi tant d'autres aujourd'hui pérorent, je l'ai cerné dans mon livre, en ce que c'est cela même que je tais. Le livre, si je ne me trompe sur ce point, dit beaucoup de ce que vous voulez dire, seulement ne verrez-vous peut-être pas qu'il le contient déjà. Je vous demande seulement de lire l'avant-propos et la conclusion et le sens du livre vous apparaîtra*

alors » [BF, 35]. Mais au fond, les limites que Wittgenstein dit avoir tracé de l'intérieur, il les a cernées de l'extérieur, et il n'avait pas vraiment le choix de procéder autrement. Évidemment, il ne s'agit pas de nier la place que la logique occupe dans le *Tractatus*, en fait, la logique n'importe pas moins que l'éthique. Il est cependant utile de se rappeler ce que Paul Engelmann affirme à propos de Wittgenstein et de ses liens avec le positivisme : « *Il a en commun avec les positivistes une caractéristique qui est d'une énorme importance : il trace la ligne de démarcation entre ce dont on peut parler et ce sur quoi on doit garder le silence de la même façon qu'eux. La différence est qu'ils considèrent qu'en vertu de cette démarcation il n'y a plus rien qu'ils devraient taire; le positivisme — là est son essence — soutient que ce dont on peut parler est tout ce qui compte vraiment dans la vie. Wittgenstein, au contraire, croit passionnément que tout ce qui compte vraiment dans la vie humaine est précisément ce sur quoi, d'après lui, on doit garder le silence. Ainsi, lorsqu'il prend soin de délimiter ce qui n'est pas important, ce n'est pas la côte de cette île sur laquelle il veille avec tant de scrupule, mais les limites de l'océan* » [Engelmann, 1967 : 97]. De ce point de vue, la structure logique, telle qu'elle est organisée dans le *Tractatus*, protège la sphère de l'éthique, de sorte que la dimension éthique de la première philosophie doit être prise tout à fait au sérieux et même placée, si l'on en croit Wittgenstein lui-même, au centre de sa pensée; dans ce cas, il semble bien que les remarques parfois trop elliptiques du *Tractatus* doivent être complétées et éclairées par les *Carnets* et la *Conférence sur l'éthique*.

Il serait sans doute approprié de vouloir justifier l'usage des *Carnets* lorsqu'on cherche à développer une interprétation de la conception wittgensteinienne de l'éthique, dans la mesure où Wittgenstein n'a jamais eu l'intention de les publier. On pourrait être tenu d'observer que ce qui devait être conservé des *Carnets* se retrouve déjà dans le *Tractatus* et que ce qui est demeuré dans les *Carnets* est ce sur quoi il souhaitait garder le silence; ainsi, les remarques sur l'éthique contenues dans les *Carnets* mais non retenues pour le *Tractatus* ont été laissées de côté pour des raisons philosophiques assez évidentes, puisque l'éthique ne se laisse pas proprement exprimer en propositions, de sorte que ce qui a été improprement porté au langage dans les *Carnets* ne peut qu'être exclu de la présentation rigoureuse et définitive de la pensée de Wittgenstein dans le *Tractatus*. Il s'agit certes d'un argument convaincant, car il semble en effet que ce serait une erreur de soutenir que Wittgenstein maintenait une certaine conception ou certaines idées, du seul fait qu'elles se retrouvent dans les *Carnets*, alors qu'elle ont été rejetées ou modifiées dans le *Tractatus*. Dès qu'il y a une différence de formulation entre les deux, on peut supposer que c'est celle du *Tractatus* qui est à retenir. Mais il n'en va pas de même avec les réflexions de

Wittgenstein sur l'éthique, car en les comparant de près on s'aperçoit qu'il n'y a ni contradiction ni même modification de celles-ci des *Carnets* au *Tractatus*, les deux ouvrages contenant en fait les mêmes observations, mais de manière beaucoup plus élaborée dans les *Carnets*. Lorsque les idées consignées dans ces derniers sont associées à celles du *Tractatus*, où les propositions sont extrêmement denses et brèves, on constate que dans les *Carnets* elles sont approfondies et amplifiées, comme si le travail de leur élaboration s'était effectué de façon inverse. Les affirmations qu'on peut tirer des *Carnets* ne changent en rien ce que Wittgenstein énonce dans le *Tractatus*, mais permettent plutôt de pousser l'interprétation de ses réflexions sur l'éthique à un niveau plus élevé. En outre, que Wittgenstein n'ait pas ressenti comme une absolue nécessité le fait de demeurer complètement silencieux à propos de l'éthique est d'autant plus clair si l'on se tourne vers la *Conférence sur l'éthique* donnée en 1929 ou 1930, mais qui ne fut publiée pour la première fois qu'en 1965. Comme on aura l'occasion de le voir, ce document relativement court mais très éclairant développe certains thèmes abordés dans le *Tractatus* et jette une lumière nouvelle sur la structure de la pensée éthique de Wittgenstein. Une dernière remarque sur l'utilisation des *Carnets* s'impose avant d'aller plus loin. J'ai déjà fait remarquer que le *Tractatus* tout entier enfreint ses critères de signification et ses délimitations concernant ce qui peut être dit de sensé, et Wittgenstein en est lui-même parfaitement conscient puisqu'il récite ses propos dans la conclusion de son livre. Pour prendre un exemple précis, il est clair que la proposition « *l'objet est simple* » [TLP, 2.02], qui appartient à la « logique » du *Tractatus*, ne peut être dite selon les termes mêmes du *Tractatus*, et cela pour les mêmes raisons que les propositions éthiques. Il est donc évident que Wittgenstein n'a pas écarté les remarques sur l'éthique qu'il avait notées dans les *Carnets* parce qu'elles n'étaient pas exprimables, car s'il avait refusé d'énoncer l'indicible et n'avait retenu que l'essentiel, il aurait dû à vrai dire ne pas écrire le *Tractatus* du tout, l'essentiel n'étant justement pas exprimable, comme il l'écrit à plusieurs reprises dans ses lettres à P. Engelmann. Enfin, si l'on tient absolument à ignorer les *Carnets*, on met alors de côté une source importante d'informations sur la pensée de Wittgenstein, qui, comme on le verra, éclaire substantiellement la plus ample dimension philosophique et génétique à partir de laquelle le *Tractatus* doit être compris. Je m'autoriserai donc un usage sans restriction des *Carnets*, non pour contredire ou corriger les affirmations du *Tractatus*, mais afin de mieux les comprendre et les interpréter.

La transcendance et l'unité du moi philosophique, qui sont fondamentaux dans le traitement que fait Wittgenstein du solipsisme, sont radicalement compromis par sa

conception de l'éthique, où le sujet se trouve divisé en un double empirique et transcendantal, ce qui se répercute sur sa volonté, qui devient en quelque sorte phénoménale et nouménale à la fois. Ainsi, prendre au sérieux ses idées sur l'éthique implique soit une nouvelle introduction du solipsisme sous la forme la plus métaphysique qui soit, soit la compromission totale de la « pureté » de la perspective transcendantale à partir de laquelle le *Tractatus* acquiert sa cohérence. Par conséquent, ce qu'on peut affirmer à propos du sujet éthique est fort simple et se réduit à peu de choses : il doit transcender le monde de la même manière que le sujet métaphysique, puisque l'éthique, comme la logique, est transcendantale [TLP, 6.421]. Toutefois, le sujet éthique doit aussi être un individu — un sujet parmi d'autres — si la vie bonne doit pouvoir être atteinte, c'est-à-dire être simplement possible. En dernière instance, c'est le sujet empirique ou psychologique (un sujet particulier, un individu qui incarne un quelconque sujet empirique) qui réussit ou échoue à voir et à vouloir correctement le monde, autrement dit qui parvient ou ne parvient pas à la vie bonne. Évidemment, cette association ou cette dissociation révèle la même ambiguïté, du côté de l'éthique et du sujet de la volonté, que celle qui a été décelée du côté de la logique et du sujet de la représentation dans la première partie, c'est-à-dire qu'elle comporte une confusion du sujet métaphysique, ou dans le cas présent du sujet éthique, avec un sujet psychologique ou empirique particulier, qui n'est pas le moi philosophique. Le sujet métaphysique, il faut le rappeler, se présente philosophiquement comme la possibilité du langage du point de vue de la représentation (également possible) des faits et d'un monde; il n'y a aucune place ici pour l'individu. La tentative absolument vaine qui consiste à penser le sujet métaphysique ou éthique comme un sujet particulier est directement au cœur du problème du solipsisme en tant que doctrine philosophique inconséquente et c'est précisément ce que Wittgenstein, par sa conception métaphysique de la subjectivité comme condition transcendantale de possibilité du langage, cherche à éviter. Mais cette conception, encore une fois, est ébranlée d'une part par sa propre tentative d'exprimer la vérité du solipsisme dans le *Tractatus*, et d'autre part par le traitement qu'il réserve au sujet métaphysique, et maintenant éthique. Le sujet éthique — et l'on retrouve ici le même problème qu'avec le sujet métaphysique — doit transcender le monde pour être considéré comme véritablement éthique, mais doit aussi être dans le monde parmi les autres si la vie bonne doit pouvoir être atteinte et vécue. Mais un sujet qui est à la fois un individu et une limite du monde mène à un solipsisme dans lequel le moi ne se réduit pas à un point sans extension, comme le souhaiterait Wittgenstein. Si, pour contourner la résurgence du

solipsisme, il décidait de relativiser la transcendance éthique en la considérant comme une attitude particulière adoptée par un sujet empirique envers le monde, on aboutirait à un double résultat. Premièrement, pour ce qui est de l'éthique en tant que telle, le statut n'en serait plus absolu puisque la valeur serait ramenée dans le monde au niveau des faits, où les valeurs sont relatives les unes par rapport aux autres, si tant est qu'il y en ait et qu'on puisse en parler. Deuxièmement, la transcendance métaphysique pourrait conséquemment être traitée de la même manière, soit en relativisant les limites soi-disant absolues du monde pour qu'elles ne soient que les frontières d'une manière particulière de se représenter le monde, ce qui signifie que la perspective à partir de laquelle le *Tractatus* doit être compris, celle du sujet métaphysique, ne saurait être strictement et absolument transcendantale, de sorte que les propositions du livre ne représenteraient plus les limites de toute représentation possible; en fait, sans une telle perspective absolue, les notions mêmes de langage comme « toute représentation possible » et de monde comme « totalité des faits », ainsi que toutes les autres notions métaphysiques avancées dans le *Tractatus* pour expliquer la signification et la vérité, s'évanouissent d'elles-mêmes dans la trivialité du relatif.

Il s'agit d'un résultat plutôt surprenant mais fascinant en ce qui concerne le projet du premier Wittgenstein, car ce qu'il démontre est que le seul fait d'écrire le *Tractatus*, c'est-à-dire de déterminer les limites de toute représentation possible, lorsque cette activité est pleinement assumée, pave la voie en direction de la philosophie qui se développera ultérieurement et à partir de laquelle le projet du *Tractatus* ne peut plus avoir la signification nécessaire et absolue qu'il avait. Pour l'instant, cependant, tout ce qu'on peut en conclure c'est que Wittgenstein, pour être conséquent avec lui-même, aurait dû ou bien abandonner sa réfutation du solipsisme et son projet d'établir les limites *a priori* de toute représentation possible, ou bien rejeter sa conception de l'éthique. Mais l'alternative ne doit peut-être pas forcément être aussi radicale, puisque même le traitement du sujet métaphysique contient déjà, dans ses propres termes, la dissociation interne que subit la subjectivité, alors que la tâche que Wittgenstein s'était assignée était justement de surmonter cette ambiguïté fondamentale. Dans tous les cas, les aspects éthiques sont si étroitement liés aux aspects logiques qu'il n'est à peu près pas possible d'opter pour une branche ou l'autre de l'alternative; et si les deux sont rayées, toutes les conséquences du *Tractatus* s'en trouvent radicalement transformées. Ainsi, il n'est même pas nécessaire de se rendre jusqu'à cette option pour se rendre compte que le livre est insensé, quels que soient les aspects logiques ou éthiques qui pourraient être amendés.

2.2.1 La délimitation de l'éthique

Dans un passage intéressant mais peu discuté du *Tractatus*, Wittgenstein déclare : « *Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature. / Aussi se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les anciens devant Dieu et le destin. / Et les uns et les autres ont à la fois tort et raison. Cependant les anciens ont assurément une idée plus claire en ce qu'ils reconnaissent une limitation, tandis que dans le nouveau système il doit sembler que tout est expliqué* » [TLP, 6.371-6.372]. Il s'agit ici de l'un de ces passages de transition de la dimension logique du *Tractatus* aux sections considérées avec une certaine précaution comme « mystiques », c'est-à-dire à des éléments éthiques et esthétiques. De toute évidence, Wittgenstein ne considère ni la conception des modernes ni la vision des anciens adéquate, mais pour des raisons complètement différentes. Et c'est en exposant les raisons pour lesquelles les modernes aussi bien que les anciens échouent à rendre compte du monde qu'on arrive à comprendre le traitement que Wittgenstein consacre à ce qui est divin ou supérieur < *das Höhere* >. La notion clé est celle d'explication, à laquelle il opposera plus tard celle de description dans sa deuxième philosophie. On pourrait croire à première vue, comme le pense d'ailleurs Max Black, que l'attitude de Wittgenstein envers le concept d'explication est nettement négative [Black, 1964 : 365], mais ce serait passer à côté de l'essentiel, car Wittgenstein n'écarter pas la notion scientifique d'explication; il indique seulement une mauvaise compréhension et un usage erroné de ce concept qui gouverne « *toute la conception moderne du monde* » [TLP, 6.371]. Il ne fait ainsi que mentionner que ce qui était autrefois expliqué en référence à Dieu ou au destin l'est maintenant par la science. Dans la conception des modernes, les lois de la science remplacent en quelque sorte la volonté de Dieu comme explication ultime des phénomènes. Mais puisque ces lois fournissent des explications internes et naturelles, par opposition à des explications externes, c'est-à-dire surnaturelles ou divines, elles ne font appel qu'aux faits qu'elles expliquent, de manière à laisser croire que tout est expliqué et qu'il n'y a rien en dehors du champ des faits. Wittgenstein semble plutôt éprouver du mépris face à l'arrogance dont font preuve les modernes envers les anciens qui, à cause de l'apparente insuffisance de leur science, auraient eu besoin de Dieu alors qu'eux se targuent de pouvoir tout expliquer par eux-mêmes. Mais il est clair que le recours à Dieu expliquait bien des choses (concernant la vie et la mort, par exemple) que la science, qui doit ici reconnaître ses limites, ne peut expliquer et qu'elle n'a pas le choix de laisser de côté. Les anciens, en outre, étaient plus

clairs, puisque la volonté de Dieu était absolue et sans limite, elle constituait donc un terme ou une fin déterminé; toute explication procède de Dieu, mais la volonté divine est elle-même au-delà de toute explication possible. La volonté de Dieu vient d'en dehors de ce qu'elle explique et établit une limite claire et définitive à toute explication. La vision ancienne exprime les limites de toute explication possible en distinguant ce qui doit être expliqué de ce à partir de quoi toute explication procède ou émane. Ainsi, la contingence de tout ce qui arrive dans le monde est expliquée mais uniquement par rapport à la nécessité d'une cause absolue qui réside hors du monde. Wittgenstein y voit un problème, car la contingence de tout phénomène est alors fondée sur quelque chose qu'on ne peut comprendre mais dont on peut néanmoins parler, ce qui est inadmissible car selon lui on ne peut parler de ce qui est hors du monde, puisqu'il est logiquement impossible pour l'esprit humain d'exprimer de façon sensée ce qui dépasse les limites du monde. La volonté transcendante de Dieu est en fait traitée sur le modèle empirique, comme si elle était un phénomène dans le monde, ce qui contredit la différence même qu'avait instaurée la vision des anciens avec celle des modernes; pour tout dire, elle ne trace une limite que pour l'enfreindre aussitôt, comme s'il était possible de penser des deux côtés de la limite, pour reprendre l'analogie que Wittgenstein utilise dans la préface du *Tractatus*.

L'explication, en fin de compte, n'a pas du tout le même sens chez les anciens et les modernes, ce qui fait que du point de vue des uns, les autres n'expliquent rien. Le but des anciens est de surmonter la contingence des choses en la fondant et en l'établissant dans la nécessité, mais cette dernière est une absence de contingence inexplicable. La science ne peut parvenir à un tel dépassement parce que « *rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé. Il n'est de nécessité que logique* » [TLP, 6.37]. Les modernes se trompent lorsqu'ils s'imaginent expliquer correctement ce que les anciens auraient compris incorrectement. Ils sont dans l'erreur parce que le genre d'explication que fournit la science ne peut échapper à la contingence de toute chose : « *À travers tout leur appareil logique, les lois physiques parlent tout de même des objets du monde* » [TLP, 6.3431]. Par contre, les anciens sont visiblement dans l'erreur à leur tour lorsqu'ils croient qu'il est réellement possible de parler de quelque chose de transcendant qui pourrait expliquer entièrement les choses de la manière anthropomorphique dont ils le conçoivent : « *Les propositions ne peuvent rien exprimer de divin < nichts Höheres >* » [TLP, 6.42]. Et l'explication qu'ils invoquent implique nécessairement l'intervention de ce qui est divin ou supérieur. La pensée des anciens détermine la limite de toute explication possible mais

le fait sans respecter la radicalité de cette limite, puisque pour être vraiment conséquents, ils ne devraient même pas parler de Dieu, qu'il existe ou non, car on n'en sait rien ni sur le plan logique ni sur le plan ontologique. D'un côté, la conception moderne est juste lorsqu'elle fait observer que le recours à Dieu n'explique rien, car rien de ce qui pourrait être logiquement exprimé à l'aide du langage ne peut fournir une telle explication absolue, le langage ne traitant que du relatif. D'un autre côté, la vision ancienne fait abstraction des explications scientifiques avec raison dans la mesure où l'appel aux lois de la nature n'explique rien de façon absolue et définitive. Les explications scientifiques demeurent toujours indéterminées et ne font que détourner l'attention de l'absence de nécessité des choses et de leur propre contingence.

Wittgenstein est en désaccord avec les anciens parce qu'ils essaient de dire ce qui ne peut pas se dire, et il est également en désaccord avec les modernes parce que leur position suppose qu'en ayant dit tout ce qui peut se dire — l'ensemble des propositions de la science de la nature — on aurait ainsi tout réglé. Il est vrai que ce qui ne peut être accompli par la science ne peut l'être par la métaphysique, mais la science n'est pas pour autant un substitut à la métaphysique. Le commentaire de P. Engelmann parvient droit au but lorsqu'il démontre que la vision positiviste des modernes « *soutient que ce dont on peut parler est tout ce qui compte vraiment dans la vie* » alors que Wittgenstein « *croit passionnément que tout ce qui compte vraiment dans la vie humaine est précisément ce sur quoi, d'après lui, on doit garder le silence* » [Engelmann, 1967 : 97]. Pour Wittgenstein, on a raison de penser, en accord avec les anciens, que quoi que dise la science, elle ne pourra jamais résoudre les problèmes de vie, même si, en accord avec les modernes, elle contient déjà tout ce qu'on peut dire de logiquement sensé; inversement, on aurait tort d'essayer d'exprimer, comme les anciens, le sens de la vie ou la valeur du monde, car c'est ce que Dieu seul peut garantir sans qu'on puisse l'exprimer et encore moins l'expliquer, et on aurait tort de croire, comme les modernes, qu'il n'y a rien en dehors de la science. Le monde a une signification, mais seule une intuition mystique ou un sentiment esthétique peut l'indiquer. Wittgenstein affirme en effet dans les *Carnets* : « *Croire en un Dieu, c'est comprendre la question du sens de la vie. / Croire en un Dieu, c'est voir que les faits du monde ne résolvent pas tout. / Croire en un Dieu, c'est voir que la vie a un sens* » [T, 08/07/16, 141]. Et, pour reprendre à nouveau les paroles de P. Engelmann, Wittgenstein « *ne doutait pas d'un tel sens — un doute qui anime cependant le sentiment moderne d'indécision et d'insécurité* » [Engelmann, 1967 : 97]. Il est difficile de nier que Wittgenstein croyait en Dieu, puisque ses *Carnets* (y compris ceux de la deuxième période) sont truffés

d'invocations à Dieu, mais il le faisait d'une manière bien singulière qui ne ressemble en rien à ce qu'on pourrait qualifier de « prière »⁸. Qu'est-ce qu'une telle croyance implique ? Le diagnostic que pose Wittgenstein sur l'échec des conceptions ancienne et moderne du monde ouvre la voie à la propre discussion de Wittgenstein à propos de ce qui est supérieur en mettant justement de côté et la science et la métaphysique, car la science nie le sens transcendant du monde et la métaphysique le comprend à partir du monde, le ramène donc dans le monde et en fait un sens immanent, comme la science. Pour Wittgenstein, c'est là où tant d'autres pérorent, comme il le dit à L. von Ficker, que lui a remis chaque chose à sa place en distinguant soigneusement ce qui peut être dit de ce qui peut seulement être montré, et en se taisant sur ce qui ne peut être dit. Ainsi, il est vrai que seules les propositions de la science peuvent être dites, mais il est faux de penser qu'elles règlent tout; les problèmes de vie n'en sont même pas atteints, mais le seul fait de voir que rien de plus ne peut être dit constitue justement la solution à ces problèmes. Afin de comprendre comment et pourquoi Wittgenstein en arrive à cette conclusion, il est nécessaire de développer en détail les divers aspects de la vision wittgensteinienne de l'éthique, ce qui permettra par ailleurs de saisir la connexion entre Dieu et l'éthique à partir de la subjectivité irréductible de l'éthique.

La science, d'après Wittgenstein et les positivistes, circonscrit et épuise le domaine du dicible : le monde est la totalité des faits, et le langage ne peut représenter que des faits, mais ce sont déjà tous les faits, de sorte que si les valeurs ne peuvent se retrouver parmi les faits, on ne peut rien formuler à leur propos à l'aide du langage. Wittgenstein accepte cette limite du langage puisqu'il affirme que « *l'éthique ne se laisse pas énoncer* » [TLP, 6.421]. Mais pourquoi les valeurs ne peuvent-elles pas faire partie du monde des faits ? C'est dans la *Conférence sur l'éthique* que l'on trouve la réponse la plus élaborée à cette question, où Wittgenstein opère une nouvelle distinction entre ce qu'il appelle « *d'une part le sens trivial ou relatif, et d'autre part le sens éthique ou absolu* » [LC, 144]. Le sens trivial recouvre les usages des termes de valeur relative qui désignent des objets pouvant être comparés entre eux quant à leur valeur, c'est-à-dire par rapport à un but ou un usage particulier. Pour prendre le premier exemple de Wittgenstein, une bonne chaise est un objet qui, parmi les autres objets qui sont des chaises, remplit correctement la fonction qui lui est associée. La conception de Wittgenstein est très similaire à celle de Spinoza, pour qui les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes de façon absolue, mais

8. On peut consulter à ce sujet l'article de J.-M. Joubert sur la conception de Dieu et du monde chez Wittgenstein [Joubert, 1995 : 149-168].

relativement les unes aux autres, et donc en un sens peu importantes en tant que telles. Ainsi, l'objectivité apparente d'affirmations telles que « c'est une bonne chaise » vient de l'accord, implicite ou explicite, entre des individus quant aux critères d'évaluation concernant la manière adéquate dont l'objet remplit sa fonction. Les termes de valeurs utilisés en ce sens « *ne suscitent pas de difficultés ni de problèmes graves* » [LC, 144]. En fait, les jugements de valeur de ce type sont simplement des énoncés de faits et peuvent par conséquent être formulés de façon à perdre leur apparence de jugement de valeur [LC, 145]. Pour reprendre l'autre exemple de Wittgenstein, la phrase « c'est la bonne route ou la route correcte pour Granchester » peut être remplacée par « c'est la route qui mène le plus directement ou le plus rapidement à Granchester ». De façon générale, dès qu'une phrase contient un terme de valeur relative (bon, correct, etc.), il est possible de trouver une formulation alternative et équivalente dans laquelle n'apparaît aucun terme de valeur et qui exprime exactement la même chose. Ceci amène Wittgenstein à séparer les jugements de valeur relative, qui sont en réalité des énoncés de faits déguisés, des jugements de valeur absolue, qui eux n'ont pas de sens logiquement.

Je ne chercherai pas ici à défendre ou à critiquer une telle approche de l'éthique, mais deux points devraient être pris en compte. D'abord, Wittgenstein ne soutient pas que tous les termes de valeur sont substituables et peuvent être traités ainsi; il objecte même que les termes réellement pertinents pour l'éthique ne se soumettent pas à une telle réduction à des énoncés de faits. Ensuite, plusieurs versions de ce « principe de réduction », comme on pourrait l'appeler, peuvent être formulées, mais Wittgenstein ne s'intéresse pas à ce genre d'activité philosophique. Les valeurs relatives sont contingentes et dépendent des fins poursuivies par des individus ou des groupes d'individus — un ensemble de volontés empiriques plus ou moins concertées — qui ont des intentions et des désirs. La volonté empirique est individuelle et vise à provoquer un certain nombre de faits dans le monde; étant donné la quantité de sujets empiriques qui cherchent à exercer leur volonté, il est évident que les diverses volontés empiriques entrent souvent en conflit les unes avec les autres. Ainsi, c'est pour des volontés empiriques, prises collectivement ou individuellement, que des valeurs relatives ne sont effectivement que relatives; les propositions qui peuvent se substituer les unes aux autres, y compris celles qui incluent une composante intentionnelle que motivent certains faits, sont d'ores et déjà constitutives de la volonté empirique. Wittgenstein ne développe pas cette analyse en détail, car il ne se préoccupe tout simplement pas des aspects psychologiques du sujet et de la volonté; l'attitude qu'il adopte ici est exactement la même que celle qu'il prend

par rapport au sujet empirique eu égard au problème du solipsisme. J'ai montré que l'idée que le sujet empirique constitue un problème en soi ou qu'il implique certains problèmes philosophiques spécifiques découle, au moins en partie, de confusions autour de l'analyse adéquate des phrases contenant des verbes d'attitudes propositionnelles qu'on désigne par des termes intentionnels. Les problèmes qui entourent la notion de volonté comme phénomène empirique dérivent de sources similaires. Wittgenstein écrit dans les *Carnets* qu' « à considérer le vouloir, on dirait qu'une partie du monde me serait plus proche qu'une autre (ce qui est inadmissible) » [T, 04/11/16, 162]. La volonté semble atteindre certains événements, parvenir à certains faits de manière à les amener à se produire ou à se modifier, de sorte que la connexion entre la volonté et ses actions paraît plus proche, plus « intime » que la causalité habituellement conçue dans les relations de cause à effet. Certains philosophes, comme Bergson et Schopenhauer, ont même pensé que par la volonté il est possible d'accéder directement au lien causal et de « sentir » sa propre liberté. Mais Wittgenstein ajoute entre parenthèses dans le passage cité que ce serait inadmissible car le principe d'extensionnalité essentiel à la conception de la logique qu'il défend en serait violé. Il y a évidemment une foule de confusions à éclaircir ici. Tout d'abord, l'idée que par la volonté on peut accéder au lien causal trahit une incompréhension profonde non seulement du vouloir mais de la causalité en tant que telle, qui ne peut être que logique et jamais empirique. Wittgenstein affirme en effet que « la croyance en un lien causal est de la superstition » [TLP, 5.1361] et que « la liberté de la volonté consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures. Nous ne pourrions les connaître que si la causalité était une nécessité interne, comme celle de la déduction logique. — L'interdépendance du connaître et du connu est celle de la nécessité logique » [TLP, 5.1362]. La causalité n'est pas une forme de nécessité intermédiaire entre la contingence et la nécessité logique. Après tout, « rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé », car « il n'est de nécessité que logique » [TLP, 6.37]. Si à tout hasard il y a un lien causal, alors les actes de la volonté ne sauraient fournir une connaissance directe (ou même indirecte) d'un tel lien. Wittgenstein se demande cependant : « Le mouvement voulu du corps ne se produit-il donc pas exactement comme n'importe quel mouvement non voulu, sauf qu'il est accompagné de volonté ? » [T, 04/11/16, 161-162]. Ainsi, même s'il y a des actions voulues et d'autres non voulues, rien dans les faits ne permet de les distinguer et de supposer, par exemple, que les actions voulues auraient la particularité d'avoir une cause du fait qu'elles pourraient être accompagnées de volonté. En contrepartie, l'idée qu'il y ait des actes de la volonté indépendants de la

volonté en tant que telle (ou du fait de les vouloir) est erronée selon Wittgenstein : « *Vouloir qu'une action se produise consiste à accomplir cette action, non à faire quelque chose d'autre qui la causerait* » [T, 04/11/16, 162]. Il rejette donc le fait qu'il y ait ou qu'il faudrait qu'il y ait des actes de la volonté distincts reliés à des actions spécifiques les causant; bien entendu, on fait volontairement ce qu'on veut, mais il n'est pas question de poser deux gestes dont l'un serait la cause de l'autre, ce qui veut dire que même le soi-disant « acte de la volonté » est une illusion philosophique, comme Wittgenstein le montrera amplement dans sa seconde philosophie. Autrement dit, la volonté n'a pas de relation interne ou privilégiée à ses actes, qui soit du moins d'un quelconque intérêt philosophique. De toute façon, le monde est indépendant de la volonté du sujet [TLP, 6.373], de sorte que même si tous les vœux d'une personne se réalisaient, ce ne serait au mieux qu'un heureux hasard ou, comme le dit Wittgenstein, une grâce du destin, car il n'y a aucune interdépendance logique entre la volonté et le monde qui garantirait qu'il y a bien eu un lien empirique de cause à effet, et même l'interdépendance physique ou empirique supposée, personne ne pourrait la vouloir, puisqu'elle est, autant sur le plan logique que métaphysique, hors d'atteinte de la volonté et de la représentation [TLP, 6.374]. Du point de vue du sujet de la volonté, qu'un événement voulu se produise ou non est purement accidentel puisque le fait ou l'événement en question dépend d'un vaste nombre de facteurs qu'il ne peut ni prévoir ni vouloir; il ne sait donc pas s'il a réellement un pouvoir sur le fait. La connexion empirique (ou physique, dirait Wittgenstein) entre les faits ou entre la volonté et le fait n'est pas du ressort du sujet. Premièrement, il n'y a pas de connexion logique entre la volonté « phénoménale » et le monde, de même qu'il n'y a pas de connexion empirique ou logique entre la volonté « nouménale » et les faits; deuxièmement, la connexion physique supposée est hors de contrôle et même de vérification, c'est-à-dire que le sujet ne peut réellement *savoir* s'il maîtrise les faits — en termes philosophiques, si sa volonté est reliée empiriquement ou physiquement au monde —, de sorte qu'on peut affirmer avec certitude que même celui qui ne peut bouger est « *porteur d'une volonté* » [T, 21/07/16, 145], et la volonté ne se rapportant pas au monde physique, donc au corps, il n'y a pas en tant que tel d'acte volontaire [T, 20/10/16, 159]. En soutenant que le monde est indépendant de la volonté, Wittgenstein ne nie certes pas qu'« *en un sens ordinaire, je fais certaines choses et ne fais pas certaines autres* » [T, 04/11/16, 162], ce qui revient à dire qu'il y a tout de même des régularités observables par rapport au comportement humain et qu'on peut supposer que ces régularités obéissent à un certain contrôle de la part des êtres humains; mais il s'agira toujours et uniquement d'une hypothèse scientifique.

Le résultat de cette discussion concernant la volonté empirique est strictement négatif pour ce qui est de l'éthique : il est clair en effet que le bonheur au sens habituel du terme, qui consiste en la satisfaction des désirs du sujet empirique, est sans intérêt sur le plan philosophique, car il dépend d'événements et de circonstances purement accidentels qui se produisent sans nécessité dans le monde, et un tel type de bonheur ne peut avoir au mieux qu'une valeur relative; il est donc sans pertinence aucune au sens absolu que Wittgenstein voudrait lui donner. La volonté en tant que phénomène n'est pas nécessairement reliée à des événements dans le monde; elle n'a donc aucune valeur éthique et il ne peut y avoir par ailleurs aucune « théorie de la volonté », au sens scientifique. C'est pourquoi Wittgenstein se débarrasse rapidement du problème en posant que « *la volonté comme phénomène n'intéresse que la psychologie* » [TLP, 6.423]. Il est vrai qu'il existe des valeurs relatives dans le monde et qu'elles semblent dépendre de la volonté empirique, mais c'est justement parce qu'elles sont dans le monde et qu'elles sont même substituables par des faits (puisque le monde est la totalité des faits) qu'elles ne peuvent être absolues et par conséquent éthiques : « *Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est et tout arrive comme il arrive; il n'y a en lui aucune valeur — 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 < So-Sein >. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel. / Ce qui le rend non accidentel ne peut être dans le monde, car ce serait retomber dans l'accident. / Ce doit être hors du monde* » [TLP, 6.41]. Ainsi les valeurs, si elles existent dans le monde, ne peuvent être que relatives, comme les faits, et comme elle dépendent de la contingence de volontés empiriques particulières, elles n'ont rien à voir avec l'éthique.

À partir de ces considérations, de nouvelles faiblesses peuvent être décelées dans la vision du monde des anciens. Le sens du monde, tel qu'envisagé de façon théologique en traitant la volonté de Dieu aussi bien comme transcendante (comme source de la valeur de la vie) qu'immanente (comme un phénomène du monde dont on peut parler), se réduit à rien de plus qu'à l'empire et à l'emprise d'une volonté sur toutes les autres. Dieu ne saurait dans ces conditions garantir la valeur éthique ou absolue, c'est-à-dire en étant posé comme un postulat métaphysique, tel que le fait Kant, par exemple, car même une volonté suprêmement puissante, dès lors qu'elle est une volonté parmi d'autres, ne peut générer que des valeurs relatives, qui sont en réalité l'équivalent des faits. Dans la *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein illustre la contingence des valeurs relatives à l'aide de l'exemple du joueur de tennis : lorsqu'on dit à quelqu'un qu'il est un mauvais joueur,

qu'il devrait se pratiquer davantage et apprendre les techniques du jeu, on suppose qu'il souhaite apprendre à mieux jouer, mais il est possible que ce ne soit pas le cas, et le jugement qu'on porte alors est sans conséquence [LC, 144]. Si quelqu'un joue pour s'amuser et ne désire pas s'améliorer, alors personne n'a à l'exhorter à jouer mieux. La valeur relative des faits dans cette situation ne peut être rapportée à un statut normatif; en un sens, tout est ici relatif. Mais Wittgenstein compare ensuite au joueur de tennis un menteur qui ne voudrait pas se comporter autrement qu'en continuant de mentir : on lui intime alors de changer d'attitude et de cesser de mentir, parce qu'il le « doit ». Le caractère normatif d'un tel jugement éthique ne dépend pas d'une volonté empirique ou d'un fait. Ainsi, bien que « *tout jugement de valeur relative se ramène à un simple énoncé de faits, [...] aucun énoncé de faits ne peut être ou ne peut impliquer un jugement de valeur absolue* » [LC, 145]; c'est d'ailleurs ce qui donne à une telle valeur son caractère absolu, dans la mesure où, inversement, elle ne se réduit jamais à un fait. Cette distinction est assurément familière; comme celle qui oppose les faits et les valeurs dans la terminologie kantienne, celle-ci sépare les valeurs que l'on pourrait qualifier d'hypothétiques des valeurs catégoriques. L'éthique, qui ne peut se formuler logiquement à l'aide du langage, serait le domaine des valeurs catégoriques. Le bien relatif ou hypothétique n'est d'aucun intérêt philosophique puisqu'il est au même niveau que la volonté empirique qui n'est qu'un fait de plus dans le monde; mais d'un autre côté, on ne peut rien dire de la volonté lorsqu'il s'agit de celle du sujet comme porteur de l'éthique [TLP, 6.423], car l'éthique échappe au langage. La discussion que j'ai menée à propos du solipsisme a révélé deux formes ou modalités de la subjectivité : le sujet métaphysique (ou moi philosophique) qui est une limite du monde et dont on ne peut parler, et le sujet psychologique (ou empirique) qui fait partie du monde et peut surgir dans le langage sous la forme d'un « je » désignant un individu (un sujet empirique) dans une proposition. La volonté éthique, comme la représentation métaphysique du monde, doit être repoussée hors du monde, car si elle n'était qu'un phénomène dans le monde, toute valeur serait relative et il n'y aurait aucune valeur éthique. Dans le monde, comme le maintient Wittgenstein, il n'y a aucune valeur, et même s'il y en avait une elle serait sans valeur, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas absolue. La valeur éthique ne peut apparaître dans le monde sans précisément perdre son statut éthique, de sorte que l'éthique est et doit rester transcendante [TLP, 6.421]. Cette affirmation renferme deux des plus importantes composantes de la conception wittgensteinienne de l'éthique. Premièrement, la valeur éthique est réelle, c'est-à-dire qu'elle existe bel et bien, mais pas dans le monde;

deuxièmement, le monde a un sens, mais ce qui peut être dit — les propositions de la science — n'arrive pas à exprimer ce sens qui dépasse paradoxalement les limites du discours sensé. C'est par ces aspects que la position de Wittgenstein diffère radicalement de celle des positivistes, à qui il préférerait souvent lire des poèmes qui pouvaient suggérer le sentiment mystique d'un monde comme totalité limitée, dont le sens réel et absolu venait de l'extérieur; c'était sans doute une manière de leur faire comprendre que croire en un Dieu, c'est voir que la vie a un sens et une valeur qui ne se révèlent pas dans le monde [T, 08/07/16, 141 et TLP, 6.432]. Toute tentative visant à développer une interprétation complète et cohérente de la pensée de Wittgenstein doit tenir compte de ces aspects, en préservant et la réalité et la transcendance de la valeur éthique, et même s'il est à peu près impossible d'échapper à ce paradoxe, il faudrait en principe éviter de ramener la valeur absolue dans le monde afin de rendre entièrement justice à la conception wittgensteinienne de l'éthique.

Certains passages des premiers écrits suggèrent parfois une forme de positivisme, notamment pour ce qui est du statut fondamentalement subjectif de l'éthique : « *À 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. À ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme personne et dire "je"* » [LC, 17/12/30, 158]. Il ajoute un peu plus loin : « *Et là il est essentiel que ceci ne soit pas une description sociologique, mais que je parle de mon propre fonds* » [LC, 17/12/30, 158]. L'idée de Wittgenstein est que si l'éthique doit être possible, il doit y avoir un moi qui est un sujet éthique et non un objet susceptible de subir une description psychologique ou sociologique; par contre, parler pour soi-même — de son propre fonds, comme dit Wittgenstein — voudrait dire, selon une interprétation positiviste, exprimer sa propre attitude ou son opinion personnelle envers l'éthique. Après tout, même les positivistes situent l'essence du langage de l'éthique dans ce genre d'usage subjectif du langage, distinguant ainsi l'énonciation d'un fait de l'approbation ou de la désapprobation de ce fait par un sujet; il s'agit dans le premier cas d'une description psychologique ou sociologique et dans le second d'un jugement de valeur. Suivant cette interprétation, Wittgenstein, en parlant pour lui-même, exprime sa propre attitude personnelle et subjective à la fin de la conférence; c'est pourquoi rien de plus ne peut être établi ou constaté. Mais P. Engelmann a déjà fait remarqué combien la lecture positiviste de Wittgenstein détourne en fait sa manière de voir l'éthique, et il est évident d'après ses conversations avec le Cercle de Vienne qu'il ne partageait pas leur conception de l'éthique. Comme je l'ai d'ailleurs noté, pour Wittgenstein la tâche qui

consiste à cerner les limites du langage sensé, c'est-à-dire la frontière entre la logique et l'éthique, a été entreprise non pour ignorer mais pour protéger ce qui tombe au delà ou en deçà de ces limites. Dans la *Conférence sur l'éthique*, il indique clairement que même si la tentative de dire l'éthique transgresse les limites du langage sensé, la tendance à « donner du front » [LC, 155] contre ces limites indique quelque chose, et il admet même la respecter profondément. Toutefois, le désaccord de Wittgenstein avec les positivistes ne s'arrête pas là, car il ne s'agit pas simplement de la valeur à donner à cette tendance, mais du statut transcendantal à accorder à cette valeur, dans la mesure où elle est éthique, donc absolue, ce dont les positivistes n'ont apparemment cure. Wittgenstein fait ainsi preuve d'une attitude positive à l'égard de l'éthique, alors que celle des positivistes est aussi négative à l'endroit de l'éthique que de la métaphysique. En somme, les positivistes conçoivent ce statut d'après le rôle linguistique, différent selon la morale adoptée ou examinée, que joue la notion de valeur, la relocalisant dans le monde en tant qu'expression d'une attitude de la part d'un sujet qui parle pour lui-même, et confondant ainsi le statut transcendantal du sujet avec son statut purement empirique, ce qui est finalement une forme d'application radicale et systématique du principe de réduction que Wittgenstein rejette explicitement et intégralement. Wittgenstein n'est donc pas un positiviste, et pas davantage sur le plan éthique que scientifique. Comme je l'ai expliqué, le sujet transcendantal, que Wittgenstein qualifie de métaphysique ou de philosophique, est présupposé par le seul fait que le monde soit donné pour un esprit qui en fait son monde, car ce dernier, comme totalité des faits, est toujours le monde du sujet métaphysique. Le sujet transcendantal est une condition nécessaire pour qu'une totalité des faits soit donnée, ce qui veut dire qu'en tant que la science est la totalité des propositions vraies [TLP, 4.11], le sujet transcendantal est une condition de possibilité de la science autant que de la morale. Wittgenstein constate d'autre part que « *c'est seulement de la conscience de l'unicité de ma vie que naissent la religion — la science — et l'art* » [T, 01/08/16, 148]. Dans ce passage, la science n'est pas élevée au-dessus de ce que les positivistes considéreraient comme des domaines plus subjectifs tels que la religion et l'art, mais surgit avec la religion et l'art parce que « *le monde est mon monde* » [TLP, 5.62 et 5.63]. On a déjà vu qu'il en est ainsi du côté de la logique et de la métaphysique dans le *Tractatus*, et on verra bientôt qu'il en va de même du côté de l'éthique et de l'esthétique : tous ces domaines, relégués dans la sphère du transcendantal, échappent au langage qui leur achoppe et par là se trouve tracée la ligne de partage entre ce qui se dit — l'empirique — et ce qui se montre — le transcendantal.

L'interprétation d'Antonia Soulez cerne assez bien l'idée wittgensteinienne d'une éthique de la subjectivité, par contraste avec les membres du Cercle de Vienne [Soulez, 1998 : 69-142]. Les problèmes de vie, selon Wittgenstein, sont solubles uniquement dans la pratique, non dans la théorie; mais de l'exclusion des propositions ayant trait aux valeurs éthiques et esthétiques, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'éthique n'existe pas. En fait, le silence que Wittgenstein impose à l'éthique ne l'a pas empêché de tenter de la penser, au moins par la voie négative, de sorte que « *l'exhortation négative au silence n'en garde pas moins une force profératoire* » [Soulez, 1998 : 72]. Plutôt que les énoncés, ce sont les actes d'un sujet qui comptent sur le plan éthique, car l'acte réduit à un fait, comme la proposition, perd immédiatement sa valeur puisqu'il appartient désormais au monde. À côté de la distinction radicale maintenue par Wittgenstein entre les faits et les valeurs, quelqu'un comme Moritz Schlick, par exemple, opte en faveur d'une position intermédiaire pour ce qu'on pourrait appeler des « normes » : les propositions éthiques seraient normatives, c'est-à-dire « *des expressions croisées de composantes descriptives et de composantes évaluatives* » [Soulez, 1998 : 77]. Les énoncés portant sur les normes, par rapport aux énoncés axiologiques concernant les valeurs et aux énoncés logiques concernant les faits, indiqueraient une attitude particulière du sujet par rapport aux valeurs, une sorte de choix moral de sa part, et seraient dirigés vers une fin, de sorte qu'on pourrait parler à cet égard d'énoncés téléologiques. Les normes ne sont pas des règles ou des lois émises par une autorité législative; elles ne sont pas des devoirs et on ne peut donc les opposer aux faits comme les valeurs dans l'éthique à la première personne dont parle Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'éthique*. Malheureusement, on aura tôt fait d'observer que M. Schlick réduit en réalité l'éthique à la psychologie, et comme il est précisément question chez Wittgenstein de séparer radicalement le domaine de la philosophie de celui de la psychologie, l'ajout de normes entre les faits et les valeurs, de même que d'énoncés se rapportant à celles-ci, ne règle rien dans la perspective du *Tractatus* et encore moins dans celle des *Recherches*. Pour un autre membre du Cercle de Vienne, Friedrich Waismann, l'éthique ne se laisse pas réduire à la psychologie comme chez M. Schlick : le sujet est dans une situation de réel conflit qu'il doit surmonter et ressent soit la liberté de sa volonté — une volonté voulue et consciente —, soit la contrainte de sa volonté — une volonté voulante et inconsciente. Il doit donc, comme chez Wittgenstein, agir de la façon qu'il juge bonne et non de celle qu'il juge mauvaise, le bien et le mal n'existant pas dans le monde mais dans le sujet, et la volonté étant plutôt une prise de position du sujet face aux événements de la vie. Mais comme l'éthique de F.

Waismann implique un choix (la volonté est séparée de l'acte et le précède alors que chez Wittgenstein l'acte coïncide avec la volonté), ce serait à nouveau tomber dans une éthique ramenée à la psychologie, un genre de « *psychologie de la décision individuelle* » [Soulez, 1998 : 84]. Wittgenstein, pour sa part, ne met jamais en scène deux volontés ennemies qui s'opposent et s'affrontent. La division est plutôt celle du sujet que celle de la volonté, qui a un caractère non psychologique. Dans l'entretien noté par F. Waismann le 17 décembre 1930, Wittgenstein déclare, en renvoyant à la fin de sa *Conférence sur l'éthique*, qu'il a parlé à la première personne, que c'est là tout ce qui compte car rien ne peut être autrement exprimé, et que tout ce qu'il peut faire en définitive est de se présenter à titre personnel pour parler d'éthique. L'éthique est en effet sans valeur si elle doit s'exprimer par une théorie; elle prend au contraire tout son sens dans la vie de personnes pour qui telle ou telle pratique possède une signification particulière. En un sens, les faits sont objectifs tandis que les valeurs sont subjectives; ils sont donc irréductibles les uns aux autres.

Dans les *Carnets* et le *Tractatus*, Wittgenstein fait une place importante au sujet de la volonté, dont à vrai dire on ne peut parler puisqu'il ne fait pas partie du monde, mais se situe à sa limite. La volonté, jusque dans la deuxième période, est définie comme étant ce que fait le sujet. La volonté du sujet est donc identifiée directement à l'action qu'il pose, au point que par la suite, Wittgenstein ne parlera plus de volonté ou de subjectivité, mais plutôt des actes de ce qu'on pourrait appeler, faute de mieux, « *une subjectivité dans le langage* » [Soulez, 1998 : 102]. L'analyse des jeux de langage montrera la prépondérance de l'action sur la réflexion, c'est-à-dire des actes devant lesquels le sujet semble finalement devoir se plier ou s'effacer. Mais il reste que durant la première période, le sujet, qui pourtant n'existe pas, fait bel et bien l'objet d'analyses suivies et poussées; il se présente notamment comme le sujet divisé d'une volonté à la fois empirique et transcendante, impuissante à changer les faits. Dans la mesure où l'on ne peut cependant déterminer ce qui se produira, on peut parler d'une liberté, mais celle-ci n'est qu'une liberté d'ignorance engendrée par l'indétermination de ce qui est à venir. Mais pour tout dire, la seule chose à comprendre et à retenir de ce que dit A. Soulez, c'est que la volonté n'est pas une expérience et qu'il y a rupture entre le sujet empirique et le sujet transcendantal (ce que j'ai déjà assez longuement expliqué) : le sujet de la volonté — celui qui veut — ne fait pas l'expérience de vouloir telle ou telle chose, et c'est ce qui le distingue de l'individu au sens psychologique ou physiologique qui a des désirs et des intentions personnels. Mais qu'est-ce que ce sujet d'une volonté qui, parce qu'elle n'est pas une expérience, le prive de

tout pouvoir de détermination ou de modification sur les faits ? Que la volonté soit détachée du monde et ne puisse rien sur lui provient de l'indépendance du monde à l'égard de la volonté : même sur le plan empirique, on ne peut vouloir la connexion qu'on croit voir entre les faits; qu'il y ait de tels liens, on n'en sait absolument rien. La seule nécessité qui existe, insiste Wittgenstein, est logique. Mais l'existence de la liberté, paradoxalement, vient justement de l'absence de lien causal. Comme l'écrit un peu métaphoriquement A. Soulez, l'intervention du sujet humain « *se cache dans les trous du lien causal, elle s'insinue dans les mailles de la contingence des choses* » [Soulez, 1998 : 111]. Il reste à comprendre le rapport entre le sujet anonyme de la volonté et l'impossibilité où l'on se trouve d'expliquer quoi que ce soit de logiquement ou d'empiriquement nécessaire. Pour arriver à saisir ce lien qui soude en un point impossible le sujet inhumain du langage (le sujet métaphysique) au pouvoir humain fini dont jouit l'individu (le sujet psychologique ou empirique), il suffit de revenir à l'effacement du sujet en un point à la limite du monde, où la réalité reste entièrement attachée; il n'y a plus de sujet connaissant, puisqu'il devient la condition de possibilité de la représentation, mais il reste le sujet voulant, condition de possibilité de la volonté et donc de l'éthique, à qui appartient le monde puisqu'il le veut tel qu'il est représenté; mais tout ceci deviendra plus clair dans la troisième partie. Tout compte fait, A. Soulez exprime en des termes abstraits et complexes ce que j'ai expliqué jusqu'à maintenant sur le sujet.

Il y a une autre interprétation possible de la remarque terminale de Wittgenstein dans sa conférence, qui serait en accord avec l'affirmation du *Tractatus* selon laquelle l'éthique est transcendantale; dans ce cas, parler pour soi-même ne voudrait pas dire qu'on défend sa propre attitude ou l'attitude de quelqu'un, mais plutôt que si des jugements éthiques sont possibles, il doit y avoir un sujet qui n'est pas à la fois un objet (qui n'est pas une chose empirique). Le sujet éthique est précisément ce sujet, car si un tel sujet n'existait pas, il n'y aurait pas « *ce centre du monde que je nomme le moi et qui est le porteur de l'éthique* » [T, 05/08/16, 150]. C'est donc dire que sans le moi philosophique, il n'y pas d'éthique, ce qui signifie que le sens du moi dans ces passages de la *Conférence sur l'éthique* et des *Carnets* est le même que dans l'expression du *Tractatus* où « le monde est mon monde », et donc lorsque Wittgenstein parle du moi il ne se réfère pas du tout à une personne en particulier, puisque le sujet métaphysique ou éthique n'existe pas à proprement parler, si l'on entend par « exister » le fait d'être dans le monde. Mais quelle est alors la nature de la volonté éthique ? Car si le monde est la totalité des faits, il ne peut rien contenir qui ait une valeur éthique : « *Les propositions ne peuvent rien exprimer*

de supérieur » [TLP, 6.42], elles ne représentent que des faits. Ce qui a une valeur ne peut donc faire partie des faits; c'est pourquoi Wittgenstein affirme que « *tout comme le sujet n'est pas une partie du monde mais un présupposé de son existence, de même le bien et le mal sont des prédicats du sujet, non des propriétés du monde* », ce qui a pour conséquence que « *le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet* », qui n'appartient pas au monde mais en est une frontière [T, 02/08/16, 149]. Wittgenstein exprime ici clairement sa position sur le statut du sujet éthique. Il écrit également : « *Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine. Par contre, il y a un sujet de la volonté. / S'il n'y avait pas la volonté il n'y aurait pas non plus ce centre du monde que je nomme le moi et qui est le support de l'éthique. / Seul le moi est essentiellement bon et mauvais, non le monde* » [T, 05/08/16, 150]. Il y a à vrai dire deux illusions associées au sujet de la représentation, ou au sujet pensant ou connaissant, comme le nomme parfois aussi Wittgenstein. La première est que les individus qui pensent ou croient tel ou tel fait sont des objets et constituent des contre-exemples à la thèse de l'extensionnalité; j'ai déjà montré que cette idée est le fruit d'une confusion quant à la structure de la proposition. La seconde est associée au solipsisme métaphysique selon lequel un sujet individuel pensant ou connaissant est considéré comme se tenant à la limite du monde, constituant alors une condition de possibilité du monde; mais cette idée découle d'une confusion entre le sujet métaphysique et le sujet psychologique; dès lors, le sujet connaissant est illusoire lui aussi. Par contre, le sujet éthique — le sujet voulant — n'est pas un sujet empirique ou psychologique; le sujet de la volonté existe, de sorte qu' « *il y a réellement une façon dont on peut et doit parler du moi en philosophie, en un sens non psychologique* » [T, 11/08/16, 150]. Il s'est glissé une modification intéressante sur ce point entre les *Carnets* et le *Tractatus*. Dans le *Tractatus*, c'est en relation avec le sujet métaphysique comme limite logique de toute représentation possible que Wittgenstein découvre qu' « *il y réellement un sens selon lequel il peut être question d'un moi en philosophie, non psychologiquement* » [TLP, 5.641]. Dans les *Carnets*, cette découverte est faite en lien avec le sujet voulant; le sujet éthique et le sujet métaphysique y sont d'ailleurs beaucoup plus intimement et clairement liés : le sujet comme condition de possibilité du monde et le sujet comme porteur de l'éthique émergent au même moment, de sorte que « *tout comme ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde* » [T, 17/10/16, 158]. Mais pourquoi Wittgenstein clame-t-il alors que le moi est un profond mystère [T, 05/08/16, 150] ? La distinction entre sujet métaphysique et sujet psychologique est claire, il n'y a aucun doute à ce sujet... La réponse à cette question dépend peut-être de l'ambiguïté ou de la confusion qui règne

dans la pensée même de Wittgenstein : le sujet voulant, comme condition de possibilité de l'éthique, doit en fin de compte être à la fois empirique (individuel parmi le multiple) et transcendantal (unique dans le général). Il doit être identique au sujet métaphysique (ou plutôt est-ce le sujet métaphysique qui se réduit au sujet éthique) et en même temps pouvoir exercer une volonté empirique dans le monde; un tel sujet divisé porte en lui une volonté dédoublée et devient irréconciliable avec lui-même. La pensée de Wittgenstein sur l'éthique comporte ainsi une tension fondamentale entre l'empirique et le transcendantal, mais cette tension se retrouvera également entre la logique et l'éthique. En présentant la conception wittgensteinienne de l'éthique, on a pu constater jusqu'à quel point on peut développer une interprétation cohérente de ses éléments apparemment incompatibles, mais ce n'est que dans la troisième partie que tout prendra réellement forme, car seule l'esthétique pourra venir réconcilier la logique et l'éthique, même si la subjectivité restera soumise à ses deux modalités empirique et transcendantale.

Pourquoi un tel sujet dédoublé ou divisé — qu'on pourrait qualifier de métaphysique et psychologique, transcendantal et empirique, nouménal et phénoménal — est-il nécessaire en éthique, du moins dans la conception que Wittgenstein s'en fait ? Pour répondre à cette question, il faut en formuler une autre, qui est celle que Wittgenstein se pose lui-même : « *Quel genre de statut a proprement la volonté humaine ? Je veux désigner avant tout la "volonté" comme support < Träger > du bien et du mal* » [T, 21/07/16, 145]. Mais ce sujet voulant n'est certes pas un objet dans le monde, surtout pas au sens spécifique qui lui est donné dans le *Tractatus*, c'est-à-dire comme élément constitutif possible d'un fait; au contraire, le sujet est objectif devant tout objet, « *pas devant le moi* » [T, 11/08/16, 150]. L'éthique n'est donc possible que pour un sujet transcendantal, ce qui est simplement une conséquence logique de la conception selon laquelle l'éthique elle-même est transcendantale, ce qui à son tour découle de la notion de valeur que Wittgenstein oblige à être absolue pour être éthique, comme il le maintiendra jusque dans la *Conférence sur l'éthique*. « *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 devrait alors devenir par là totalement différent. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou augmenter dans son ensemble. / Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux* » [TLP, 6.43]. La volonté éthique, d'après ce passage, réside à l'extérieur du monde, confrontant celui-ci comme un « tout borné »; ainsi, le sujet éthique et le sujet métaphysique ne font qu'un, et même si le monde se présente comme une totalité inébranlable de faits contingents, il y a tout de même un

bon et un mauvais exercice de la volonté, c'est-à-dire que le sujet éthique peut vouloir le monde de différentes manières, de sorte qu'il lui apparaît alors comme un *autre* monde. Mais comment cette situation est-elle possible de la perspective du sujet transcendantal ? Les actes de la volonté, en effet, ne sont possibles que pour des sujets individuels « en situation », autrement dit situés et ancrés dans le monde. Le fait que le sujet veuille ou ne veuille pas le monde, ou le veuille différemment, mène à la distinction que Wittgenstein effectue entre la personne heureuse et la personne malheureuse, c'est-à-dire au regard heureux ou malheureux que le sujet porte sur le monde.

2.2.2 *Le regard du sujet éthique*

Il s'agit maintenant de se demander en quel sens le monde de la personne heureuse est différent de celui de la personne malheureuse, et surtout en quel sens cette volonté peut ne pas être simplement empirique ou, pour reprendre le terme que Wittgenstein emploie, psychologique [TLP, 6.423]. Il y a deux façons d'envisager cette question. D'un côté, on peut supposer que Wittgenstein veut simplement dire que la personne heureuse adopte une attitude envers le monde qui est différente de celle de la personne malheureuse; en d'autres termes, que le bon exercice de la volonté donne au monde un aspect qui rend la personne heureuse en le faisant voir correctement, tandis que le mauvais exercice de la volonté mène à la vie malheureuse, du fait que le monde soit présenté ou considéré sous un mauvais aspect. Cette interprétation englobe donc l'idée qu'il peut y avoir différentes manières d'exercer sa volonté, l'une bonne et l'autre mauvaise, et que des conséquences éthiques y sont reliées. Le monde comme totalité des faits est toujours le seul et unique monde, vu sous des angles différents, ce qui veut dire que la relation entre le sujet éthique et le monde peut se modifier : la personne heureuse se tient par rapport au monde dans une relation autre que celle de la personne malheureuse. Dans chaque état de joie ou de tristesse, de bonheur ou de malheur, le monde comme totalité des faits demeure tel qu'il est, inchangé sur le plan ontologique; c'est l'attitude du sujet qui est différente, soit le *regard* qu'il porte sur le monde. Mais dans ce cas, qu'en est-il exactement de l'attitude de la personne heureuse : s'agit-il d'un état qui se situe dans le monde ou hors du monde ? On se voit obligé ici de défendre l'idée selon laquelle le monde qui est la totalité des faits incluant l'attitude de la personne heureuse et le monde qui est la totalité des faits incluant l'attitude de la personne malheureuse sont différents, mais que cette différence réside en ce que ces deux attitudes sont des faits compris dans chaque totalité, ce qui est inacceptable puisque la transcendance supposée de l'éthique doit à nouveau, au moins sur le plan logique — et

sinon empirique —, être ramenée dans le monde, ce qui compromet le caractère absolu de la valeur éthique étant donné qu'elle devient soumise et relative aux volontés des sujets individuels particuliers et qu'elle est par conséquent dépendante de volontés empiriques. Si, d'un autre côté, on suppose que le sujet éthique est transcendantal au sens le plus strict du terme, alors le monde est réellement un monde différent, c'est-à-dire non pas un monde vu autrement, mais un autre monde; il ne s'agit plus du même monde considéré sous un angle différent, mais de plusieurs mondes distincts. Différents sujets verraient alors différents mondes distincts entre eux, de sorte qu'il ne pourrait y avoir un monde commun à plus d'un sujet transcendantal, mais il est évident que l'idée de multiples sujets transcendants est un pur non-sens, et donc qu'il y a un seul monde peuplé de sujets empiriques heureux ou malheureux — auquel cas il n'y a pas d'éthique puisque leur bonheur ou leur malheur est relatif — et non plusieurs mondes coordonnés à des sujets transcendants distincts. Comment peut-il alors y avoir une personne heureuse et une autre malheureuse si le bonheur ou le malheur doit être absolu au sens éthique, et si le sujet transcendantal, comme le monde et le langage, doit être unique? Et, inversement, s'il est possible d'être ou bien heureux ou bien malheureux, comment peut-il y avoir un seul monde à propos duquel une personne heureuse est heureuse et une personne malheureuse est malheureuse, si le bonheur et le malheur doivent être considérés comme absolus, d'une perspective transcendantale, *sub specie aeternitatis*? Le problème se pose comme suit : s'il y a différentes attitudes possibles, celles-ci doivent pouvoir être attribuées à différents sujets ou à un même sujet à des moments différents. Mais encore une fois, que signifie l'attribution d'une attitude ou de différentes attitudes à un sujet transcendantal, sinon une impossibilité dans les termes, puisque si la perspective est réellement transcendantale, il ne peut exister ni plusieurs sujets ni un seul sujet soumis au temps; le sujet transcendantal est en effet spatialement et temporellement unique, il se situe autrement dit en dehors de l'espace et du temps, c'est-à-dire en dehors du monde. Par conséquent, le sujet dont on parle ici — celui qui peut être heureux ou malheureux — est forcément un individu situé quelque part dans le monde, ce qui ramène à l'honneur la première branche de l'alternative, soit qu'il y a effectivement un seul monde, mais plusieurs sujets psychologiques ayant différentes attitudes (de nature également psychologique et non plus métaphysique) à l'égard de celui-ci.

À supposer que cette interprétation soit juste, il y a une autre conséquence à envisager, plus problématique encore. Si la transcendance de l'éthique est traitée comme une attitude que les individus peuvent prendre par rapport au reste du monde, on doit

supposer qu'il y a plusieurs points de vue, ce qui ébranle la notion de limite telle que proposée dans le *Tractatus*, puisque les limites d'une perspective particulière adoptée par un sujet empirique ne sont certes pas les limites du monde, mais simplement les limites d'une certaine représentation partielle du monde, donnée d'un point de vue situé et donc relatif. Mais s'il faut relativiser ainsi la notion de limite pour donner un sens à l'interprétation proposée précédemment, alors le projet du *Tractatus* perd toute sa légitimité, puisqu'on se retrouve avec un dilemme semblable à celui auquel on est confronté avec le sujet transcendantal qui devrait être à la fois empirique et métaphysique ou éthique. D'après la première branche de l'alternative, on ne peut préserver l'unité du monde qu'en abandonnant la transcendance du sujet éthique, et du même coup le statut éthique de la notion de valeur; mais en abandonnant la transcendance du sujet éthique, on relativise également la notion de limite qui est essentielle au projet philosophique du *Tractatus*. D'après la seconde branche de l'alternative, si l'on maintient la transcendance du sujet éthique, on doit abandonner l'unité du monde car le moi philosophique qui est le centre du monde se déplace alors d'un sujet empirique à un autre, sans que l'on puisse déterminer lequel doit avoir le statut de sujet transcendantal; ce qui, dans le contexte du *Tractatus*, mène directement au solipsisme.

Le problème peut sans doute être résolu en opérant une distinction entre différents plans ou niveaux. En fait, il peut y avoir deux sortes de réponses — l'une formelle et l'autre concrète — à la question qui consiste à savoir qui au juste est la personne heureuse dont parlent les *Carnets* et le *Tractatus*. Au niveau formel, il s'agit du sujet éthique en tant que sujet pour qui le monde est devenu *son* monde (ce que signifie une telle appropriation du monde sera expliqué dans la troisième partie). Sur le plan concret, il peut s'agir de Ludwig Wittgenstein aussi bien que de n'importe qui d'autre, ce n'est qu'une affaire d'attitude que chacun prend à l'égard du monde. Dans la discussion qui précède, je ne tenais tout simplement pas compte de la différence entre ces deux niveaux, et ce volontairement pour les besoins de la discussion. Il est clair que lorsque Wittgenstein parle de l'homme heureux, il pense à une certaine possibilité de la volonté — ce qu'on pourrait appeler « vouloir le monde en tant que limite » — et non à un acte particulier de la volonté. En outre, vouloir le monde en se situant à sa limite, c'est le vouloir de manière à ce que la volonté soit accomplie et comblée — autrement dit, afin que le sujet de la volonté soit heureux — indépendamment de tout événement dans le monde, de sorte que ce n'est pas en vertu des faits que la personne heureuse est heureuse, bien que ce soit en vertu des faits que Ludwig Wittgenstein, par exemple, est heureux.

Cette distinction offre une façon plausible de comprendre certains aspects de la pensée de Wittgenstein, mais n'est pourtant pas adéquate. Tout d'abord, elle n'explique pas en quoi la personne heureuse diffère de la personne malheureuse, ni pourquoi ou comment une telle différence existe, c'est-à-dire ce qui fait qu'un sujet transcendantal peut être heureux ou malheureux; elle spécifie tout au plus qu'elle existe. Le problème demeure donc quant à savoir comment il est possible de vouloir le monde en se situant à sa limite tout en le voulant de façon différente. Pour le sujet métaphysique, saisir la totalité des faits consiste à voir le monde à partir de la limite logique de la représentation; il n'y a pas d'alternative sur ce point, mais pour le sujet de la volonté éthique, il est essentiel qu'une telle possibilité existe. Quelle est alors la relation entre le sujet métaphysique — qui, pour ainsi dire, n'est plus le sujet de la représentation — et le sujet éthique dans lequel il doit en principe s'abolir? Wittgenstein considère la question dans un passage où il évoque la possibilité d'un monde dépourvu de sujet voulant : « *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* » [T, 21/07/16, 145]. L'intuition de Wittgenstein semble être que pour un pur observateur, le monde n'est rien d'autre que la totalité des faits : tout est tel qu'il est, sans avoir de valeur ou de sens. Pour un sujet métaphysique qui observe le monde et ne fait que le « voir », pour reprendre l'exemple de Wittgenstein, « *toutes les propositions sont d'égale valeur* » [TLP, 6.4], c'est-à-dire qu'elles n'ont en fait aucune valeur. Dans ces conditions, on peut se demander comment la volonté parvient à donner au monde une valeur, ou réussit à apporter une valeur dans le monde. Deux interprétations sont possibles. D'après la première, qui est d'inspiration kantienne, on pourrait soutenir que même si un fait avait une valeur dans le monde et qu'elle soit perçue comme bonne ou mauvaise, rien n'aurait une valeur spécifiquement éthique sans la volonté, de sorte qu'on distinguerait un événement qualifié de triste (provoquant le malheur ou le mal) ou de réjouissant (provoquant le bonheur ou le bien) de la valeur éthique qui peut lui être attribuée (selon qu'une volonté bonne ou mauvaise l'a provoqué). Par exemple, si un arbre tombe et tue quelqu'un, il s'agit assurément d'un triste événement, mais il n'y a là aucun « mal » au niveau éthique, même si on peut dire que le malheur s'est littéralement « abattu » sur cette personne. Pour que le mal au sens éthique soit présent dans un tel fait, il faudrait que la mort ait été voulue; par exemple, que quelqu'un ait coupé l'arbre dans l'intention de causer la mort de l'autre. Ainsi, ce qui est mal est de vouloir la mort, non le fait de mourir en tant que tel; de sorte que sans la volonté ou l'intention éthique,

qui peut seule être bonne ou mauvaise, l'éthique n'existerait pas. Étant donné que l'éthique doit absolument exister pour Wittgenstein, il suppose la volonté (mais pas nécessairement la liberté au sens empirique) comme existant elle aussi au préalable, c'est-à-dire comme étant la condition de possibilité de l'éthique.

L'entreprise de Wittgenstein, on l'a souvent remarqué, ressemble fort à celle de Kant : dans sa *Critique de la raison pure*, celui-ci cherche à établir les limites épistémologiques de la raison en répondant à la question « que puis-je connaître ? », tandis que dans son *Tractatus*, celui-là tente de tracer les limites logiques de la pensée en se posant la question « que puis-je dire ? ». Pour l'un comme pour l'autre, il s'agit de dissiper les illusions que le sujet, par une imagination qui déborde les limites de la raison ou de la pensée, entretient à propos du moi (la liberté de la volonté et la survie de l'âme, par exemple), du monde et de Dieu. Il y a aussi, on en conviendra, des aspects fortement kantien dans la conception que Wittgenstein se fait de l'éthique (avec peut-être un côté plus janséniste, dans sa version pascalienne, que piétiste). Il y a en effet un sens à dire que ce n'est que ce qui est voulu qui peut être bon ou mauvais, car « *le monde n'est en lui-même ni bon ni mauvais* » [T, 02/08/16, 149]; ainsi, « *le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet* » [T, 02/08/16, 149]. Le sujet dont il est question ici est évidemment le sujet voulant. Il ne faut pas oublier par contre que pour Wittgenstein aucun acte particulier, voulu ou non, ne peut avoir de valeur éthique dès qu'il se produit dans le monde, puisqu'il n'y a aucune connexion interne ou logique entre la volonté du sujet éthique et ce qui est voulu, que cela se produise ou non, étant donné que le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux. Dès lors, l'éthique ne concerne en rien ce qui se passe dans le monde, les volontés dont on suppose qu'elles provoquent des événements n'étant de toute façon qu'empiriques. Le monde ne change pas pour le sujet éthique; seules ses limites sont altérées par son regard. Ainsi, selon l'interprétation kantienne, ce qui est voulu est le fruit d'une action qui est posée dans le monde; même si selon Kant ce qui compte est le fait que la volonté soit bonne et qu'il importe peu que l'événement voulu se produise ou non, il reste que ce n'est pour Wittgenstein qu'un autre événement dans le monde. La volonté, si l'on en croit Kant, est une condition de possibilité de l'éthique et le sujet doit viser à changer le monde, ce qui est évidemment inconsistant avec ce que pense Wittgenstein. Comme on le verra dans la dernière partie, le sujet éthique ne cherche à changer absolument rien aux faits, car ce qui est est ce qui doit être. Il doit plutôt apprécier et s'approprier le monde tel qu'il est, c'est-à-dire vouloir la totalité des faits en tant que telle, et non vouloir apporter une modification aux faits.

D'après la deuxième interprétation — d'inspiration plutôt aristotélicienne cette fois — qu'on peut donner au problème de la valeur amenée par la volonté dans le monde, la volonté pourrait être traitée comme un principe d'intérêt. Avoir une volonté, ce serait avoir des intérêts, c'est-à-dire des désirs, des projets, des espoirs, des préoccupations, etc. Lorsque les intérêts sont introduits dans le monde, certaines choses acquièrent une importance que d'autres n'ont pas; elles ont alors une valeur ou une signification reliée aux divers projets d'un sujet intéressé. Mais cette interprétation n'est plausible que pour faire état de la manière dont les valeurs relatives apparaissent dans le monde par suite des intérêts de différents sujets; la volonté est donc ici particulière, et la valeur ramenée dans le monde par elle ne peut être que relative. Cependant, tout comme le sujet connaissant, pour qui le monde est la totalité des faits, n'est pas un sujet particulier parmi d'autres mais la possibilité de la représentation (et devient alors le sujet métaphysique), de même le sujet voulant, pour qui le monde est constitué de faits ayant une valeur perçue comme bonne ou mauvaise sur le plan éthique, est la possibilité de la volonté, donc de l'éthique (et c'est pourquoi il devient le sujet éthique). Ainsi le monde est éthique en vertu de la possibilité de la volonté au même titre qu'il est métaphysique — comme totalité limitée de tous les faits — en vertu de la possibilité de la représentation. Le sujet éthique *veut* le monde en étant posté à sa limite de la même manière que le sujet métaphysique *voit* le monde en étant situé à sa limite. Dans les deux cas, les détails concernant les faits qui arrivent dans le monde ne peuvent préoccuper le sujet, car le sujet éthique ne détermine rien de ce qui se passe, pas plus que le sujet métaphysique, « *ce qui tient au fait qu'aucune partie de notre expérience n'est en même temps a priori. / Tout ce que nous voyons pourrait être autrement. / Tout ce que nous pouvons généralement décrire pourrait aussi être autrement* » [TLP, 5.634]. C'est uniquement du point de vue du sujet métaphysique que les limites de toute représentation possible sont établies, ce qui laisse le champ ouvert à toutes les possibilités se rapportant aux faits; pareillement, c'est du point de vue du sujet éthique que les limites de toute volonté sont établies, ce qui laisse encore le champ ouvert à toutes les possibilités se rapportant aux valeurs. Le sujet éthique « veut » le monde dans sa totalité, non tel ou tel fait dans le monde; ce que signifie un tel exercice de la volonté sera expliqué dans la partie suivante.

Ainsi, lorsqu'on s'imagine un être incapable de volonté mais capable de représentation, on conçoit un être pour qui le monde n'est rien de plus qu'un ensemble de faits. Pour lui rien n'aurait de valeur, de sorte qu'il pourrait y avoir « *un monde sans éthique* » [T, 21/07/16, 145]. Les termes de « volonté » et de « représentation », empruntés de

toute évidence à Schopenhauer, semblent fixer les paramètres du problème; car pourrait-il y avoir un sujet métaphysique qui ne soit pas en même temps le sujet éthique ? Si oui, alors il pourrait en effet y avoir un monde par rapport auquel l'éthique ne serait même pas concevable. De toute façon, cette possibilité n'est envisagée par Wittgenstein que pour être aussitôt rejetée, car « *l'éthique doit être une condition du monde, comme la logique* » [T, 24/07/16, 146]. Le sujet éthique de la volonté doit donc être une condition du monde, comme l'est le sujet métaphysique. Mais le sujet éthique est-il la condition du monde comme totalité des faits, ou la condition du monde de l'homme heureux ou malheureux ? Il doit s'agir ici de deux sens distincts de la notion de « monde », étant donné qu'il n'y aurait aucun sens à supposer qu'il puisse y avoir plus d'une « totalité des faits », cette totalité ne laissant de côté aucun fait, puisqu'elle est *la* totalité : « *Le monde est déterminé par les faits, et par ceci qu'ils sont tous les faits* » [TLP, 1.11]; alors que le monde de la personne heureuse, quant à lui, est effectivement différent de celui de la personne malheureuse. Wittgenstein semble le reconnaître lorsqu'il affirme que « *le monde m'est donné, c'est-à-dire que ma volonté pénètre du dehors dans le monde* » [T, 08/07/16, 141], mais que malgré tout « *il ne suffit pas au jugement éthique qu'un monde soit donné* » [T, 02/08/16, 149]. La donation du monde au sujet — le fait qu'il se donne comme un champ visuel — n'est pas suffisante pour qu'il y ait de l'éthique, même si le sujet métaphysique fait déjà l'objet de cette donation. D'après ce que Wittgenstein propose, le monde donné, ouvert à la représentation, suppose un sujet métaphysique, mais pas nécessairement un sujet éthique. Le sujet métaphysique ne constitue pas une condition de possibilité du monde de la personne heureuse, car le sujet métaphysique, en tant que possibilité de la représentation — et non de la volonté —, ne veut pas le monde, il le voit sans plus. Par contre, s'il n'y a pas de sujet voulant, il n'y a pas non plus ce centre du monde qui est le moi et qui est le porteur de l'éthique. Le sujet éthique ne peut être le sujet métaphysique, et celui-ci ne semble pas pouvoir s'abolir ou se transformer en celui-là. Quelle est alors leur relation ?

Il faut reconnaître que le problème de Wittgenstein s'enfonce ici très profondément : si le monde de l'homme heureux est différent de celui du malheureux, alors il doit y avoir une différence entre le sujet éthique que le monde rend heureux et celui que le monde rend malheureux, et cette différence ne peut se trouver dans le monde lui-même, car le bon ou le mauvais exercice de la volonté ne modifie que les limites du monde et non les faits [TLP, 6.43]. Mais comment comprendre cette différence eu égard au sujet éthique ? Il doit y avoir, comme je l'ai mentionné, ou bien deux sujets distincts, ou bien deux

moments distincts chez un même sujet. Il ne suffit pas ici de dire que le monde est subjectivement un autre mais objectivement le même, précisément parce que la possibilité d'établir cette distinction dépend de la manière dont le monde apparaît à un sujet par opposition à un autre et que comme il ne peut y avoir qu'un seul et unique sujet, l'unité que cette distinction aurait pour but de défendre serait compromise par le seul fait de l'établir. De la perspective du sujet transcendantal, la distinction entre le subjectif et l'objectif n'a aucun sens; puisque le monde est *son* monde, le monde n'est pas un objet devant lequel il pourrait être objectif [T, 11/08/16, 150], et devant le sujet qu'il est encore moins [T, 07/08/16, 150]. Au cœur du traitement que Wittgenstein réserve au solipsisme se trouve l'affirmation selon laquelle « *le moi du solipsisme se réduit à un point sans extension auquel la réalité demeure coordonnée* » [TLP, 5.64]. La sujet métaphysique n'est donc en aucune façon un sujet individuel, mais la pure possibilité de la représentation; il est en fait la possibilité du langage comme condition de représentation telle qu'elle coïncide avec le monde, de sorte que pour que la réfutation du solipsisme soit recevable et valable il faut que le sujet métaphysique disparaisse, le moyen de la représentation devenant invisible afin que ce qu'il se représente soit tout ce qui reste, soit la totalité des faits. Dès que l'unité logique du sujet métaphysique est ébranlée, le solipsisme émerge à nouveau. Et c'est précisément cette unité qui est sacrifiée par Wittgenstein lorsqu'il considère de plus près la volonté éthique, car il faudrait être capable de concevoir l'idée d'un sujet empirique (le situer dans le monde) et transcendantal (le situer hors du monde ou à sa limite) à la fois. Mais si le sujet voulant, comme le soutient Wittgenstein, ne peut s'abolir comme le sujet connaissant, puisque, pour qu'il y ait de l'éthique, il doit y avoir dans le monde de la volonté (contrairement au fait qu'il ne peut y avoir de la représentation dans le monde), alors comment le monde peut-il être la totalité des faits, ou le seul monde? La signification de cette question deviendra plus claire dans la partie qui suit, lorsque j'expliquerai le rapport du sujet éthique avec le bonheur.

Il est possible que tout ce que j'aie pu faire jusqu'à maintenant ait été de montrer que le concept de sujet métaphysique est différent de celui de sujet éthique, ce qui ne veut pas dire que le sujet métaphysique ne puisse être ou devenir le sujet éthique. Bien que l'on doive s'acheminer vers ces deux concepts par des voies différentes, il ne s'ensuit pas qu'ils soient nécessairement des concepts de « choses » différentes. Pour reprendre l'exemple classique de Frege exposé dans son article « Concept et objet », l'« étoile du matin » est un concept distinct de l'« étoile du soir », mais on sait que l'étoile du matin est la même

que l'étoile du soir, c'est-à-dire que les deux concepts désignent le même objet, soit la planète Vénus [Frege, 1971 : 129]. Toujours dans les termes de Frege, on pourrait dire également qu'ils n'ont pas le même sens < *Sinn* > mais qu'ils ont la même référence ou dénotation < *Bedeutung* > [Frege, 1971 : 103]. Mais cette distinction que le second Wittgenstein qualifierait de « grammaticale » ne sert pas à grand-chose ici. En fait, elle ne peut convenir pour deux raisons. D'abord, le sujet éthique doit être particulier et situé dans le monde exactement à l'inverse du sujet métaphysique qui ne peut l'être et doit être rejeté hors du monde ou à sa limite. C'est dire qu'on doit accorder à ces deux notions non seulement des propriétés différentes, mais carrément incompatibles. Ensuite, l'intuition qui est derrière cette distinction est totalement inacceptable, car elle suggère que le sujet métaphysique est une « chose » à laquelle on peut se référer par le biais de diverses descriptions, dont certaines sont purement contingentes. Mais c'est assurément la conception erronée du sujet métaphysique que Wittgenstein tient pour absurde et inconséquente. Le sujet métaphysique n'est pas une « chose » que le *Tractatus* amènerait le lecteur à découvrir, il est plutôt le fruit d'une rencontre effectuée d'une manière complètement indépendante par le lecteur : ce dernier en vient à réaliser qu'en effet, le monde est *son* monde. C'est pourquoi on fait fausse route avec l'analogie de l'étoile du matin ou de l'étoile du soir — tout dépend du moment de la journée où on l'observe. En fait, s'il fallait accepter cette analogie, le traitement que Wittgenstein fait du solipsisme croulerait sous son propre poids, car si le sujet métaphysique est un objet auquel on peut se référer à l'aide de différents concepts, alors l'affirmation selon laquelle « le monde est mon monde » acquiert une signification telle que le sujet ne peut s'effacer en un point.

Il faut admettre à nouveau que la conception wittgensteinienne de l'éthique nécessite un sujet qui est en même temps transcendantal et empirique; mais s'il doit y avoir plus d'un sujet éthique, alors le monde est celui d'un sujet particulier qui n'est ni unique ni transcendant, de sorte que l'idée selon laquelle le monde serait celui du sujet deviendrait continuellement dépendante d'un individu parmi d'autres, et le solipsisme ne coïnciderait alors nullement avec le pur réalisme. Ce que Wittgenstein exprime concernant le solipsisme dépend essentiellement d'une distinction nette et radicale entre le sujet empirique et le sujet métaphysique; or, il appert que la conception wittgensteinienne de l'éthique implique une confusion (et une fusion) de ces deux notions. Le sujet éthique est et doit être transcendantal, mais il doit aussi être individuel et situé quelque part dans le monde, et sa volonté ne devient alors qu'une volonté empirique parmi d'autres qui cherche à agir sur les faits. Paradoxalement, ce n'est qu'à

cette condition qu'il serait possible de parler de personnes heureuses ou malheureuses; par conséquent, en prenant au sérieux le traitement wittgensteinien du solipsisme, on ne peut accepter sa conception de l'éthique, et en acceptant sa conception de l'éthique, on ne peut plus prendre au sérieux son traitement original du solipsisme; car si le sujet transcendantal est également empirique — autrement dit si le sujet est situé parfois dans le monde, parfois hors du monde —, le solipsisme métaphysique du *Tractatus* est inévitable, et si le solipsisme est réfuté ou refusé, il ne peut y avoir d'éthique. Et pourtant, l'éthique *doit* exister d'une manière ou d'une autre selon Wittgenstein; à la dureté du « doit » logique (de la nécessité logique) correspond la rigidité du « doit » éthique (du devoir éthique ou pratique). À peu près comme chez Kant, le devoir moral s'inspire assez largement du devoir religieux chez Wittgenstein, qui affirme par ailleurs être « *fortement frappé* », à la lecture de Nietzsche, « *par son animosité envers le christianisme. Car il y a aussi quelque chose de vrai dans ses écrits. Il est clair que le christianisme est la seule voie certaine vers le bonheur. Mais qu'advient-il dans l'hypothèse où l'on refuse ce type de bonheur ? Ne vaudrait-il pas mieux périr dans le malheur en s'opposant désespérément au monde extérieur ? Mais une telle vie est dépourvue de sens. Pourquoi, cependant, ne pourrait-on pas vivre une vie dépourvue de sens ? Est-ce une chose indigne ? Comment cela s'accorde-t-il avec le point de vue rigoureusement solipsiste ? Mais que faut-il faire pour que ma vie ne soit pas perdue ?* » [GT, 08/12/14, 80]. Il ne semble pas que Wittgenstein ait pu éclaircir totalement et établir clairement les relations entre ces divers aspects de sa pensée, aussi ne revient-il pas sur le rapport entre le christianisme et le solipsisme; il s'en tient au problème de la vie éthique, soit au rapport entre le sujet heureux ou malheureux et le monde. Il est conséquent que dans le *Tractatus* il ait renoncé à intégrer les idées religieuses qui précèdent, car d'après celles-ci le point de vue solipsiste aurait dû en principe coïncider avec le point de vue éthique du sujet, et cette perspective n'aurait été nulle autre que celle du christianisme, ce qui règle d'autant moins le problème du sujet divisé puisque le christianisme est un choix de vie effectué par un individu particulier et ne concerne en rien le sujet éthique ou métaphysique.

Il semble toutefois pour Wittgenstein que, comme on l'a vu, la supposition d'un monde sans éthique ne tienne pas, dans la mesure où il ne saurait y avoir de représentation — c'est-à-dire d'observation ou de vision du monde — sans volonté, ce qui signifie, dans le contexte de la première philosophie, que s'il y a une pure représentation qui a pour objet la totalité des faits, il y a aussi une pure volonté qui a pour objet cette même totalité. Le fait que le sujet puisse connaître et désirer — se

représenter le monde tel qu'il est et se vouloir tel qu'il se représente le monde — est compris, dans le cadre du *Tractatus*, d'une perspective strictement transcendantale. Dans le contexte de la deuxième philosophie, cependant, la même affirmation selon laquelle il ne peut y avoir d'observation ou de vision sans volonté acquiert une signification complètement différente. Dans le cadre des *Recherches philosophiques*, toute vision est intéressée; il n'y a pas de pure observation ou de pure représentation, et il n'y a donc aucun sens à parler de la totalité des faits. Ce qu'on appellerait une « représentation objective » serait une vision située d'un point particulier, une manière de décrire une partie visible ou disponible du monde, c'est-à-dire un jeu de langage, et cette vision serait déterminée par la forme de vie à laquelle appartient le sujet. Il y a donc plusieurs « totalités partielles », si on peut dire, plusieurs jeux de langage qui sont identifiés et compris à partir d'un ensemble d'intérêts et de présupposés partagés par une communauté d'usagers d'un même langage, ayant des pratiques privées et publiques communes, et cet ensemble est considéré par Wittgenstein comme étant une forme de vie. Du point de vue du *Tractatus*, de telles affirmations ne peuvent être davantage que des observations empiriques qui n'ont aucune pertinence ni pour la logique ni pour l'éthique. Il y a bien entendu différentes langues, mais elles sont toutes des langages, et c'est la tâche du *Tractatus* que de spécifier les limites de tout langage possible; les différences sont sans importance, ce qui importe est de trouver la forme générale de la proposition. Mais si la multiplicité des langues est interprétée d'un point de vue transcendantal, une nouvelle forme de solipsisme émerge, car d'après le *Tractatus* un langage présuppose un sujet qui en est la condition, de sorte qu'une multiplicité de langues implique une multiplicité de sujets ayant chacun son propre langage, dont les limites ne peuvent être alors que celles de leur monde respectif. Et si cette multiplicité est sérieusement prise en compte sans maintenir la priorité de l'unité implicite dans le projet transcendantal du *Tractatus*, on doit alors rejeter les notions de « totalité » et de « limite » telles que proposées dans le cadre de ce projet. Les seules limites possibles sont celles des jeux de langage, et celles-ci sont toujours vues d'un point de vue particulier ouvert aux changements. Ainsi le projet du *Tractatus* semble incohérent, au point où il est absurde d'adopter une distinction entre la représentation et la volonté, ou encore entre dire et montrer. La seule idée selon laquelle la représentation et la volonté pourraient être d'une quelconque façon reliées rend impossible la transcendance que le projet présuppose.

Si ce que j'ai affirmé à propos de l'éthique en partant des *Carnets* et du *Tractatus* est correct jusqu'à maintenant, on peut entrevoir les difficultés qui entourent la notion de

sujet, laquelle pourrait bien servir de point de transition entre la première et la seconde philosophie. Le sujet éthique est situé dans le monde, c'est-à-dire particulier et empirique, et posé hors du monde, c'est-à-dire universel et transcendantal; le seul moyen de préserver cette notion est de relativiser la « transcendance » — qui dès lors n'en est plus une au sens du *Tractatus* — de manière à signifier par là qu'on se situe au-delà d'un champ particulier en étant soi-même situé dans un autre champ. Wittgenstein semble se débattre pour forcer un passage vers cette transcendance dans l'immanence, cette transcendance située dans le monde, mais le langage du *Tractatus* — qui est donné comme le seul et unique langage, puisqu'il n'y a qu'un seul et unique monde — est encore incapable de l'articuler. Lorsque le langage ne sera plus traité comme une unité singulière, comme une totalité fermée et limitée, lorsque la pluralité des jeux de langage sera enfin acceptée, alors la notion de transcendance pourra être replacée dans le contexte des formes de vie et remplacée par les différences situées dans le monde que sont les ressemblances de famille dans les jeux de langage. On en saura davantage à ce propos dans la conclusion, mais il doit être déjà évident que le problème de la subjectivité dans le *Tractatus* est en grande partie au centre de la transition qui a amené Wittgenstein à opérer une révision dans sa façon de penser entre le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*.

Troisième partie

L'acheminement vers l'esthétique à partir de l'éthique

AU COURS des années 1912 à 1918, alors qu'il est occupé à rédiger les remarques qui vont se retrouver, pour l'essentiel, dans le *Tractatus*, Wittgenstein progresse lentement vers une appropriation esthétique du monde. Ce cheminement, on peut le retracer à partir du seul document de cette période qui a été récupéré, soit les *Carnets* qui couvrent les années 1914 à 1916 : l'éthique mène le sujet à l'appréciation esthétique du monde comme s'il s'agissait d'une œuvre d'art créée par Dieu, puis le sujet se l'approprie ensuite comme objet esthétique, l'esthétique englobant finalement la vision éthique du monde comme vie heureuse et, pourrait-on dire, merveilleuse, dans la mesure où le miracle, sur le plan artistique, est que le monde soit [T, 20/10/16, 159]. L'émerveillement ou l'étonnement devant l'existence du monde, que Leibniz formule par la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », est d'ailleurs l'une des trois expériences éthiques fondamentales relevées par Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique*. L'esthétique est conçue comme l'expression même de la vie éthique, c'est-à-dire de la vie bonne ou correcte. Il faut préciser tout de suite que l'expérience éthique est l'équivalent de l'expérience esthétique ou mystique, comme le démontre la proposition 6.421 sur l'unité de l'éthique et de l'esthétique, et comme l'atteste l'usage quasi indifférent du terme « mystique » au lieu d'« esthétique » lors du passage d'une remarque des *Carnets* au *Tractatus* [T, 20/10/16, 159 et TLP, 6.44]. En bref, on peut dire que le sujet passe par trois degrés successifs en éthique : d'abord la résignation morale ou l'acceptation stoïque du monde tel qu'il est, à un niveau qui est en quelque sorte en deçà de l'éthique puisque le sujet n'est alors pas réellement lié au monde sur le plan éthique; ensuite l'appréciation du monde comme œuvre artistique indépendante du sujet; enfin

l'appropriation du monde comme objet esthétique par le sujet. Mais le parcours suivi par Wittgenstein n'est pas une ligne droite menant du point « A » au point « B » : il est jalonné de stades où il s'est arrêté momentanément pour examiner chaque attitude possible envers le monde, c'est-à-dire pour évaluer le sens et la portée du regard que pose sur le monde le sujet éthique ou métaphysique, le plan métaphysique se confondant ou plutôt fusionnant littéralement avec le plan éthique. La notion clé de l'éthique, comme on le verra dès maintenant, est celle de volonté, comme celle de représentation était la notion clé de la logique. En fait, l'éthique chez Wittgenstein est nécessairement une éthique de la volonté, tout comme la logique est une logique de la représentation.

Wittgenstein émet trois constellations claires et distinctes d'affirmations concernant la relation entre le bien éthique¹ et le bonheur. Premièrement, la volonté est d'après lui totalement impuissante face aux faits qui se produisent dans le monde. Il suggère en effet que le monde est indépendant de la volonté du sujet [T, 5/7/16, 140; TLP, 6.373] et que le sujet ne peut soumettre à sa volonté les événements qui arrivent dans le monde [T, 11/6/16, 140]. La volonté, qui seule peut être bonne ou mauvaise, pénètre métaphysiquement le monde, mais sans pouvoir y « toucher », c'est-à-dire influencer sur les événements qui s'y produisent. La volonté psychologique ou empirique par laquelle le sujet arrive à modifier les faits n'est en aucun cas éthique, puisque les faits, dans le monde, sont indifférents aux valeurs; ainsi, elle ne peut « porter » le bien et le mal — les transporter jusque dans le monde — comme le fait la volonté éthique. Bien que j'aie précédemment développé quelques aspects de cette troublante façon de concevoir la volonté, je m'y attarderai davantage dans les pages qui suivent.

En deuxième lieu, Wittgenstein propose une conception rigoriste, d'inspiration à la fois stoïcienne et kantienne, selon laquelle l'éthique doit avoir, d'une manière ou d'une autre, quelque chose à voir avec l'exercice de la volonté en tant que tel : « *La première pensée qui vient lors de l'institution d'une loi éthique de la forme : "Tu dois..." est : et qu'en est-il si je ne le fais pas ? Il est pourtant clair que l'éthique n'a rien à voir avec la punition ou la récompense au sens habituel. Ainsi la question relative aux conséquences d'un acte est-elle sans importance. Tout au moins ces conséquences ne sauraient-elles être des événements. Car il faut bien qu'il y ait quelque chose de correct dans cette forme d'interrogation. Il doit en fait y*

1. Il faut spécifier que pour Wittgenstein le bien éthique ou absolu s'oppose au bien relatif : il ne s'agit pas d'une différence de degré, mais d'une différence d'une tout autre nature entre le bien suprême ou souverain bien (sens absolu) que tous devraient en principe rechercher et le fait de jouer plus ou moins bien (sens relatif) au tennis, par exemple. Sur ces questions, voir la *Conférence sur l'éthique*, à la suite des *Leçons et conversations* [LC, 141 sqq.] et l'analyse que j'en ai fait à la section 2.2.

avoir une sorte de récompense éthique et de punition éthique, mais celles-ci doivent résider dans l'acte même » [TLP, 6.422; cf. T, 30/7/16, 147]. Dans ce passage, Wittgenstein soutient que si la volonté ne peut produire quelque événement que ce soit mais qu'il doit cependant y avoir de l'éthique, alors celle-ci doit non pas être dans le monde mais dans le sujet, et de ce fait appartenir à la volonté. D'autre part, étant donné que Wittgenstein, selon la première affirmation citée, croit fermement en l'impuissance de la volonté, il est évident que l'on ne peut faire appel à aucun événement pour expliquer la nature ou la fonction de la volonté, puisque les événements se trouvent hors de sa portée [T, 11/6/16 et 5/7/16, 140]. Dès lors que l'on ne peut tenir compte des conséquences des actes, le sujet n'a aucune responsabilité face à ce qui arrive dans le monde : il est réduit, comme on le verra bientôt, à un pur regard — un « point de vue » — sur le monde, un simple point à la limite de ce qui apparaît comme étant « son » monde. Le sujet éthique ne peut donc être jugé sur les gestes qu'il pose et leurs conséquences, ou encore évalué, au plan métaphysique ou même empirique, par rapport aux actes qu'il accomplit. Wittgenstein précise que « *si le bon ou le mauvais exercice de la volonté < Wollen > modifie le monde, il ne peut modifier que les limites du monde, non les faits* » [TLP, 6.43], de sorte que la récompense et la punition, pour avoir une quelconque pertinence en éthique, doivent être déjà comprises dans l'acte même du sujet. Ainsi, non seulement les conséquences n'ont-elles aucune importance, mais aucune récompense ou punition ne peut être imposée de l'extérieur, que ce soit par la volonté de Dieu, par exemple, ou par toute autre volonté qui n'est pas celle du sujet, puisque toute valeur en serait réduite à n'être qu'une valeur relative. La volonté est entièrement souveraine, elle est pleinement autonome, mais ne peut exercer aucune contrainte sur les faits, c'est pourquoi Wittgenstein affirme que la récompense et la punition au sens habituel n'ont pas de valeur ou de sens dans le domaine de l'éthique. La seule chose qui peut avoir une pertinence en éthique est ce qui appartient en propre au sujet éthique, et on a vu qu'il s'agit de la volonté : ce qui appartient en tant que tel au sujet de la volonté est tout simplement qu'il veut, et non pas *ce* qu'il veut; autrement dit, il n'est jamais question en éthique de ce qui est voulu par le sujet ou de ce sur quoi se porte sa volonté — qui appartient de toute façon à la volonté empirique ou psychologique —, mais uniquement de la volonté transcendante, qui par ailleurs ne fait pas partie du monde, car elle ne fait que changer, par et pour le sujet, les frontières métaphysiques du monde.

Il y a, troisièmement, certaines affirmations apparemment incompatibles avec les précédentes. À la fin de la section 6.422 du *Tractatus*, Wittgenstein ajoute qu'« *il est clair*

aussi que la récompense doit être quelque chose d'agréable, la punition quelque chose de désagréable ». Il conclut de même la section 6.43 en affirmant que « *le monde de la personne heureuse est autre que celui de la personne malheureuse* ». Ces passages ne semblent pas s'inscrire dans un thème stoïcien ou kantien, mais plutôt aristotélien, puisque l'éthique y est discutée en termes de bonheur et de malheur, de plaisir et de déplaisir. Wittgenstein écrit de façon lapidaire : « *Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : le bien et le mal n'existent pas* » [T, 8/7/16, 142]. Et de même : « *J'en reviens toujours à ceci que, simplement, la vie heureuse est bonne, et mauvaise la vie malheureuse. Et si maintenant je me demande pourquoi je devrais être heureux, la question m'apparaît elle-même tautologique; il semble que la vie heureuse se justifie par elle-même du seul fait qu'elle est l'unique vie correcte* » [T, 30/7/16, 147-148]. Wittgenstein pourrait vouloir dire ici qu'il revient au même de dire que quelqu'un est moralement bon ou est heureux, qu'être bon et heureux sont au fond une seule et même chose, ou encore que l'un implique logiquement l'autre, ou finalement que seul le bonheur existe et non le bien. Ces distinctions sont peu utiles dans le cas présent; je tenterai plutôt de montrer comment et pourquoi le bien se trouve étroitement lié au bonheur. Il est clair toutefois que pour Wittgenstein le bonheur n'est pas une conséquence du bien, c'est-à-dire de l'acte moral, ce qui va à l'encontre du thème aristotélien précédemment identifié.

Le bonheur au sens usuel, on aura tôt fait de le remarquer, dépend cependant d'une infinie variété d'événements accidentels qui dépassent le pouvoir de la volonté, et de telles conditions créent une certaine tension entre les affirmations de Wittgenstein, car si tout ce qui se situe au-delà du pouvoir de la volonté n'est aucunement pertinent pour l'éthique, comment le bien et le bonheur peuvent-ils être reliés ? Wittgenstein doit ou bien rendre compte du bonheur et du pouvoir de la volonté en acceptant que le bonheur soit accessible au sujet par l'exercice de sa volonté, ou bien rejeter la formulation stoïcienne ou kantienne de ses affirmations. Si le bien éthique est intimement relié au bonheur et si l'éthique dépend du pouvoir de la volonté, alors le bonheur doit être possible pour le sujet, auquel cas la volonté n'est pas impuissante en face du monde. Il est par ailleurs naturel pour le sujet de croire ou du moins d'espérer que s'il a bien agi, il doit pouvoir être heureux, ne serait-ce, en un sens kantien, que dans une vie future au-delà de la mort; mais Wittgenstein récusé aussi cette idée : « *L'immortalité temporelle de l'âme humaine, c'est-à-dire sa survie éternelle après la mort, non seulement n'est garantie en aucune manière, mais par dessus tout cette supposition n'est pas du tout ce que l'on a toujours voulu atteindre par elle. Est-ce qu'une énigme se trouve résolue du fait que je survive éternellement ?* »

Est-ce que cette vie éternelle n'est pas alors aussi énigmatique que la vie présente ? La solution de l'énigme de la vie dans l'espace et le temps se trouve en dehors de l'espace et du temps » [TLP, 6.4312]. À cause de ces quelques contradictions apparentes, on se doit d'examiner de plus près cette affirmation selon laquelle la volonté serait impuissante, en la rapportant constamment à ce que Wittgenstein soutient concernant le bonheur. Mais pour faire court avant d'entrer dans les détails, je peux tout de suite expliquer par une distinction très simple que c'est la volonté transcendante qui est impuissante, non la volonté empirique, mais comme le sujet est constamment frustré dans ses tentatives de s'approprier le monde et de le maîtriser lorsqu'il se limite à l'exercice psychologique — c'est-à-dire non philosophique — de la volonté empirique, il doit en quelque sorte surmonter le monde des faits pour acquérir une vision métaphysique — c'est-à-dire philosophique — du monde à partir de laquelle il peut exercer une volonté transcendante non sur les faits, mais sur ce qu'ils signifient pour lui dans leur totalité.

La volonté empirique qui agit sur les faits n'est donc pas totalement impuissante; ce serait plutôt la volonté transcendante qui n'agit que sur les limites éthiques ou métaphysiques du monde qui le serait, car être heureux ne dépend pas de la volonté psychologique, mais de la volonté transcendante qui peut en ce sens être indifféremment qualifiée d'éthique, de métaphysique ou de philosophique. Ainsi, il est normalement admis qu'il y a bel et bien une sorte de connexion entre les actes de la volonté empirique et certains événements factuels : le sujet empirique, en tant qu'être humain possédant un corps physique, a en effet la possibilité d'accomplir ce qu'il veut à l'intérieur de certaines limites assez clairement identifiables. Mais Wittgenstein soutient que la connexion entre la volonté empirique et les faits n'est qu'un « cadeau du ciel », un don imprévisible et inattendu du destin, qu'en réalité on ne pourrait réellement souhaiter, car tous les pouvoirs de la volonté sont accidentels, c'est-à-dire qu'ils ne parviennent à produire que des faits contingents. Il n'y a en fait aucune connexion logique entre la volonté et l'accomplissement de la volonté, et cette impuissance est simplement une conséquence immédiate de l'atomisme du *Tractatus*, car tous les faits sont indépendants les uns des autres; ainsi, puisqu'un acte et la conséquence de cet acte sont des faits distincts, il est possible que l'un se produise sans que l'autre se produise aussi. C'est ce que Wittgenstein résume en affirmant que « *l'absence de connexion logique entre le désir et son accomplissement est un fait logique* » [T, 29/7/16, 146]. Bref, on ne peut fonder une inférence d'un événement à un autre sur une relation logique, la croyance en un lien causal étant, selon Wittgenstein, une superstition ou une illusion [TLP, 5.1361].

L'impuissance de la volonté empirique individuelle découle directement de ce qu'elle existe dans le monde et qu'elle peut être assimilée à n'importe quel fait particulier indépendant. Le sujet éthique, pour sa part, n'existe pas parmi les objets — il ne peut donc faire partie d'un fait du monde — mais confronte le monde à égalité, étant situé à sa frontière ou hors de lui; cependant, puisqu'il a besoin pour exercer sa volonté d'un point d'appui dans le monde, il devient du fait même totalement impuissant et ne peut intervenir au sein de la totalité des faits [T, 4/11/16, 160]. Comme Wittgenstein l'affirme encore, « *si le bon ou le mauvais exercice de la volonté < Wollen > modifie le monde, il ne peut modifier que les limites du monde, non les faits* » [TLP, 6.43]. Il est hors de question que le sujet puisse changer le monde, c'est-à-dire agir sur les faits, car le sujet éthique se situe en face du monde comme devant une totalité qui lui est déjà donnée, à laquelle il est coordonné, comme s'il était attaché au monde par un point situé sur sa frontière, tel que le montre Wittgenstein dans le dessin du champ visuel [cf. TLP, 5.6331]. En ce sens la volonté n'est pas une action mais une contemplation, bien que Wittgenstein envisage la possibilité suivant laquelle voir le monde de la perspective du sujet éthique pourrait être une sorte d'activité < *Tätigkeit* > [T, 29/7/16, 146]. Il n'a cependant aucun doute que « *la volonté est une prise de position à l'égard du monde* » [T, 4/11/16, 160]. La vie éthique est bien une *vita contemplativa*, non une *vita activa*, même si Wittgenstein considère que l'éthique échappe à la théorie et que les problèmes éthiques se dissolvent dans la pratique.

Il y a donc un sens dans lequel la volonté éthique est complètement impuissante puisqu'elle ne peut rien accomplir dans le monde, mais elle possède aussi un pouvoir, car s'il n'y a pas de connexion logique entre le désir et son accomplissement, il y a tout de même une relation interne, non encore élucidée mais qui semble être de l'ordre du sentiment < *Gefühl* >, entre la volonté et son accomplissement ou, plus précisément ici, son « remplissement ». L'effet de l'exercice de la volonté éthique est que « *le monde doit devenir tout autre. Il doit pour ainsi dire diminuer ou augmenter en tant que totalité* », de sorte que « *le monde de la personne heureuse est tout autre que celui de la personne malheureuse* » [TLP, 6.43]. Ainsi, « *le monde de la personne heureuse est un monde heureux* » [T, 29/7/16, 147]. Le sujet éthique peut, par sa volonté, transformer le monde, non dans le détail, c'est-à-dire en agissant sur des faits particuliers ou en produisant des faits contingents, mais en considérant le monde dans son ensemble, comme un tout qui change d'*aspect* sous son regard. Cette transformation n'affecte pas les faits sur le plan empirique; elle change plutôt la valeur ou le sens des faits d'un point de vue transcendantal, comme quelque chose qui se produit de l'extérieur. Le raisonnement est

poussé par Wittgenstein dans ses ultimes conséquences lorsqu'il conclut que « *le sujet de la volonté < das wollende Subjekt > devrait donc être heureux ou malheureux, le bonheur et le malheur ne pouvant appartenir au monde* » [T, 2/8/16, 149]. Le bonheur et le malheur sont des caractéristiques ou des propriétés du sujet de la volonté, non du monde; le sujet de la volonté n'appartenant pas lui-même au monde, n'en étant donc pas une partie, le bonheur et le malheur ne peuvent davantage faire partie du monde. Par conséquent, il paraît nécessaire d'opérer une distinction entre le bonheur empirique ou la joie, qui consiste en la satisfaction des désirs dans le monde, du bonheur transcendantal ou éthique qui émane du regard du sujet sur le monde. Le bonheur empirique résiderait dans l'accomplissement ou la réalisation des désirs particuliers de l'individu, quels qu'ils soient; de toute évidence, la satisfaction de ces désirs dépend de ce que Wittgenstein appelle « *les grâces du destin* » < *Gnaden des Schicksals* > [T, 13/8/16, 151], c'est-à-dire d'un don du ciel qu'on pourrait certainement appeler la Providence, la bonne fortune ou simplement la chance. Il s'agit du genre de bonheur que l'on arrive à posséder momentanément, dans les meilleures circonstances de la vie, mais qui est de toute façon dépourvu de valeur éthique précisément parce qu'il dépend de ce qui, à proprement parler, dépasse les pouvoirs extrêmement limités que la volonté peut avoir sur les événements; sa valeur est par conséquent strictement relative. Le bonheur transcendantal ou éthique, par contre, appartient en propre au sujet éthique. Il consiste, pour le sujet, à accorder sa volonté à celle du monde, car pour vivre heureux, il doit être « *en accord avec le monde* », c'est-à-dire être en harmonie avec la volonté étrangère dont il paraît dépendre. Le sujet peut dire alors qu'en un sens il « *accomplit la volonté de Dieu* » [T, 8/7/16, 142].

Quelle est donc, dans ce cas, la nature de la transformation qui serait l'« effet » de la volonté du sujet éthique ? Au niveau le plus général, du moins, la réponse est évidente : puisque Wittgenstein considère la volonté comme une attitude du sujet envers le monde, il semble que l'attitude que l'on prend à l'égard du monde transforme ce dernier en un monde tout à fait différent, et cela est vrai aussi des divers objets qui existent dans le monde : « *le regard humain a ceci de propre qu'il peut donner de la valeur aux choses* » [VB, 1929, 10]. Autrement dit, « *les choses acquièrent de la "signification" par leur rapport à la volonté* » [T, 15/10/16, 156]. Évidemment, cette modification par la volonté transcendantale ne change rien aux faits, au « cours des choses », mais transforme la signification qu'ont les faits dans la vie du sujet. D'après cette conception du bonheur que propose Wittgenstein, il semblerait en outre que l'attitude ou la « *prise de position* » < *Stellungnahme* > du sujet à l'égard du monde suffise pour que le bonheur soit possible.

Ainsi les affirmations de Wittgenstein deviennent-elles cohérentes entre elles : l'éthique existe dans la mesure où il est question du sujet qui, par sa volonté non empirique ou non psychologique, veut le monde tel qu'il est, tel qu'il lui est donné. Que le sujet *veuille* n'est donc pas un acte posé dans le monde mais une attitude face à celui-ci, une prise de position qui permet au sujet d'être heureux. Telle est, dans les grandes lignes, la conception que Wittgenstein a développée à propos de la volonté et de la relation entre l'éthique et le bonheur. Dans la suite de cette partie, j'exposerai en détail les formes spécifiques que peuvent prendre les diverses attitudes de la personne heureuse.

3.1 Les deux premiers stades de l'éthique

Dans les *Carnets* et le *Tractatus*, Wittgenstein présente trois manières différentes mais reliées d'envisager le bonheur au sein de la vie, trois attitudes « heureuses » envers le monde, que je désignerai ici par les attitudes morale, stoïcienne et esthétique, cette dernière pouvant être considérée comme l'aboutissement qui mène en quelque sorte du moralisme et du stoïcisme à l'esthétisme, entendus comme « stades » ou « étapes » — pour reprendre un terme et un thème kierkegaardien par excellence — de l'existence humaine. Il n'y a rien de moins clair cependant que l'état et la relation de ces divers stades ou attitudes de la vie heureuse dans l'esprit de Wittgenstein. Bien qu'il ne semble pas toujours au fait des différences qui peuvent se glisser entre chacune, il démontre toutefois dans un grand nombre de remarques qu'il est parfaitement conscient des difficultés qu'elles peuvent comporter. Par ailleurs, ces mêmes remarques permettent de conclure qu'il a vraisemblablement évolué du moralisme vers le stoïcisme, puis a enfin accepté l'esthétisme comme stade final. Il ne serait sûrement pas inutile de définir sommairement ces stades de l'existence avant de préciser plus loin leur sens : le moralisme est l'attitude qui consiste à faire de la valeur morale de la vie la valeur la plus importante et la plus élevée, laquelle surpasse alors toutes les autres valeurs; le stoïcisme désigne une attitude d'indifférence envers tout ce qui peut affecter le sujet (douleur, malheur, etc.); l'esthétisme enfin indique une attitude de culte exclusif et raffiné de la beauté, et particulièrement d'une sorte de beauté formelle et abstraite qui ne se rattache pas directement à un objet particulier mais à la totalité des choses.

Étant donné que les *Carnets* ne forment pas une œuvre achevée et définitive mais présentent des idées en plein développement, et puisque l'attitude esthétique est abordée vers la fin de l'œuvre, il est raisonnable de supposer qu'il s'agissait de la position la plus élaborée de Wittgenstein. Cette interprétation offre l'avantage considérable d'attirer l'attention sur ce qui est certainement la pensée la plus consistante qu'il ait à offrir en

matière d'esthétique. Il est possible malgré tout que les attitudes morale et stoïcienne n'aient jamais été complètement rejetées, mais seulement envisagées comme des niveaux — des « stades », disais-je précédemment en m'inspirant de Kierkegaard — qu'il faut gravir avant de parvenir à l'appropriation entièrement esthétique du monde; le stoïcisme en particulier se présente adéquatement comme complémentaire au moralisme et préparatoire à l'esthétisme. Il faut avouer cependant que l'attitude morale ne s'insère pas aussi aisément dans une telle structure. C'est pourquoi j'examinerai en détail le stade moral afin d'en développer une critique systématique, laquelle pourrait bien avoir été anticipée par Wittgenstein lui-même dans les notes qu'il consigne le 29 juillet 1916. Cette critique rendra quasi obligatoire de se tourner vers le stoïcisme qui prépare l'avènement d'une vision contemplative intégralement esthétique du monde et qui, devrais-je déjà ajouter, s'insère même à l'intérieur de celle-ci. Bien que cette manière de structurer la conception wittgensteinienne de l'éthique ne soit nullement présentée comme une interprétation définitive, elle lui fournit un cadre cohérent et plus systématique qui en permettra une meilleure compréhension; elle accorde en outre une attention particulière à l'esthétique, qui deviendra la seule « philosophie » — si l'on peut se permettre d'utiliser ce terme à propos de la pensée atypique de Wittgenstein — qu'il sera encore possible de soutenir à partir de la double structure transcendantale (logique et éthique) du *Tractatus*.

3.1.1 L'attitude morale

Peut-être plus distinctement que tout autre aspect de sa personnalité, l'inflexible sens moral de Wittgenstein traverse de part en part sa vie personnelle autant que philosophique. En fait, la pensée de Wittgenstein est indissociable de son existence, car les questions qu'il se pose, sur le plan philosophique, sont d'abord des questions qui le préoccupent sur le plan existentiel. Il était aussi tout à fait caractéristique de sa personnalité de diriger ces questions sur lui-même et de *se* juger plutôt que de juger le monde. Dans le mémoire qu'il consacre à Wittgenstein, P. Engelmann commente cet état d'esprit singulier : « *De façon plutôt inattendue, Wittgenstein avait rencontré en moi une personne qui souffrait profondément de la dissociation entre le monde tel qu'il était et le monde tel qu'il devait être selon lui, mais il cherchait par contre la source de cette dissociation en lui plutôt que hors de lui. Il s'agissait d'une attitude qui [...] était essentielle pour toute véritable compréhension ou discussion significative de sa propre situation spirituelle* » [Engelmann, 1967 : 74-75]. Lorsque P. Engelmann déclare qu'il s'agit d'une attitude *essentielle*, ce n'est pas seulement pour la compréhension et la discussion de la situation

spirituelle de Wittgenstein que l'on doit être sensible à cette dissociation, mais aussi, comme on le verra dans cette section, pour celle de ses remarques philosophiques sur la valeur, notamment pour ce qui touche l'exemple de la culpabilité que l'on retrouve dans la *Conférence sur l'éthique* et la notion de conscience comme « *voix de Dieu* » dans les *Carnets* [T, 8/7/16, 143]. En outre, le commentaire de P. Engelmann s'accorde parfaitement avec l'idée de Wittgenstein selon laquelle le bonheur ou le malheur résident dans le sujet même et non dans le monde, et que c'est le sujet qui est responsable de son malheur et coupable de ne pas être en accord avec le monde ou la volonté de Dieu.

Dans la *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein offre trois exemples d'expériences pour illustrer ce qu'il faut entendre en principe par la notion de valeur absolue ou éthique. Les deux premières sont l'expérience de l'étonnement devant l'existence du monde et celle du sentiment de sécurité absolue. Les descriptions de ces expériences font partie, à vrai dire, de ce que Wittgenstein avait caractérisé dans le *Tractatus* de non-sens. Bien qu'il soit parfaitement sensé de s'étonner de ce que les choses existent d'une certaine manière, c'est-à-dire de « comment » est le monde (dans la mesure où il pourrait en être autrement), il n'y a aucun sens, selon Wittgenstein, à s'étonner de l'existence même du monde ou du *fait* que le monde *soit*. Le « fait d'être » du monde ne peut étonner qui que ce soit, puisqu'on ne peut se figurer que le monde n'existe pas, c'est-à-dire le fait, pour le monde, de ne pas être. Ainsi, la proposition métaphysique « rien n'existe » est une pseudo-proposition, si l'on en croit la théorie de l'image : si elle était vraie, elle ne représenterait rien, puisqu'il n'y aurait rien à représenter, et serait sans signification. Autrement dit, on devrait admettre que si elle est vraie, elle doit alors représenter un fait qui, puisqu'il est vrai aussi, doit exister, mais le fait se révèle ne pas exister, donc la proposition est fautive lorsqu'elle est vraie, ce qui est contradictoire. Mais s'il s'agit d'une pseudo-proposition, alors ni celle-ci ni sa négation — que quelque chose existe — n'exprime un fait. Or, s'il n'y a aucun sens à s'étonner de l'existence du monde, il n'y a pas davantage de sens à supposer que l'on puisse se sentir absolument sûr qu'il ne peut rien arriver. On peut être plus ou moins en sécurité par rapport à un danger particulier dans le monde mais non pas être en sécurité de façon absolue. Ce n'est que si quelqu'un pouvait échapper à tous les faits contingents du monde qu'un tel état de sécurité serait possible. Encore une fois, on se trouve poussé hors du monde vers une perspective transcendante à partir de laquelle la totalité des faits se laisse saisir comme un tout borné, et de ce point de vue l'existence du monde apparaît comme étant un miracle à la source de l'étonnement du sujet métaphysique qui peut alors se sentir absolument en sécurité

face à toutes les possibilités d'occurrence d'états de choses. Pour rendre compte de ces expériences, il est presque nécessaire — ou du moins utile — de les situer sur le plan théologique, car après tout, ce n'est qu'« *entre les mains de Dieu* » que l'on peut être en sécurité absolue, selon les termes mêmes de Wittgenstein [LC, 151]. La transcendance qu'impliquent et qu'exigent ces descriptions confère aux expériences en question une dimension éthique, voire religieuse ou mystique.

Le dernier exemple, celui de la culpabilité, ne fait pas exception à cette condition de transcendance par rapport au monde, car la culpabilité dont parle Wittgenstein n'a rien à voir avec les actes et leurs conséquences, mais avec la culpabilité devant Dieu ou la mauvaise conscience [LC, 151; T, 8/7/16, 143]. On ne pourrait en effet se sentir coupable d'avoir provoqué tel ou tel fait dans le monde, la volonté étant impuissante et le sujet dégagé de toute responsabilité par rapport aux conséquences de ses actes. La culpabilité devant Dieu est en relation avec le monde comme totalité dans la mesure où « *Dieu est la manière dont tout se produit* » [T, 1/8/16, 148]. Autrement dit, Dieu est le monde, ou le « comment » du monde dont le sujet peut s'étonner. Le langage ne peut exprimer que ce qui arrive dans le monde; or, l'expérience de la culpabilité ne peut être formulée à partir du langage puisqu'il est indéniable que dans le monde certaines choses sont produites par le sujet alors que d'autres ne le sont pas [T, 4/11/16, 162]. La culpabilité en face du monde ne serait donc possible que pour Dieu, c'est-à-dire pour l'être responsable de l'existence du monde dans sa totalité. Selon Wittgenstein, cependant, la volonté du sujet pénètre le monde entièrement de l'extérieur, comme dans quelque chose de déjà donné et de déjà prêt [T, 8/7/16, 141]. La volonté du sujet éthique est donc, d'une manière ou d'une autre, liée au monde; ainsi, le sujet ne peut échapper totalement à la responsabilité de certains de ses gestes et à la culpabilité qui peut en résulter s'il croit avoir mal agi. Il en va de même ici comme des deux autres exemples : pour comprendre la notion wittgensteinienne de culpabilité, il faut rejeter le sujet en dehors de ce qu'il expérimente lui-même et le situer, comme sujet transcendantal, à la limite du monde. Mais la culpabilité est-elle réellement possible pour un tel sujet ?

En considérant un exemple comme celui de l'holocauste durant la seconde Guerre Mondiale, qui peut servir à illustrer toutes les atrocités commises contre l'humanité et contre chaque homme en particulier, il est possible de répondre à cette question. Puisque la volonté est impuissante, une action peut n'avoir aucun effet; mais même si elle en avait un, ce ne serait probablement que le fruit du hasard, et même si ce n'était pas le cas, on ne pourrait de toute façon vérifier logiquement qu'il y a bien relation de cause à effet.

Ainsi, quelqu'un pourrait ne rien faire face à un ensemble d'événements horribles comme ceux que résume à lui seul celui de l'holocauste, en se disant qu'il n'est pas responsable de ce qui se passe puisqu'il n'a pas provoqué ces événements et n'a pu les prévenir, et ne peut faire autrement que de les accepter tels qu'ils se sont déroulés. La « vision correcte du monde » que soutient Wittgenstein rend la culpabilité impossible, laissant le sujet libre d'ignorer totalement les événements qui se produisent dans le monde, les faits n'ayant d'ailleurs aucune valeur en eux-mêmes. Il est évident, au moins intuitivement, que ce genre de conception ne tient pas. En quoi consiste alors la relation entre le sujet et le monde, s'il doit bien y avoir un lien entre les deux ?

Tout d'abord, ce n'est que de l'intérieur du monde que le sujet peut décider s'il doit poser un geste, et ce n'est que dans le monde qu'il peut agir ou ne pas agir. Seul un sujet empirique peut esquiver la responsabilité — et la culpabilité comme un de ses « effets » possibles — qui lui incombe face à un ensemble d'actions données lorsque celles-ci sont hors de son contrôle. Le sujet empirique ne peut évidemment pas être tenu responsable des faits du monde entier, car il n'est qu'un objet dans le monde, mais il peut certes se voir accusé d'avoir commis tel ou tel méfait. Il faut cependant se rappeler que le sujet empirique ne correspond pas au sujet éthique, car ce dernier ne possède pas de volonté empirique : il ne s'agit pas de telle ou telle personne en tant qu'individu particulier qui serait moralement responsable ou coupable d'avoir posé un acte particulier, mais du sujet éthique en tant que tel. Ce qui importe du point de vue éthique est la séparation ou la relation entre le moi et le monde, incluant le sujet comme volonté particulière; non ce qui se passe dans le monde, mais dans le sujet éthique, de sorte que l'on pourrait imaginer le cas d'un individu qui, bien qu'étant prêt à reconnaître qu'il puisse échouer, tendrait tous ses efforts pour faire cesser l'holocauste, sinon pour en diminuer ou en limiter les horreurs. Pour l'individu qui ne se soucie pas des faits mais ne s'inquiète pas davantage de sa responsabilité *métaphysique* — car il ne peut être tenu logiquement responsable ou coupable d'un acte empirique — à l'égard du monde, la totalité des faits à laquelle il est « objectivement » confronté est le monde dans lequel l'holocauste se produit *et* dans lequel il ne fait rien pour l'empêcher. Il s'agit d'un monde où la volonté, qu'elle soit empirique ou transcendantale, ne réagit absolument pas contre l'holocauste. Il semble acceptable, pour l'individu en question, que ces événements arrivent sans qu'il sente devoir faire quoi que ce soit : son raisonnement semble être que ce sont les faits dans leur totalité — le monde — que le sujet doit évaluer ou juger, sans toutefois y prendre part. L'« état », pourrait-on dire, de la volonté du sujet est lui-même un objet

dans le monde avec lequel il doit être en accord sans s'impliquer empiriquement ou métaphysiquement. Dans le cas de l'individu qui, au contraire, se sent prêt à intervenir pour faire cesser les atrocités de l'holocauste, les événements se produisent aussi dans le monde mais l'individu s'efforce au moins de les contrer, et donc de devenir par la suite en accord avec un monde où la moralité est parvenue à un degré supérieur. En fait, il importe peu que quoi que ce soit se produise dans ce second cas, car on pourrait imaginer « *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* » [T, 21/7/16, 145]. Dans ce passage, Wittgenstein soutient que la pensée ou le désir sont suffisants pour qu'il y ait de l'éthique, car là où il y a une volonté, il y a selon lui l'éthique, et comme tout sujet est porteur d'une volonté, l'éthique existe nécessairement, mais sans pouvoir être exprimée par les propositions du langage puisqu'elle relève de la volonté ou de la subjectivité transcendantale. En fin de compte, il n'y a aucune importance ou différence quant à ce qui arrive dans le monde, à savoir que l'holocauste se produise ou non; ce qui importe est qu'un sujet, par une volonté purement métaphysique — qui n'a donc ni logiquement ni probablement non plus empiriquement aucun effet sur les événements — accepte l'holocauste ou réagisse contre l'holocauste. L'attitude morale, chez Wittgenstein, ressemble fort à la conception morale de l'intention ou de la volonté « bonne » chez Kant : on ne peut en réalité jamais savoir si quelqu'un a agi moralement, dans la mesure où ses intentions sont inconnues, mais lui seul sait ce qu'il a voulu et s'il a désiré faire le bien ou le mal. Les efforts sont, au mieux, un signe de sincérité de la part du sujet en opposition à certains événements ou en accord avec eux.

Le monde est la totalité des faits, laquelle inclut les faits concernant le sujet empirique comme porteur de la volonté. Le sujet doit aussi s'accepter tel qu'il est, comme il accepte tels qu'ils sont tous les faits du monde; il s'approprie ainsi le monde en se disant que *ceci — le monde — est la vie*, dans le cas contraire, le sujet se trouve fondamentalement malheureux. Il est donc responsable du monde qui contient à la fois l'holocauste et son attitude envers celui-ci, puisqu'il porte en lui l'éthique, et comme on peut en conclure qu'il en va de même pour tous les autres événements qui se produisent dans le monde, la responsabilité et, s'il sent qu'il a mal agi, la culpabilité du sujet, tout comme sa volonté elle-même, pénètrent le monde dans sa totalité, de sorte que l'on peut parler « *d'une volonté commune à l'ensemble du monde* », laquelle serait « *en un sens*

supérieur » la volonté du sujet qui serait aussi celle du monde < *Weltwille* > [T, 17/10/16, 158]. Le commentaire de P. Engelmann, cité précédemment, rend donc parfaitement compte de la situation décrite par Wittgenstein. Le sujet doit se tourner vers lui-même pour trouver le « coupable » qui peut être dans le monde comme un objet faisant partie des états de choses ou des faits. La rupture ou la dissociation entre la vie telle qu'elle est et la vie telle qu'elle devrait être ne réside pas dans la vie telle qu'elle est, mais dans le sujet tel qu'il est et se « vit » en quelque sorte lui-même [Engelmann, 1967 : 77]. P. Engelmann explique aussi que Wittgenstein voyait la vie comme une tâche à accomplir : « *Il considérait en outre tous les aspects de la vie comme une partie essentielle des conditions de réalisation de cette tâche qu'il s'était donnée, comme une personne aux prises avec un problème mathématique qui ne chercherait pas à se faciliter la tâche en modifiant le problème à son avantage* » [Engelmann, 1967 : 79]. De toute façon, tenter de simplifier le problème est impossible, puisque sur ce plan la volonté éthique est impuissante. La tâche consiste donc à vivre en accord avec le monde, c'est-à-dire avec soi-même : « *Pour vivre heureux, je dois être en accord avec le monde. Et c'est ce qui s'appelle "être heureux"* » [T, 8/7/16, 142]. Et inversement, si le sujet ne peut être en accord avec le monde, s'il ressent une rupture entre le monde tel qu'il est et le monde tel qu'il pense qu'il devrait être, il doit chercher le problème en lui, étant « coupable » envers le monde.

Il va sans dire que cette conception de l'attitude morale que doit avoir un sujet face au monde ne peut relever simplement d'un jugement particulier du sujet de la volonté empirique, auquel cas il ne s'agirait que d'un jugement relatif; il n'y a en effet dans le monde aucune valeur, et même s'il y a en avait une elle serait sans véritable valeur au sens absolu ou éthique [TLP, 6.41], car elle dépendrait exclusivement de certains faits relativement à d'autres faits. Pour qu'un jugement soit de nature éthique, il doit parvenir de l'extérieur de la totalité des faits dont il est le jugement, mais cette totalité contient tous les faits incluant l'attitude du sujet par rapport à ces faits. Pour comprendre ce qui se passe ici, il suffit de se représenter la situation comme étant analogue à celle de l'auteur d'une autobiographie, qui doit nécessairement avoir déjà vécu les événements qu'il raconte, puisque pour émettre des jugements sur sa vie passée — sur ses crimes ou ses fautes, par exemple —, il doit se situer au-delà ou au-dessus de cette vie qui est la sienne afin d'en juger adéquatement. La logique de l'autobiographie requiert en quelque sorte deux sujets : celui qui émet des jugements et qui est situé au-delà de celui qu'il juge ou évalue et celui qui est jugé ou évalué par le premier. Wittgenstein explique ces deux niveaux, qui peuvent être compris comme deux nouvelles modalités de la subjectivité, par

l'existence de la conscience : « À supposer que l'homme puisse exercer sa volonté mais doive souffrir toute la misère de ce monde, qu'est-ce qui pourrait alors le rendre heureux ? » [T, 13/8/16, 151]. Il répond que c'est par « la vie de connaissance » qu'il peut être heureux, et que « la bonne conscience est le bonheur garanti par la vie de connaissance »; ainsi, « la vie de connaissance est la vie heureuse, en dépit de la misère du monde » [T, 13/8/16, 151]. Mais en quoi consistent au juste la bonne conscience et la vie de connaissance dont parle Wittgenstein ? La bonne conscience, dans son acception usuelle, concerne la possibilité et la capacité de s'évaluer soi-même, de se juger et d'éprouver de la culpabilité. La voix de la conscience ou la bonne conscience d'un sujet lui indique ce qu'il faut ou ne faut pas faire en tentant, par exemple, de le dissuader de poser un geste qu'il pourrait regretter et dont par la suite il risquerait de se sentir coupable. La conscience, pour Wittgenstein, est liée au monde, au sens le plus large du terme; c'est ce que démontre le passage suivant : « Lorsque ma conscience trouble mon équilibre, il y a quelque chose avec quoi je ne suis pas en accord. Mais quoi ? Est-ce le monde ? » [T, 8/7/16, 143]. Par la suite, Wittgenstein identifie plus ou moins explicitement la conscience à la voix de Dieu [T, 8/7/16, 143] et Dieu au monde [T, 1/8/16, 148], ce qui revient à dire qu'il y a bel et bien un ordre *a priori* du monde avec lequel le sujet doit être en accord pour avoir bonne conscience et être heureux.

La relation entre le sujet et le monde est établie par Wittgenstein à l'aide, encore une fois, d'un terme théologique : il y a deux divinités ou pôles divins < *Gottheiten* > selon lui : le monde et le « je » indépendant [T, 8/7/16, 142]. Comme on l'a vu, le sujet est lié au monde par la volonté. La volonté auraient donc deux pôles, le moi (c'est-à-dire le sujet) et le monde, qui sont en quelque sorte mis en relation l'un avec l'autre par Dieu, lequel s'identifie plus ou moins clairement au monde en tant que tel, c'est-à-dire à la totalité des faits saisie *sub specie aeternitatis*. La conscience du sujet éthique, qui correspond à la voix de Dieu, prend ainsi la mesure de la totalité des faits qui incluent la volonté particulière du sujet empirique. De tels jugements de conscience deviennent particulièrement évidents lorsqu'une volonté est divisée et qu'une partie s'élève contre l'autre : « Par exemple, je suis malheureux à la pensée d'avoir offensé tel et tel. Est-ce là ma conscience ? » [T, 8/7/16, 143]. Ici encore on se retrouve face à deux « moi » ou deux « je » : l'un a offensé telle ou telle personne et l'autre, ne pouvant accepter qu'il y ait eu offense, en devient malheureux. Mais si ce malheur doit avoir une quelconque pertinence sur le plan éthique, le « je » qui est juge de lui-même doit se situer au-delà du monde; autrement dit, le sujet transcendantal doit évaluer le sujet empirique de sa propre perspective, c'est-à-

dire *sub specie aeternitatis*. Ainsi, la « bonne conscience » au sens proprement wittgensteinien correspond à la volonté qui est en accord avec elle-même et, par conséquent, avec le monde comme totalité.

Ce que Wittgenstein veut dire par « vie de connaissance » est certainement déjà plus clair : il s'agit d'une vie fondée non sur une information détaillée de type scientifique concernant le cours des choses, c'est-à-dire les faits dont les propositions sensées font état, mais sur une vision du monde perçue comme un tout, laquelle échappe totalement au langage des propositions dites sensées. La connaissance, dans le premier cas, n'intéresse que le sujet particulier en situation dans le monde, qui essaie tant bien que mal d'anticiper et de contrôler le cours des choses, alors qu'il ne peut qu'énoncer des propositions qui reflètent les états de choses ou les faits qui se produisent autour de lui. La vie de connaissance est plutôt une vie inspirée par la connaissance qui est montrée par les propositions insensées < *unsinnig* > du *Tractatus* : que le monde est la totalité des faits et non des choses, que la volonté est impuissante, que l'éthique relève des limites du monde, c'est-à-dire de la valeur que le regard humain donne aux choses et non des faits en tant que tels, etc. Ayant abandonné l'espoir de contrôler les événements qui se déroulent à l'intérieur du monde et selon l'ordre *a priori* du monde, le sujet est laissé à lui-même avec la transcendance possible de sa propre vie, la transcendance « autobiographique » expliquée précédemment comme analogie avec l'évaluation du sujet par lui-même, et il lui revient entièrement de poursuivre le projet qui consiste à maintenir l'intégrité de la volonté, c'est-à-dire de garder bonne conscience.

Comme on l'a vu à propos de l'holocauste, ce serait une erreur de croire que cette conception de l'attitude morale mène à l'absence d'action dans le monde en tant que manière particulière pour le sujet « d'être au monde ». Il est vrai qu'agir dans le monde n'implique pas davantage de la part du sujet que de ne pas agir, du moins sur le plan empirique, puisqu'il ne s'en trouve lui-même changé en rien, du fait que rien ne se trouve changé dans sa vie. La transcendance de la vie du sujet ne dépend pas de la modification ou de l'abolition de quelque fait particulier que ce soit, en ce sens que tout peut bien continuer à avoir lieu comme avant, que le sujet soit intervenu ou non dans la suite des événements. Ce qui se trouve changé, ce n'est pas un fait particulier dans le monde mais les limites métaphysiques du monde par une contemplation ou une vision complètement englobante, c'est-à-dire la signification de la totalité des faits plutôt que la totalité elle-même par l'intermédiaire d'une action sur une partie — certains faits — de cette totalité. La notion de transcendance utilisée ici s'éclaire en ceci que dans le cadre de

la transcendance de la vie du sujet (ou transcendance « autobiographique »), la volonté en tant qu'objet du jugement est distincte de la volonté en tant que juge de la précédente, et c'est évidemment la volonté qui juge qui possède un statut éthique. Mais cette forme de transcendance est-elle suffisamment élaborée pour rendre compte de la notion wittgensteinienne de valeur ? Il ne s'ensuit certes pas du fait que l'auteur d'une autobiographie, en évaluant sa vie, doive se situer au-delà des projets particuliers qui constituent la trame de sa vie qu'il ne soit pas un objet dans le monde au sens purement logique. L'auteur d'une autobiographie est, après tout, un individu particulier qui émet des jugements sur son passé de criminel, par exemple, d'un point de vue particulier et relatif. Mais la transcendance de la vie du sujet n'est alors qu'une transcendance psychologique limitée, non la transcendance logique et éthique du sujet métaphysique.

L'état situé ou « en situation » de la transcendance de la vie du sujet peut cependant être éclairé si l'on reconsidère le problème de la culpabilité. Comme on a pu le constater, la transcendance autobiographique présuppose en quelque sorte le genre de culpabilité dont parle Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique*. De toute évidence, la culpabilité dont il est question dans le cadre de la transcendance autobiographique démontre toutefois qu'il ne s'agit pas d'une transcendance absolue; bref, qu'en un sens il ne s'agit pas de transcendance du tout puisque celle-ci ne peut par définition être relative à quoi que ce soit. Il faut donc maintenir une distinction très nette entre la responsabilité face au monde comme totalité des faits et la culpabilité en face de cette totalité. La première est une conséquence inévitable de la transcendance du sujet éthique : affronter le monde comme une totalité donnée — le vouloir en tant que totalité —, c'est bien être responsable de cette totalité, tandis que la culpabilité est pour ainsi dire une sorte de tonalité ou de coloration particulière de la responsabilité, une disposition affective < *Stimmung* > du sujet légèrement différente de la responsabilité en tant que telle. Dans les termes de P. Engelmann, il s'agit d'une souffrance profonde résultant « *de la dissociation entre le monde tel qu'il est et le monde tel qu'il devrait être* » selon le sujet, qui réalise en outre que cette dissociation a sa source en lui et non dans le monde. Un sujet dont la volonté transcenderait complètement le monde serait indifférent à tout fait particulier se produisant *dans le monde*, incluant même les faits concernant ses propres attitudes envers le monde. Mais dans ce cas la culpabilité est impossible, puisque la responsabilité est exclue dès le départ. La possibilité même de la culpabilité, laquelle nécessite la transcendance, condamne son caractère limité ou relatif; pourtant, ce sont précisément les deux niveaux de la subjectivité identifiés dans l'exemple de

l'autobiographie qui obligent à situer la volonté dans le monde : que le sujet de la transcendance autobiographique soit coupable et qu'il le sache ou qu'il parvienne à vivre dans la bonne conscience, il restera toujours inébranlablement situé à l'intérieur du monde parmi les autres objets.

Wittgenstein exprime le désaccord fondamental du sujet qui ne parvient pas à la transcendance dans une lettre à Paul Engelmann : « *Je suis dans un état d'esprit qui m'est insupportable. J'ai déjà eu à vivre ceci plusieurs fois dans le passé; il s'agit de l'état qui consiste à ne pas être capable de surmonter un fait particulier. C'est vraiment un état lamentable, je sais. Mais je n'y vois qu'un remède, et c'est bien entendu d'en venir à bout avec ce fait* » [Engelmann, 1967 : 33]. Il importe peu de savoir à quel fait particulier Wittgenstein se réfère : cela n'est d'aucun intérêt pour la philosophie et ne concerne que sa vie privée. Ce qui est intéressant ici, d'un point de vue philosophique, n'est pas le fait pour lequel Wittgenstein ressent de la culpabilité, mais la culpabilité elle-même : que quelqu'un ne puisse surmonter un fait particulier démontre clairement qu'il échoue à transcender la situation dans laquelle il se trouve, même si elle ne se rapporte pas à des faits dans le monde au sens ordinaire mais à certains faits concernant la personne même. Ainsi le sujet de la transcendance autobiographique est déjà celui d'une volonté qui transcende le monde d'une manière psychologique et limitée, mais néanmoins intéressante, car la transcendance de la vie du sujet peut offrir une méthode viable pour atteindre une certaine satisfaction, même en étant ancré dans le monde; il s'agit à vrai dire d'une sorte de stratégie de la part du sujet de la volonté empirique — qui demeure un objet parmi la totalité des faits — pour arriver à dominer le monde en dépassant les faits particuliers. En tant que telle, cependant, elle n'offre pas un fondement très sûr pour comprendre et interpréter correctement les affirmations plutôt radicales de Wittgenstein concernant la notion de valeur.

Wittgenstein pourrait bien s'être aperçu du problème. Il semble à tout le moins conscient des difficultés qui surviennent lorsqu'il tente de développer une idée adéquate de la nature de la volonté dans une suite de raisonnements sur les liens entre le bien et le mal, le bonheur et la volonté : « *Peut-on vouloir le bien, vouloir le mal et ne pas vouloir ? / Ou est-ce seulement l'homme heureux qui ne veut pas ? / "Aimer son prochain", c'est cela vouloir ! / 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 ne pas désirer < das Nichtwünschen > soit l'unique bien. / Je suis encore en train de commettre*

de grossières erreurs, il n'y a aucun doute !» [T, 29/7/16, 146]. Quelles sont au juste les erreurs grossières de Wittgenstein ? Tout d'abord, la portée éthique de la volonté reste non élucidée. Si aimer son prochain consiste à vouloir quelque chose et si le malheur est le résultat inévitable du fait de vouloir sans pouvoir agir (ou être certain que l'on a bien agi sur les faits), alors la volonté demeure prisonnière du monde, comme un objet existant parmi les autres objets qui forment la substance du monde. La volonté n'a alors rien d'éthique. Le sujet peut se rendre malheureux en surplombant le monde s'il se met soudainement à désirer une chose et non une autre; ainsi, la culpabilité est possible parce que la transcendance autobiographique permet au sujet de prendre conscience de ses actes et de ses pensées. Mais le sujet qui veut une chose plutôt qu'une autre n'est qu'un sujet particulier d'une volonté empirique parmi d'autres. En un sens, le sujet heureux ne veut pas, c'est-à-dire qu'il n'exerce pas sa volonté puisqu'il sait qu'elle est impuissante; il ressemble fort à un bouddhiste qui tend vers l'annihilation de tous ses désirs afin d'être en accord avec le monde sans avoir à le changer.

Bien que la transcendance de la vie du sujet, par l'exemple de l'auteur d'une autobiographie, offre une façon de comprendre l'idée de Wittgenstein selon laquelle « *l'éthique est transcendantale* » [TLP, 6.421], il ne s'agit pas d'une transcendance de même nature que celle du sujet métaphysique; cet exemple propose tout au plus deux nouvelles modalités de la subjectivité, mais à l'intérieur de la modalité déjà connue de « sujet empirique » ou « psychologique », ce qui exclut à l'avance le concept même de transcendance. Pour qu'il y ait véritablement transcendance, on doit situer le sujet au-delà du monde comme champ d'action et d'évaluation, c'est-à-dire comme milieu où sont proférés des jugements moraux concernant les actes posés; le monde doit plutôt être confronté comme un objet esthétique susceptible d'être apprécié. Mais pour en arriver à une juste compréhension de cette appréciation esthétique, on doit d'abord examiner un certain nombre de remarques de Wittgenstein qui suggèrent une forme de transcendance stoïcienne. Le stoïcisme ne se compare certes pas à l'attitude morale ou esthétique comme compréhension adéquate de la vie bonne; il prépare toutefois le terrain vers une transcendance plus complète de l'esthétique, et cela de deux façons : l'une pratique et l'autre théorétique. Du côté pratique d'abord, ce n'est que si quelqu'un peut s'abstraire du monde « *en renonçant aux agréments de ce monde* » [T, 13/8/16, 151] que la transcendance esthétique devient possible. Ainsi l'esthétisme présuppose le stoïcisme comme stade préparatoire, mais en même temps la transcendance esthétique contient la renonciation ou la résignation stoïque comme un élément essentiel et caractéristique de l'attitude

esthétique. Du côté théorétique ensuite, ce qu'on doit exposer pour comprendre le stoïcisme de Wittgenstein permettra aussi de comprendre ce qu'il faut entendre par transcendance esthétique.

3.1.2 L'attitude stoïcienne

Le stoïcisme convenu de Wittgenstein est étroitement lié à la reconnaissance, dans les *Carnets* et le *Tractatus*, de l'impuissance constitutive de la volonté. La volonté étant complètement impuissante, le sujet ne peut « *se rendre indépendant du monde — et donc en un certain sens le dominer — qu'en renonçant à influencer sur les événements* » [T, 11/6/16, 140]. Si la langue de Wittgenstein est extrêmement dépouillée et qu'il ne crée pas de néologismes de vocabulaire comme Heidegger, il lui arrive cependant assez fréquemment d'introduire des néologismes de sens : il est clair, par exemple, qu'il donne ici une signification entièrement nouvelle au mot « indépendance ». L'indépendance, au sens wittgensteinien, est une sorte de propriété de la relation que peut avoir la volonté avec le monde; il s'agit donc d'une réalité métaphysique et non empirique, puisque la volonté est de toute façon totalement impuissante *devant* autant que *dans* le monde. Mais si le monde est indépendant de la volonté du sujet [TLP, 6.373], et si l'indépendance n'est qu'une conséquence tirée des idées plus générales du *Tractatus* sur la logique, il n'y a aucun sens à suggérer que l'on puisse se rendre indépendant du monde. En faisant appel à la notion de « vie de connaissance », il est possible toutefois de voir qu'il n'y a ici, encore une fois, aucune contradiction malgré les apparences. Si quelqu'un, par exemple, vivait en accord avec ce que montre le *Tractatus*, c'est-à-dire s'il reconnaît et accepte que la volonté, au sens philosophique, soit une réalité métaphysique qui ne « touche » pas aux faits en tant que tel, alors il sera indépendant, ayant renoncé à toute influence sur les faits qui se produisent dans le monde. Par contre, si la volonté est réellement impuissante, comme le soutient fermement Wittgenstein, et que quelqu'un souhaite malgré tout avoir une certaine maîtrise sur les événements en étant constamment attaché à cette possibilité illusoire de contrôler la vie, il est assuré de ressentir assez rapidement de la frustration et de la déception puisque toute tentative d'influer sur le monde, c'est-à-dire sur ce qui se passe *dans* le monde, est vouée à l'échec. Ainsi, « *seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde* » [T, 13/8/16, 151]. Étant donné, comme on l'a vu dès le tout début de cette étude, qu'il y a dans le monde un ordre *a priori* de faits indépendant du sujet, celui-ci a « *le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère* » [T, 8/7/16, 141]; mais s'il n'espère rien du monde et prend les agréments comme « *autant de grâces accordées par le destin* » [T, 13/8/16, 151], il peut par là se détacher empiriquement du monde pour s'y

rattacher métaphysiquement. Tant que le sujet cherche à accomplir sa volonté dans le monde, il est à la merci de cette volonté étrangère à la sienne, ou du moins à l'exercice très limité de sa volonté empirique. Ce qui se passe réellement dans ce cas, c'est que le sujet abandonne le pouvoir véritable de sa volonté, sur le plan métaphysique, dans le projet illusoire de maîtriser, sur le plan empirique, les événements qui se déroulent à l'intérieur du monde.

La seule maîtrise propre de la volonté consiste précisément à parvenir à l'indépendance par rapport à l'ordre des choses qui forment le monde, de sorte que pour vivre heureux le sujet doit être en accord avec le monde : « *Et c'est bien ce que veut dire être heureux* » [T, 8/7/16, 142]. La volonté éthique affronte directement le monde comme totalité complète de faits : le monde est « *donné* », c'est-à-dire que la volonté du sujet « *pénètre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose qui est déjà là* » [T, 8/7/16, 141]. Le sujet peut donc accepter ce qui lui est donné, auquel cas il est en accord avec la volonté qui lui semble étrangère, mais il peut aussi refuser ce qui lui est présenté et s'insurger contre la volonté aliénante qui lui paraît interférer avec la sienne. Le premier choix, en termes très prosaïques, est la voie du bonheur — c'est ce que signifie « *être heureux* », comme dit Wittgenstein — et le second, en termes peut-être un peu moins prosaïques, est la voie du malheur, c'est-à-dire de la frustration et de la déception. La voie vers le bonheur consiste pour le sujet à mettre sa volonté en harmonie avec ce qu'on pourrait appeler avec Wittgenstein la volonté du monde ou de Dieu, c'est-à-dire avec les faits tels qu'ils sont ou semblent avoir été voulus par une volonté autre, plus puissante que celle du sujet ou supérieure à elle. Chercher le bonheur en tentant de contrôler le cours des événements ne peut mener en définitive qu'à un échec, et si, par une chance immense, cet échec ne survient pas à quelque moment durant la vie parce que le sujet obtient tout ce qu'il veut, il est certain qu'il arrivera avec la mort, qui est la cessation ultime de tout accomplissement des désirs du sujet de la volonté empirique. C'est pourquoi Wittgenstein écrit que « *la crainte de la mort est le signe évident d'une vie fausse, c'est-à-dire mauvaise* » [T, 8/7/16, 142]. En effet, même la vie la plus choyée, dans laquelle chaque désir serait satisfait comme une faveur du destin, se termine aussi avec la mort; par conséquent, l'attitude des individus envers la mort distingue ceux dont le bonheur est simplement accidentel de ceux dont le bonheur a une signification réellement éthique, étant essentiellement lié à l'activité propre de la volonté. Pour le sujet qui adopte l'attitude stoïcienne — qui domine donc le monde pour ainsi dire en le surplombant — en ayant renoncé à agir sur les faits, le bonheur ne dépend que de l'absence ou de la

présence d'une activité de la volonté dans le monde, de sorte que le sujet se trouve ainsi totalement indépendant de ce qui arrive et indifférent à ce qui arrive.

Bien que l'attitude du sujet envers la mort fournisse un « test » assez probant de la vie bonne ou mauvaise qu'il mène, il ne s'agit pas — et ne pourrait s'agir — d'un critère objectif et distinctif de la vie heureuse. « *Quelle est la marque objective de la vie heureuse, harmonieuse ? Il est de nouveau clair ici qu'il ne peut y avoir de telle marque qui se laisserait décrire. / Cette marque ne peut être physique, mais seulement métaphysique, transcendante* » [T, 30/7/16, 148]. Le problème est qu'au sens usuel, l'attitude de quelqu'un envers la mort n'est souvent qu'un fait psychologique particulier. Mais en tant qu'aspect empirique de la volonté d'un individu, elle ne peut servir de critère pour déterminer si le bonheur éprouvé par cet individu est véritablement éthique ou simplement empirique, car ce serait localiser la condition de possibilité du bonheur dans le monde. Comme je l'ai déjà noté, le bonheur, pour avoir une quelconque pertinence en éthique, ne peut dépendre des faits qui parlent du monde, incluant les faits particuliers concernant la volonté du sujet empirique. Tout critère empirique, toute « *marque qui se laisserait décrire* », porterait le sujet à l'intérieur du monde et réduirait le bonheur à quelque chose d'empirique ou de « *physique* », comme dit Wittgenstein. Seule une « *marque* » caractérisant le sujet transcendantal — donc une marque transcendante — pourrait convenir. Ces réflexions suscitent cependant un problème intéressant. Si, comme je viens de l'expliquer, l'attitude devant la mort ne tient pas à une propriété empirique de la volonté, la mort en tant que telle, dans la mesure où elle relève de l'éthique lorsqu'elle est envisagée sur le plan philosophique, ne peut non plus être un événement affectant la volonté, de sorte qu'« *à la mort, le monde ne change pas, mais cesse* » [TLP, 6.431]. Mais dans ce cas, qu'est-ce que Wittgenstein entend exactement par ce qu'il appelle la mort, et pourquoi soulève-t-il seulement la question de la mort ? L'examen complet de cette question devra attendre que soit développée la notion de transcendance esthétique², mais quelques aspects préliminaires peuvent déjà être esquissés ici.

Il y a une manière assez traditionnelle de contrer la peur de la mort : si, sur le plan métaphysique, la mort n'est pas la fin ultime de toutes choses, si la vie se poursuit après la mort et si le destin de chaque individu est tracé à l'avance par Dieu, alors il est clair qu'on n'a absolument rien à craindre de la mort. Mais là n'est pas la préoccupation de Wittgenstein qui considère au contraire que « *non seulement il n'y a aucune garantie de l'immortalité temporelle de l'âme humaine, c'est-à-dire de son éternelle survie après la mort,*

2. Voir la section 3.2.2 intitulée « La mort et la vie dans le présent ».

mais cette supposition ne remplit en outre aucunement le but qu'on a toujours eu l'intention d'atteindre par elle » [TLP, 6.4312]. Mais que cherche-t-on à atteindre par cette croyance en la survie de l'âme ? Quel en est le but ? On pourrait dire que ce problème est surtout celui de Nietzsche, dans la mesure où il a lutté continuellement avec cette question du sens de l'existence dans la perspective où Dieu et la vie après la mort n'existeraient pas et ne pourraient donner un sens à la vie terrestre. Avec Nietzsche, mais pour des raisons complètement différentes, Wittgenstein considère comme nulle et non avenue l'idée que la vie aurait un sens qui proviendrait d'un autre monde, qui lui serait donné par Dieu ou par ce qui se produirait — un jugement équitable selon les mérites de chacun — après la mort. Le croyant s'imagine que ce qu'il accomplit dans sa vie terrestre possède une signification du fait qu'il contribue à un plus vaste projet à l'intérieur duquel de plus simples projets individuels peuvent faire une différence même dans l'éternité. Mais l'idée d'une durée temporelle infinie ne règle absolument rien selon Wittgenstein : une vie qui se poursuivrait éternellement ne peut donner de signification à une vie qui ne dure qu'un instant. Le problème du mal, de la souffrance et de l'injustice, par exemple, ne se trouve pas résolu pour autant par la possibilité d'une autre vie après la vie, même si les « bons » sont récompensés et les « méchants » sont punis, car pourquoi y aurait-il de toute façon du mal, de la souffrance et de l'injustice dans le monde ?

Ce qui importe à propos de la vie éternelle, pour le croyant, est d'y recevoir ce qu'on mérite dans un esprit de justice; le destin est lié à un ordre éthique absolu du monde, ou plutôt à un ordre préétabli des actes qui sont posés dans le monde, ce qui va évidemment complètement à l'encontre de ce que Wittgenstein affirme à propos du lien entre le sujet et le monde par le biais d'une volonté purement transcendantale. Car dans la vie, selon l'opinion populaire, le « méchant » profite souvent du bonheur tandis que le « bon » croupit dans le malheur. Kierkegaard, conscient de cet état des choses, explique que « *le monde extérieur est soumis à la loi de l'imperfection : on y voit constamment que l'oisif a lui aussi sa nourriture, et le dormeur en plus grande abondance que le travailleur. Tout est aux mains du possesseur dans le monde visible asservi à la loi de l'indifférence [...]. Il n'en va pas de même dans le monde où règne un ordre éternel et divin; là, il ne pleut pas à la fois sur le juste et l'injuste; là, le soleil ne luit pas indifféremment sur les bons et les méchants; là, vraiment on peut dire : seul le travailleur a du pain, seul l'angoissé trouve le repos, seul celui qui descend aux enfers sauve la bien-aimée, seul celui qui tire le couteau reçoit Isaac* » [Kierkegaard, 1984 : 31-32]. La croyance la plus tenace est en effet que dans la vie éternelle, après la mort, tout sera rectifié : l'ordre sera rétabli entre les bons et les méchants, les

faibles et les forts, les travailleurs et les dormeurs. Rien ne sera plus accidentel et aléatoire; le destin de chaque individu dépendra nécessairement de la valeur des gestes qu'il aura posés. La volonté et le pouvoir de Dieu assureront la parfaite coïncidence des actes et des destins. La signification de la vie sera finalement donnée sous la forme d'un ordre éthique à l'intérieur duquel chacun trouvera la place qui lui revient. Bref, par la volonté de Dieu les bons seront récompensés et les mauvais seront punis. Wittgenstein, cependant, s'insurge aussi contre cette conception erronée de l'ordre éthique : « *Il est pourtant clair que l'éthique n'a rien à voir avec la punition ou la récompense au sens habituel* » [TLP, 6.422]. Et pourtant, ici, l'éthique a tout à voir avec la punition et la récompense « *au sens habituel* ». Que Dieu récompense le bien et punisse le mal est supposé fournir la signification de tout ce qui est accompli ici et maintenant : il est le garant de la valeur et du sens de la vie.

Platon avait clairement vu le problème qu'il pose sous forme de dilemme en se demandant si le bien est bien parce que Dieu le veut ou si Dieu veut le bien parce que c'est le bien ³. Si l'on prend la seconde branche de l'alternative, le bien est indépendant de la volonté de Dieu à ce qu'il soit le bien : Dieu ne décide pas que c'est le bien ou non, car il préexiste en quelque sorte à l'existence de Dieu; ainsi, quoique l'on sache que Dieu est le garant de la valeur et du sens de la vie, la relation qu'il a avec le bien demeure obscure. Tout ce qu'on sait, c'est que Dieu est une sorte de sujet absolu qui est seul en mesure d'administrer récompenses et punitions selon ce que chaque sujet mérite relativement à son jugement par rapport à ce qui est bien. Si, par contre, on choisit plutôt la première branche de l'alternative, le bien est bien parce qu'il dépend de la volonté de Dieu que ce soit le bien, et l'on se retrouve aux prises avec une volonté d'une puissance absolue qui étend son emprise et son empire sur toutes les autres volontés du monde. Wittgenstein discute de ce problème dans ses conversations avec le Cercle de Vienne et commente ainsi l'éthique de Moritz Schlick : « *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 est la plus 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,*

3. C'est dans l'*Euthyphron* que Platon pose ce problème; voir le passage du dialogue qui commence à partir de 10a [1997]. En réalité, il faut avouer que Platon n'utilise pas exactement ces termes, car il parle plutôt de la piété que du bien : Socrate demande à Euthyphron si ce qui est pieux est accepté des dieux indépendamment d'eux comme étant pieux, ou si c'est parce que les dieux l'approuvent eux-mêmes que ce qui est dit pieux est tenu par eux pour pieux. Mais le problème, dans sa forme, reste le même.

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; cf. WWK, 115]. Bien que Wittgenstein précise ici qu'il opte pour la première branche du dilemme platonicien, sa position n'en demeure pas moins difficile à saisir. Pour l'éclairer, il y a ici un parallèle intéressant à faire entre le commentaire de Wittgenstein sur l'éthique de M. Schlick et celui qu'il émet sur la vision du monde religieuse chez les anciens et scientifique chez les modernes. La force de la conception ancienne était marquée par la « *fin* » ou l'« *arrêt* » < *Abschluss* > clair et net des explications devant Dieu et le destin : Dieu, qui dépasse toute compréhension, réside en dehors de toute explication possible puisqu'il est lui-même l'explication ultime; et, comme « ses voies sont impénétrables », il est inutile d'essayer d'expliquer l'inexplicable par lequel tout s'explique. L'explication dernière, pour les modernes, repose plutôt sur de prétendues lois de la nature qui donnent l'illusion que par elles tout est expliqué, alors que tout reste à comprendre [TLP, 6.372]. Dans le cas de la valeur et du sens de la vie, Wittgenstein fait appel à la même exigence de clarté : ceux qui acceptent la première branche de l'alternative, soit que le bien est bien parce que c'est Dieu qui en décide, éliminent toute tentative ultérieure de fonder le sens ou la valeur autrement; de cette manière, ils coupent court à la discussion et gardent le silence sur les choses dont on ne peut parler. La branche superficielle ou rationaliste de l'alternative laisse ouverte les possibilités de discussion et laisse croire que tout est expliqué, puisque le bien est déjà établi comme bien. Le parallèle avec la vision des modernes et des anciens permet en outre de faire une seconde remarque : en comprenant Dieu comme une sorte de postulat métaphysique, comme quelque chose qu'on ne peut expliquer et dont on ne peut parler, la vision ancienne détruit la différence même qu'on aurait pu tenter d'introduire entre les diverses explications des faits. De même, si la volonté de Dieu est conçue comme un genre de postulat métaphysique, Dieu devient omnipotent et omniscient, et s'identifie au sujet absolu dont j'ai fait état précédemment. Si ce sujet, comme tous les autres, n'est qu'un objet dans le monde, la volonté de Dieu n'est aussi qu'une volonté parmi d'autres et sa suprématie ne dérive en fait que de sa puissance et de sa science supérieures à celles de tous les autres. Ainsi, la volonté de Dieu, qui devient la seule et unique volonté à laquelle le sujet doit se plier, détermine un ordre tyrannique et aliénant du monde contre lequel on ne peut rien.

Il y a, heureusement, un aspect positif à l'acceptation par Wittgenstein de la conception du bien comme volonté de Dieu; par contre, comprendre cet aspect exige une réinterprétation complète de ce qu'il faut entendre par « volonté de Dieu ». Il sera plus

facile d'en discuter après avoir examiné de façon détaillée la position de Wittgenstein sur l'attitude esthétique. Il suffit pour l'instant de mentionner que l'aspect positif de la conception de Wittgenstein dépend de l'idée que la volonté de Dieu n'existe en aucun cas *dans* le monde. Elle serait le « comment » plutôt que le « quoi » des états de choses : « *La manière dont tout se produit, c'est Dieu. / Dieu est la manière dont tout se produit* » [T, 1/8/16, 148]. On pourrait dire que pour qu'un sujet soit heureux, il doit pouvoir trouver une valeur au caractère unique de sa vie comme sujet individuel; ainsi, « *de la conscience de l'unicité de sa vie naissent la religion — la science — et l'art* » [T, 1/8/16, 148], qui sont autant de façons d'accorder sa volonté à celle, elle aussi unique mais absolue par rapport aux volontés particulières relatives, de Dieu. On verra d'ailleurs un peu plus loin que Dieu et le monde ne font qu'un : « *l'ordre a priori du monde* », c'est-à-dire le bien, n'est en fait rien d'autre que « *ce que Dieu ordonne* ». Étant donné la conception du Dieu et du bien métaphysiques traditionnellement présupposée par le dilemme platonicien, aucune des deux branches de l'alternative n'est par ailleurs satisfaisante. Il reste le fait que « *la première pensée qui vient lors de l'institution d'une loi éthique de la forme : "Tu dois..." est : et qu'en est-il si je ne le fais pas ?* » [TLP, 6.422; cf. T, 30/7/16, 147]. La conception métaphysique traditionnelle ne peut en effet offrir de réponse adéquate à cette question puisqu'elle ne fait appel qu'à la puissance de Dieu pour justifier sa volonté ou celle du monde, de sorte que la valeur éthique est relative à une seule volonté à laquelle toutes les autres sont soumises. Autrement dit, si la loi « Tu dois » émane de n'importe quel sujet, elle est évidemment sans valeur puisque totalement relative, et si elle provient de Dieu, même si celui-ci a par sa puissance la possibilité de punir ceux qui désobéissent à la loi (ceux qui ne remplissent pas leur obligation morale) et de récompenser ceux qui obéissent à la loi (ceux qui accomplissent leur devoir moral), elle reste sans valeur car ce n'est que par sa puissance que Dieu impose sa volonté sur les autres, laquelle est tout aussi relative malgré tout.

Le stoïcisme, comme je l'ai déjà brièvement mentionné, implique une certaine attitude envers la mort. Pour Wittgenstein, le problème de la mort est directement lié à la volonté par la manière de vivre non dans le temps mais dans le présent : « *Pour la vie dans le présent il n'est pas de mort* » [T, 8/7/16, 142]. Ainsi, dès que l'on entend par éternité l'intemporalité plutôt qu'une durée infinie, on peut dire que « *quiconque vit dans le présent vit éternellement* » [T, 8/7/16, 142; cf. TLP, 6.4311]. Si l'on vit avec l'illusion de pouvoir changer le monde, alors on vit dans le temps puisque la vie est faite d'anticipation et de planification, d'espoirs et de craintes, de souhaits et de désirs, qui ne peuvent se réaliser

que dans le temps. Les individus planifient et anticipent des événements à venir, espèrent ou craignent ce qui peut ou doit arriver, de sorte que la vie ne semble jamais complète et satisfaisante au moment présent; ce qui survient par la suite fait souvent toute la différence. Pour le sujet qui se trouve immergé dans le monde et dont la volonté coexiste à travers toutes les autres qui peuvent nuire ou favoriser son exercice, le bonheur et le malheur ne sont que des états psychologiques accidentels, momentanés, sans valeur ou sens éthique; il ne s'agit de rien de plus que de moments successifs de joie et de tristesse. Le désir rend les individus déçus du passé et hostiles au futur, ouvre la voie aux sentiments de vide, de perte ou d'échec, de souffrance, de nostalgie, etc., ce que démontre de façon encore plus probante et dramatique la relation qu'ont la plupart des individus avec la mort, qui représente l'échec ultime et inévitable de la volonté du sujet qui n'a toujours pas renoncé à « *influer sur les événements* ». La volonté prise comme un objet ou un acte dans le monde — la volonté empirique — échouera sans cesse à contrôler le monde. Mais le sujet qui se rend indépendant en renonçant au monde parvient à la transcendance en acceptant l'impuissance de sa volonté. Cette « vie de connaissance » stoïcienne doit être soigneusement distinguée de l'attitude ordinaire qu'on pourrait appeler la simple « prudence naïve », celle-ci résultant du manque de conscience de la condition réelle de la volonté, où le sujet poursuit sans réfléchir une vie à l'intérieur du champ nettement délimité du monde des faits. Une telle vie peut être caractérisée par la sagesse ou le manque de sagesse pratique, et une forme de stoïcisme peut être adoptée par le sujet qui cherche une stratégie quelconque pour supporter les expériences parfois difficiles de l'existence, mais la vie n'a à ce niveau aucune valeur éthique. Cependant, Wittgenstein ne s'intéresse guère à ce genre de pis-aller, où à vrai dire l'éthique n'existe pas, car l'individu n'est pas encore parvenu à la perspective du sujet éthique qui perçoit le monde comme un tout; ainsi, que l'individu soit heureux ou malheureux, dans une telle vie il n'y a rien d'éthique de toute façon. Il ne peut par ailleurs y avoir de marque distinctive et objective à partir de laquelle on distinguerait la vie heureuse qui serait le résultat de la transcendance éthique et celle qui le serait d'une simple prudence naïve.

Il reste maintenant une autre possibilité. À supposer que l'impuissance de la volonté soit reconnue mais qu'elle soit ensuite niée, considérée inacceptable ou rejetée de quelque manière; le malheur, qui consiste à être en désaccord avec le monde, est alors l'œuvre de la volonté du sujet qui accepte cette relation avec le monde en sachant qu'il risque de ne pas parvenir à ses fins très souvent. Le fondement de ce malheur n'est pas quelque chose qui existe dans le monde, mais plutôt qu'il y a un monde, et que ce monde exerce une

volonté aliénante contre celle du sujet, de sorte que le monde de la personne malheureuse est un monde malheureux. Le malheur qui a un sens éthique est tout aussi distinct du malheur qui provient de l'exercice de la volonté empirique, c'est-à-dire de l'échec de la prudence naïve, que le bonheur éthique l'est de son équivalent empirique. Il y a ici quelque chose de très proche de la notion existentialiste de « mauvaise foi » : le sujet cherche à éviter la responsabilité envers le monde en refusant la condition éthique de la volonté. La notion traditionnelle de responsabilité qui dépend de l'idée que certaines choses sont produites par le sujet alors que d'autres ne le sont pas [T, 4/11/16, 162] peut ici entrer en jeu dans la tentative de limiter la responsabilité éthique à une échelle spécifique d'actions de manière à ce qu'un individu soit considéré comme ayant « assumé ses responsabilités ». Une telle conception dépend essentiellement de la suppression de la nécessité d'une transcendance éthique afin d'identifier le sujet éthique à un « je » empirique particulier. Mais, comme Wittgenstein l'explique dans un autre contexte, et comme je l'ai montré aussi, le « je » éthique et philosophique « *n'est pas l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont traite la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite — non une partie — du monde* » [TLP, 5.641]. La mauvaise foi consisterait à tenter de supprimer les implications de la transcendance de la volonté, ce qui n'est pas le cas de la prudence naïve pour laquelle la transcendance de la volonté n'est ni explicitement ni implicitement posée, dans la mesure où elle précède l'éthique, alors que la mauvaise foi est une position éthique en face du monde parce qu'elle implique une reconnaissance fondamentale de la relation de la volonté avec le monde comme totalité, tout en cherchant à cacher, ignorer ou supprimer de quelque façon cette reconnaissance.

La version du stoïcisme développée précédemment présuppose la transcendance de la volonté de deux manières. La condition métaphysique de la volonté en tant que telle, c'est-à-dire l'indépendance du monde par rapport à la volonté, est le premier présupposé. Le deuxième présupposé est que la condition métaphysique de la volonté doit en outre être reconnue *et* acceptée, ce qui exclut l'attitude de la mauvaise foi. Le bonheur ou le malheur, dans le cadre du stoïcisme, varient donc en fonction de l'attitude du sujet à l'égard de la condition ou de la situation de la volonté, la volonté étant « *une prise de position à l'égard du monde* » [T, 4/11/16, 160] et s'accrochant « *au monde en quelque endroit, alors qu'elle ne s'accroche pas ailleurs* » [T, 4/11/16, 162]. C'est précisément cette dualité qui explique les deux sens de « l'indépendance » avec laquelle on a débuté : le sujet éthique, en tant que condition de possibilité de la valeur éthique, est déjà indépendant, selon le premier présupposé, et le sujet éthique qui est celui qui vit la vie heureuse veut cette

indépendance, de sorte qu'il s'approprie cette « vie de connaissance » et devient consciemment indépendant. Cette dualité essentielle à la transcendance stoïcienne ne permet pas de l'assimiler à une position entièrement développée dans la pensée de Wittgenstein. Elle reste même ouverte à une objection qui lui est fatale, car il y a une ambiguïté importante dans l'idée de volonté empirique. D'un côté, le terme se réfère à une volonté engagée dans le projet qui consiste à influencer sur les événements et se démarque donc de la volonté qui transcende le monde et a abandonné ce projet illusoire. Mais d'un autre côté, le terme désigne une volonté qui existe dans le monde, qui est en quelque sorte, en tant que volonté particulière, un objet du monde. Une volonté empirique peut toutefois faire partie du monde sans être compromise dans la tentative de changer le monde. En fait, seule une volonté qui existe déjà dans le monde peut transcender le monde en renonçant en toute bonne foi au projet d'influer sur les événements; mais comme la volonté est dans ce cas soumise à l'espace et au temps, la renonciation stoïque est accomplie par certains individus mais non par d'autres, et parfois à certains moments mais non à d'autres, ce qui veut dire que la transcendance de l'attitude stoïcienne est la cible de la même critique que celle de l'attitude morale : lorsque le bonheur est atteint dans l'attitude stoïcienne, il ne peut avoir qu'une valeur relative, car il est le fait d'une volonté particulière dans le monde où il n'y a aucune valeur ou au mieux que des valeurs relatives les unes aux autres. Ainsi le stoïcisme renferme une confusion entre la transcendance psychologique limitée du sujet particulier et la transcendance de la logique et ne peut mener à la notion de sujet éthique qui est essentielle au fait que l'éthique, selon Wittgenstein, est transcendantale.

Peut-être l'attitude stoïcienne, étant essentiellement négative, n'est-elle qu'un stade préparatoire qu'on doit traverser pour parvenir à une véritable appropriation du monde. La plupart des individus n'affrontent jamais le monde comme une totalité et en restent au niveau de la prudence naïve qui précède l'éthique. D'autres voient effectivement le monde comme un tout et atteignent le niveau de l'éthique, mais ne veulent pas ou ne parviennent pas à vouloir le monde tel qu'il est; ils sont par conséquent malheureux, du moins au sens transcendantal. La renonciation qu'implique le stoïcisme peut permettre à quelqu'un de voir le monde comme une totalité, mais quelle sera la manière de vouloir par laquelle la volonté du sujet deviendra la volonté du monde ? Car il ne s'agit plus ici d'une simple acceptation stoïque de ce qui est, mais de quelque chose d'essentiellement positif, soit l'appréciation esthétique du monde par laquelle se produit l'union finale du « je » indépendant et du monde.

3.2 Le dernier stade de l'éthique : le stade esthétique

Kierkegaard avait fait de l'esthétique le premier stade de l'élaboration de la personnalité dans l'existence humaine, précédant les stades éthique et religieux; Wittgenstein semble en faire le dernier, mais les deux penseurs n'ont évidemment pas du tout la même conception de l'esthétique. En fait, et un peu paradoxalement, la conception wittgensteinienne de l'esthétique comporte des éléments qui s'apparentent davantage aux stades éthique et religieux qu'au stade esthétique kierkegaardien. Au stade esthétique, le sujet métaphysique se fond et se confond avec le sujet éthique : il n'accepte plus moralement ou stoïquement le monde, il l'embrasse littéralement comme un pur objet esthétique. Cela n'est pas sans rappeler la doctrine de la volonté de puissance chez Nietzsche : le sujet de la volonté dit « oui » à l'éternel retour du même, il endosse le destin qui est le sien dans la pensée de l'*amor fati*, le monde et la vie se trouvent dès lors justifiés comme s'il s'agissait d'un phénomène esthétique. Pas plus que je ne l'ai fait précédemment pour ce qui est de l'influence de Frege ou de Russell sur la dimension logique de la pensée de Wittgenstein durant la première période, je ne m'étendrai ici sur tout ce que Nietzsche et Wittgenstein doivent à Schopenhauer, et sur tout ce que Wittgenstein doit à Kierkegaard dont il était un lecteur occasionnel — ce qui est déjà beaucoup dire pour un philosophe qui n'a que très peu lu les auteurs consacrés de la tradition philosophique —, pour ce qui est des dimensions religieuse, éthique et esthétique de sa pensée⁴.

3.2.1 L'attitude esthétique

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein écrit qu'« éthique et esthétique ne font qu'un » [TLP, 6.421], mais ne donne aucune autre indication de manière à pouvoir interpréter et comprendre cette affirmation. Heureusement, il y a dans les *Carnets* un passage qui est d'une aide précieuse : « *L'œuvre d'art est l'objet vu sub specie æternitatis; et la vie bonne est le monde vu sub specie æternitatis. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique* » [T, 7/10/1916, 154]. Mais cela ne dit pas ce qu'est voir quelque chose *sub specie æternitatis*. Peut-être devrait-on commencer par s'interroger sur les objets que l'on voit tout simplement dans le monde : Wittgenstein explique que « *dans la façon habituelle de*

4. Il serait intéressant de retracer les sources schopenhaueriennes et kierkegaardiennes de Wittgenstein et d'effectuer un rapprochement entre Nietzsche et Wittgenstein, mais la place manque ici pour de telles digressions. Pour ce qui est des sources de Wittgenstein, notamment kierkegaardiennes et schopenhaueriennes, on pourra consulter l'étude de R. Cavalier [1980], puis celles de D. Weiner sur Wittgenstein et Schopenhauer [1992] et de C. Creegan sur Wittgenstein et Kierkegaard [1989], et enfin celle de G. Bearn sur Wittgenstein et Nietzsche [1997].

regarder les choses, on voit les objets en se situant parmi eux » [T, 7/10/1916, 154]. Il suffit de considérer pour un instant un objet entièrement déterminé par sa fonction, de sorte que sa valeur dépend uniquement de sa capacité à servir telle ou telle fin, c'est-à-dire à remplir la même fonction, dans un avenir rapproché ou éloigné. En tant que pur moyen en vue d'une fin, un verre, par exemple, est aussi valable qu'un autre pour contenir n'importe quel liquide n'affectant pas sa structure. Ainsi, personne, en tant que sujet empirique, ne porte attention aux propriétés qu'il attribue aux objets, sinon pour les distinguer entre eux. Le sujet voit pour ainsi dire directement au travers des objets la fonction qu'ils ont, c'est-à-dire ce à quoi ils servent, sans se rapporter à leurs propriétés. Qu'on se rappelle la note de Wittgenstein sur l'absence de propriété des objets : « *Soit dit en passant, les objets sont incolores* » [TLP, 2.0232]. Évidemment, de tels objets ont une valeur relative pour Wittgenstein; ils ne sont certainement pas vus *sub specie aeternitatis*, mais plutôt considérés comme n'importe quel objet dans le monde, sans valeur ou ayant une valeur toute relative, faisant partie du flux des événements qui arrivent, disponibles pour servir ou non les intérêts de la volonté empirique des sujets particuliers.

En comparaison avec une telle vision du monde, voir une œuvre d'art comme une œuvre d'art est déjà dépasser ou suspendre « *la façon habituelle de regarder les choses* ». Certaines pièces de musique, de peinture ou de sculpture contemporaines le démontre avec éloquence : un objet — un son, un appareil — qui n'avait pour seule valeur que la fonction qu'il remplissait dans la vie quotidienne se voit accorder une attention nouvelle et particulière dans le contexte d'une pièce devenue « art », qu'on écoute dans une salle de concert ou qu'on regarde dans un musée, même s'il s'agit d'un son que l'on entend souvent ou d'un appareil dont on se sert régulièrement. L'objet est considéré pour lui-même et non plus pour sa fonction : il devient une fin en soi et non plus qu'un moyen en vue d'une fin qu'il sert. Dans une peinture, par exemple, on porte un regard nouveau sur les objets qui y sont représentés; ce qui aurait pu être un champ de tournesols ou un ciel étoilé pour lesquels on n'aurait eu aucune considération particulière ou qu'un coup d'œil rapide devient un monde en soi accessible comme un ensemble de formes, de couleurs et de textures qui ont un sens de par leur agencement et qui éveillent l'attention. En étant présentés comme des œuvres d'art ou simplement comme susceptibles d'une appréciation esthétique, les objets cessent d'être non seulement considérés pour leur usage habituel mais disponibles dans leur usage quotidien. L'objet qui est offert au sujet comme œuvre d'art ne fait pour ainsi dire plus partie du monde : il est éternisé, suspendu dans le temps, isolé des intérêts pratiques du sujet, donné comme totalité *sub specie aeternitatis*.

L'œuvre d'art est d'autre part retirée du champ de l'action pour être replacée dans le champ de la contemplation; à ce sujet, Wittgenstein se demande : « *Voir constitue-t-il une activité ?* » [T, 29/7/16, 146]. Mais il devra se rendre à l'évidence : il s'agit d'une contemplation, car voir le monde comme un objet esthétique ne peut pas être une action, la volonté n'ayant aucun pouvoir sur les faits. L'espace et le temps de l'œuvre ne sont pas en continuité avec l'espace qui devrait l'entourer et le temps qui devrait l'absorber; ils sont détachés de l'espace et du temps dans lesquels le sujet se situe pour l'apprécier; autrement dit, l'œuvre d'art se présente dans l'espace et le temps du sujet, mais ce dernier n'est pas dans l'espace et le temps de l'œuvre. Le sujet qui contemple une œuvre n'évolue donc pas dans un champ d'action, car il ne peut posséder l'objet qui se dérobe à la fonction ou à l'utilité qui échoit à l'objet dépossédé de ses propriétés. Le sujet doit plutôt restituer à l'objet ses propriétés qui ne sont pas utilitaires ou fonctionnelles (couleur, forme, etc.) et auxquelles il n'accorde généralement aucune considération sur le plan pratique. Toute œuvre d'art est ainsi donnée, comme totalité, pour être appréciée et contemplée, non pour être utilisée. La relation entre les objets appréhendés de façon pratique et ceux qui le sont de façon esthétique est exposée dans un passage des *Carnets* : « *En tant que chose parmi les autres, chaque chose est également insignifiante; en tant que monde, chacune est également significative. / Si j'ai contemplé le poêle, et que l'on me dise : maintenant tu ne connais que le poêle, le résultat paraît en effet bien mince. Car ceci indique que j'avais étudié le poêle parmi la multitude des choses du monde. Mais je peux avoir contemplé le poêle de telle sorte que lui soit mon monde et que tout le reste apparaisse pâle en comparaison. / (Bien dans l'ensemble, mauvais dans le détail.) / On peut aussi bien concevoir la simple représentation présente comme une image momentanée et vaine dans l'ensemble du monde temporel que comme le véritable monde entouré d'ombres* » [T, 8/10/16, 155]. Il y a donc dans cette comparaison deux poêles : celui qui existe parmi d'autres choses et dont la connaissance est triviale, puis celui qui devient le monde du sujet et par rapport auquel les autres choses sont sans couleur. Le premier est un objet perdu dans l'océan de tous les objets et même une connaissance complète de ses fonctions ne donne presque rien, sauf, bien entendu, si l'on ne veut rien faire d'autre que se servir de l'objet. Le second est un objet esthétique qui peut être apprécié, contemplé, qui peut même faire apparaître le monde comme un « monde heureux »; il est dénué de tout intérêt pratique, de toute fonction purement utilitaire, lesquels ont été suspendus de façon à ce que l'objet ne tire plus sa valeur de sa capacité à satisfaire un besoin quelconque, mais devienne intéressant pour lui-même et en lui-même.

Le monde entier peut apparaître de la même manière dont le poêle se manifeste au sujet, c'est-à-dire *sub specie aeternitatis*, et c'est en cela que consiste pour Wittgenstein la vie bonne. Il y a deux mondes (ou plutôt un seul et même monde considéré de deux manières différentes) : celui qui consiste en un agencement de faits, c'est-à-dire un ensemble de faits parmi d'autres dans lequel chaque fait est « également insignifiant » — c'est le monde, affirme Wittgenstein, où tout est simplement tel qu'il est et dans lequel il n'y a aucune valeur [TLP, 6.41] —, et celui qui présente tous les faits de l'extérieur, considéré en lui-même comme une totalité limitée vue *sub specie aeternitatis*, contemplé en tant qu'objet esthétique par le sujet métaphysique. Le sujet qui transcende esthétiquement le monde n'accepte pas et ne rejette pas le monde, il ne fait que l'apprécier. Comme l'explique Wittgenstein, le sujet « se réduit à un point sans étendue et il ne reste plus que la réalité qui lui est coordonnée » [TLP, 5.64]; mais cette réalité n'est pas la « pâle » totalité des faits, c'est la totalité appréciée esthétiquement et appréhendée par la volonté pure du sujet qui est parvenu à la perspective du sujet métaphysique et qui a le pouvoir d'agrandir ou de réduire cette perspective sur le monde de manière à ce qu'il apparaisse heureux ou malheureux. En tant que volonté, cette réalité devient identique au sujet métaphysique qui est la limite logique de la représentation du monde. Au moment où le sujet métaphysique « se contracte en un point sans étendue », le sujet éthique « disparaît », car il n'existe plus comme « je » indépendant du monde, de telle sorte qu'il ne reste que la totalité des faits esthétiquement contemplée. En tant que condition métaphysique de la transcendance esthétique, la volonté échappe à la contingence du monde; ainsi le bonheur est directement lié à la volonté de ne faire qu'un avec les événements du monde, c'est-à-dire avec les faits tels qu'ils se donnent. La volonté du sujet heureux, lorsqu'elle est poussée par le sujet qui surplombe le monde à transcender la réalité factuelle vers le stade esthétique, s'identifie au monde au point de disparaître en lui. C'est ainsi que l'attitude esthétique échappe aux problèmes auxquels on devait faire face au stade moral. Wittgenstein se demandait en effet s'il était possible de vouloir le bien ou le mal, ou encore de ne vouloir rien du tout, et si au fond ne rien vouloir n'était pas le seul bien [T, 29/7/16, 146]. Mais l'attitude morale, comme l'a clairement montré l'analyse de la culpabilité, comporte encore une part inévitable de volonté, qui est finalement laissée de côté dans l'attitude esthétique, puisque rien en particulier n'est voulu ou désiré. La totalité des faits est une totalité esthétiquement appréciée de telle sorte que ce qui est voulu est nécessairement en accord avec ce qui est; autrement dit, rien n'est voulu sinon le monde tel qu'il est. Le sujet métaphysique s'identifie au sujet

éthique de la volonté, c'est pourquoi Wittgenstein affirme que « *tout comme ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde < Weltwille>* » [T, 17/10/16, 158]. Le monde est en effet celui du sujet, qui peut affirmer que le monde est son monde, de même que le monde représenté par le langage est représenté par son langage, lequel, en tant que langage, est « *le seul langage* ». Ainsi le monde empirique et le monde que se représente le sujet — « son monde » — sont un seul et même monde. Le monde est la totalité des faits et chaque représentation singulière est la représentation d'un fait possible ou réel, de sorte que les limites de la représentation du sujet sont les limites de ce qui est représenté, c'est-à-dire du monde. La représentation du sujet, en tant que possibilité de la représentation, est justement le monde considéré comme ce qu'il est possible de se représenter. Le point le plus important à retenir est que la représentation qui est celle du sujet n'est la sienne qu'au sens où il s'agit d'une pensée possible et donc d'une pensée possible *du* sujet. En tant que représentation du monde, elle n'est en aucun cas la possession d'un unique sujet empirique. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein essaie d'indiquer les limites de toute pensée possible et par conséquent de tracer les limites de la pensée du sujet; ce n'est donc que lorsque tout ce qui appartient au sujet en tant qu'individu particulier est éliminé de sa représentation qu'il est vrai, comme le dit Wittgenstein, que « *ma représentation est le monde* », puisqu'un sujet de la représentation ne saurait lui-même exister, comme on l'a vu dans la deuxième partie. En ceci réside l'essence même du traitement que Wittgenstein réserve au solipsisme. Le sujet pour qui le monde est *sa* représentation — c'est-à-dire le sujet métaphysique — est le langage comme possibilité de la représentation. Et ce sujet se réduit à un point sans étendue.

Comment ceci est-il possible non seulement pour la représentation mais pour la volonté du sujet ? Comment peut-elle être la volonté du monde ? Si la volonté du sujet est une volonté particulière, alors une telle affirmation revient à endosser un solipsisme métaphysique, auquel cas le monde serait mystérieusement dépendant d'une volonté individuelle, ce qui est absurde puisque toute volonté particulière n'est qu'un élément psychophysique dans le monde empirique des faits. D'un autre côté, si la volonté du sujet se réfère à la possibilité de vouloir de sorte que ce qui est et ce qui est voulu sont essentiellement identiques, c'est-à-dire dans le cas où tout ce qui est individuel et particulier est retiré de la volonté, alors ce que le sujet veut et ce qui est — la totalité des faits — seront une seule et même chose. La volonté du sujet se confond ici avec la volonté du monde au point d'être la volonté du monde. Évidemment, lorsque la volonté s'accorde et s'identifie avec la totalité des faits, le sujet ne veut pas une totalité

particulière; il désire tout ce qui arrive comme totalité du seul fait qu'il s'agit de la totalité. Ainsi la volonté qui est celle du monde est la volonté du sujet éthique, tout comme la représentation qui est celle du monde est la représentation du sujet métaphysique. On peut finalement comprendre — au moins en partie — ce que Wittgenstein avait en tête lorsqu'il énonçait l'unité de l'éthique et de l'esthétique [TLP, 6.421]. Il ne voulait certainement pas dire que les jugements éthiques sont de même nature que les jugements esthétiques (comme ce sera le cas lorsqu'il affirmera plus tard que les recherches philosophiques ressemblent aux recherches esthétiques), même si les positivistes semblent avoir cru qu'il s'agissait d'une analogie de ce genre. Au plus haut niveau, c'est-à-dire au stade le plus élevé, la vie bonne qui correspond à la vie heureuse consiste en une appréciation et une appropriation esthétiques du monde dans laquelle la volonté et la représentation sont en harmonie : le sujet métaphysique de la représentation et le sujet éthique de la volonté ne font qu'un. La conception wittgensteinienne de la subjectivité apparaît ici dans toute sa complexité : on peut dire à la fois que le sujet de la représentation et de la volonté existe et n'existe pas, non seulement parce qu'il se divise en deux modalités, l'une empirique et l'autre transcendante, conformément à ce que j'ai exposé dans la deuxième partie, mais également parce que seul demeure le sujet connaissant et voulant comme pur regard sur le monde, c'est-à-dire, selon Wittgenstein, comme « point », lequel se définit paradoxalement comme un espace dont les dimensions sont nulles ou « sans extension ». Ainsi le sujet de la représentation ne peut être représenté, de sorte qu'il disparaît tout en se maintenant à la limite du monde, de même que le sujet de la volonté est le centre du monde tout en ne se situant pas dans le monde. Il ne reste que le regard du sujet qui saisit le monde dans sa totalité comme une vision ou une représentation d'ensemble et la volonté du sujet qui traverse le monde de part en part sans le toucher.

L'unité fondamentale des idées philosophiques de Wittgenstein devient plus évidente lorsque l'on comprend que voir le monde correctement — voir ce que montre le *Tractatus* — correspond, du côté de la représentation, à ce que vouloir le monde correctement — vouloir la totalité montrée dans le *Tractatus* — signifie du côté de la volonté. Et puisque Wittgenstein insiste sur l'impossibilité de « *concevoir un être qui pourrait seulement se représenter, mais ne pourrait aucunement vouloir* » [T, 21/7/16, 145], « *le monde et la vie ne font qu'un* » [TLP, 5.621; T, 24/7/16, 145], le monde étant celui qui est représenté et la vie étant celle qui est voulue; et, comme le monde est à la fois celui de la représentation et de la volonté, il ne reste en fait que le sujet qui, voulant le monde et la

vie comme un tout, a absorbé le sujet se représentant le monde. Il semble ainsi qu'à plusieurs endroits dans les *Carnets* Wittgenstein souscrive à l'idée que le sujet de la représentation disparaît au profit du sujet de la volonté, puisqu'il affirme que le premier est une « illusion » métaphysique alors que le second doit exister, étant le « porteur » ou le « support » de l'éthique, même si en fait ni l'un ni l'autre ne peuvent apparaître dans le monde autrement que sous la modalité du sujet psychologique, donc ni comme illusion métaphysique ni comme porteur de l'éthique⁵. Les aspects logique et éthique de la pensée du premier Wittgenstein sont intimement reliés par l'unité — d'inspiration schopenhauerienne, bien entendu — de la volonté et de la représentation; c'est pourquoi il dit du *Tractatus* que « *le sens du livre est éthique* », c'est-à-dire que la dimension éthique est pour ainsi dire délimitée de l'intérieur par la dimension logique qui est pour sa part visiblement présente dans le livre, ce qui n'est pas le cas de l'éthique, et c'est ce que tient à préciser Wittgenstein. Appréhender le monde comme une totalité de faits, c'est être amené à une appréciation de cette totalité qui dépasse le langage, car il n'y a pas de représentation possible d'une telle expérience à l'aide de faits empiriques; ainsi la vision qui s'ouvre dès le commencement du livre, lorsqu'elle est maintenue et voulue, c'est-à-dire esthétiquement appréciée, mène directement au silence qui clôt le livre. C'est, en un autre sens, ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il précise dans la préface que le livre aura atteint son but si le lecteur en retire du plaisir. On ne peut en effet que retirer un certain plaisir — qui correspond au bonheur de l'homme heureux — lorsque l'on comprend le sens éthique du livre qui se juxtapose au sens logique.

3.2.2 *La mort et la vie dans le présent*

Pour le sujet métaphysique et, comme on l'a vu, pour la volonté éthique du sujet, le monde est donné en entier comme totalité, de sorte que pour le sujet qui appréhende le monde *sub specie aeternitatis*, il ne peut survenir aucun changement dans le monde, toute modification étant déjà contenue implicitement dans l'objet contemplé; ainsi, chaque moment de contemplation esthétique est complet en lui-même. Ces considérations éclairent sous un jour nouveau les divers commentaires de Wittgenstein sur la mort. Celui-ci affirme qu'« *à la mort, le monde ne s'altère pas, mais prend fin* » [TLP, 6.431] et que « *la mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort* » [TLP, 6.4311]. Ce que Wittgenstein veut dire ici est directement lié à son analyse de la volonté éthique, et ceci est d'autant plus clair que ces deux sections sont un commentaire de la proposition 6.43,

5. Sur tout ceci, voir le début de la deuxième partie.

dans laquelle Wittgenstein soutient que le monde de l'homme heureux est différent de celui de l'homme malheureux; c'est donc le monde de l'homme heureux ou malheureux qui prend fin avec la mort. Mais comme je l'ai déjà montré, il s'agit justement du monde tel qu'il est. Dans un passage commenté précédemment, Wittgenstein affirme que si la volonté n'existait pas, il n'y aurait pas ce centre du monde qu'est le sujet. En considérant cet énoncé par rapport aux aspects logiques du *Tractatus*, on s'aperçoit que s'il n'y avait pas ce « je » — le sujet métaphysique — il n'y aurait pas de *totalité* des faits, puisque l'ensemble des faits pris individuellement ne seraient pas rassemblés en une totalité, ce que seul le sujet peut faire. Mais le monde est bien « *la totalité des faits* » [TLP, 1.1]; alors pour qu'il y ait un monde, il doit y avoir l'idée d'une opération d'unification implicite dans l'idée de sujet métaphysique, sans quoi — et ici le langage échoue réellement à rendre l'image de ce qui se passe réellement puisque la situation est pratiquement inimaginable — il n'y aurait qu'un monceau désordonné de faits individuels. On est évidemment forcé de rejeter une telle possibilité puisque ce qui est représenté, c'est-à-dire pensé, présuppose déjà l'existence du sujet métaphysique. Le monde sans consciences individuelles, sans sujets empiriques, est parfaitement concevable (ou l'on pourrait dire que son caractère inconcevable ne serait que d'ordre empirique), mais le monde sans le sujet métaphysique n'est pas représentable et par conséquent impensable.

Wittgenstein, je l'ai noté, rejette l'idée d'après laquelle on pourrait imaginer un être capable de représentation mais non de volonté [T, 21/7/16, 145]. Cela signifie donc que le sujet métaphysique est aussi et même essentiellement volonté, de sorte qu'enlever le « je », c'est retirer le monde comme domaine de l'éthique. Mais le monde de l'éthique, encore une fois, est justement le monde perçu *sub specie aeternitatis* par un regard éthique, c'est-à-dire que le monde est la totalité des faits qui se présente comme un tout au sujet. Que vient faire maintenant la mort dans tout ça ? La mort est la cessation de la vie, et donc du monde puisque « *le monde et la vie ne font qu'un* », mais « *la vie physiologique n'est assurément pas "la vie". Pas plus que la vie psychologique. La vie est le monde* » [T, 24/7/16, 145-146]. D'autre part, le sujet n'est ni le corps humain — la vie physiologique — ni l'esprit humain — la vie psychologique — mais la limite du monde. En outre, « *l'éthique ne traite pas du monde* », mais « *doit être une condition du monde, comme la logique* » [T, 24/7/16, 146], de sorte que toutes deux sont transcendantales. Le sujet éthique est aussi la limite logique du monde mais du monde voulu, non représenté, même si ces deux mondes sont un seul et même monde, puisqu'ils sont tous deux la totalité des faits. La mort serait donc l'absence des conditions de possibilité de la volonté éthique.

L'absence du sujet métaphysique est quant à elle impossible à imaginer puisque sa présence est requise pour chaque représentation. Ainsi l'absence du sujet éthique n'est pas représentable non plus, et c'est pourquoi la mort n'est pas un fait dans le monde et ne peut donc être vécue. De même que le sujet métaphysique correspond au monde considéré du point de vue de la représentation de manière à ce que le sujet de la représentation disparaisse ou « *se réduise à un point sans étendue* », le sujet éthique est la possibilité de vouloir le monde de manière à ce que la volonté disparaisse ou « *se réduise à un point sans étendue* ». Ceci n'est possible que dans la perspective de la transcendance atteinte par l'attitude esthétique. S'il n'y avait aucune volonté, donc aucun sujet éthique, il n'y aurait ni vie ni monde. À la mort le monde (et la vie qui ne fait qu'un avec lui) prend simplement fin; le monde de l'homme heureux ou de l'homme malheureux cesse tout simplement d'exister.

Wittgenstein est alors amené à réfléchir sur la manière dont la mort est reliée au bonheur : « *Celui qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même de la mort. / Seul celui qui ne vit pas dans le temps mais dans le présent est heureux. / Pour la vie dans le présent il n'y a pas de mort* » [T, 8/7/16, 142]. J'ai déjà commenté ces remarques du point de vue de la transcendance atteinte par l'attitude stoïcienne, mais leur signification est largement augmentée par la transcendance atteinte au stade esthétique. La personne heureuse est celle qui vit dans le présent; pour celle-ci la mort n'existe pas. La personne heureuse ne peut donc avoir peur de la mort, puisqu'elle n'existe même pas pour elle. Mais que signifie au juste « vivre dans le présent », et pourquoi la mort n'existe-t-elle pas pour la personne qui vit dans le présent ? Wittgenstein répond que « *si l'on entend par éternité non une durée temporelle infinie mais l'intemporalité, alors celui qui vit dans le présent a la vie éternelle* » [TLP, 6.4311]. Au stade stoïcien, vivre dans le présent n'a encore qu'une signification négative, car il s'agit seulement de renoncer à contrôler les événements; mais pour le sujet éthique parvenu à la transcendance esthétique, cela implique l'appropriation positive de la totalité des faits comme objet esthétique. Le monde apparaît dans sa totalité, comme une structure complète, dans le présent de la transcendance esthétique où le sujet fait l'expérience de la totalité des faits saisie *sub specie aeternitatis*, de sorte que seul le présent est vécu et correspond éternellement au moment où le monde est appréhendé comme un objet esthétique. Mais un tel moment ne peut de toute évidence durer éternellement dans la réalité. Et pourtant, l'ensemble du monde vu de l'extérieur ou de sa limite semble intemporel, et c'est en cela que le monde est donné comme un tout, comme une totalité de faits. Un tel moment peut avoir une fin; c'est ce qu'on

appelle la mort. Mais il ne s'agit pas d'un fait qui se produit dans le monde, puisque la mort « *n'est pas un événement de la vie* » [TLP, 6.4311]. La mort n'est pas un événement situé quelque part le long de l'éternité qui viendrait affecter le sujet heureux, puisque l'éternité est précisément la vie dans le présent; ainsi, « *lors de la mort [de la personne heureuse] le monde ne change pas, mais cesse* » [TLP, 6.431].

Comme on peut le constater, la vision que Wittgenstein a de l'éthique implique un rejet de la transcendance que le sujet pourrait avoir sur sa vie (la transcendance que j'ai qualifiée d'« autobiographique ») en faveur d'une acceptation morale et stoïque du monde, laquelle est une condition et un élément de l'esthétique, qui transforme le monde de manière à ce qu'il ne soit plus un champ d'actes ou de jugements moraux mais un objet esthétique qui doit être contemplé comme une œuvre d'art. La similitude avec la vision que Schopenhauer, pour sa part, a de l'éthique est certainement des plus évidentes. Il est notable cependant que Wittgenstein ait renversé la priorité que Schopenhauer accordait à la sainteté sur l'esthétique, qui revient aussi à celle que Kierkegaard donnait au religieux sur l'esthétique et l'éthique. Alors que Schopenhauer soutient que l'esthétique, ne pouvant offrir qu'une échappatoire transitoire à l'emprise de la volonté, est en dernière instance inférieure à la vie sainte, et que Kierkegaard considère la sphère de l'esthétique comme étant celle du jouisseur et du séducteur qui n'est pas encore parvenu à la vie éthique ou religieuse, Wittgenstein voit plutôt l'esthétique comme le plus haut niveau de l'existence humaine; mais paradoxalement, sa conception de l'esthétique est par certains de ses aspects aussi exigeante que ce que proposent diverses formes d'ascétisme religieux ou moral, et intègre en outre de nombreuses considérations à propos de Dieu ou du divin.

La discussion qui précède expose deux problèmes distincts pour ce qui est du stade moral (et du stade stoïcien, s'il est traité comme un autre niveau indépendant). Tout d'abord, puisqu'il est possible, depuis la transcendance de la vie du sujet, d'être heureux ou malheureux, et puisque la joie et la tristesse ne peuvent être reliées à la façon dont les choses arrivent dans le monde, chacun de ces états doit être tributaire d'une différence fondamentale d'attitude chez le sujet pour lequel le monde apparaît heureux ou malheureux. Mais déjà de telles distinctions obligent à comprendre le sujet comme un objet dans le monde et rendent impossible de le traiter comme sujet transcendantal; il s'agit même d'une sorte de propriété formelle de la transcendance de la vie du sujet car la culpabilité, comme on l'a vu, en est la possibilité essentielle, et elle force le sujet empirique à se scinder en deux entités dont l'une s'érige en juge de l'autre. Si la

transcendance à laquelle on parvient par le stoïcisme est traitée comme un stade préparatoire à l'esthétisme et une attitude intégrée à l'esthétisme, elle évite alors ce problème, tout comme la transcendance atteinte au stade esthétique, dans laquelle toutes les distinctions sont surmontées en vue d'une identification parfaite avec l'ordre du monde. L'appropriation esthétique est justement une appréciation esthétique du monde comme totalité des faits; il n'y a même pas de place pour la tristesse ou le malheur, puisque le sujet est alors réduit à un point, c'est-à-dire à un pur regard. Lors d'une expérience esthétique ordinaire — pour ainsi dire immanente —, la possibilité demeure toujours que l'objet soit jugé inintéressant, laid ou de quelque façon déficient, et ceci correspondrait, semble-t-il, à la tristesse que l'on rencontre au stade moral. Cette possibilité survient cependant parce que l'expérience esthétique habituelle ne concerne que des objets particuliers qui peuvent différer entre eux de diverses manières. Mais dans la mesure où l'appréciation esthétique dépend de ce qu'un objet peut être tel qu'il est ou autrement, la transcendance appropriée à l'éthique n'a tout simplement pas encore été atteinte, et tel est le risque constant au stade moral. Pour le regard esthétique qui s'approprie la totalité des faits comme *totalité* des faits, il ne peut au contraire y avoir quoi que ce soit de laid ou de triste; la totalité des faits, en effet, n'est pas appréciée parce qu'elle est telle ou telle totalité particulière de faits limités mais parce qu'elle est *la* totalité de tous les faits. Quoiqu'il soit un peu prosaïque, le meilleur exemple pour illustrer cette appréciation et cette appropriation esthétiques totales du monde, c'est lorsqu'on tombe en amour : la personne aimée apparaît comme un tout, et les petits défauts physiques ou psychologiques particuliers qu'elle pourrait avoir passent complètement inaperçus; ils sont pour ainsi dire fondus et confondus en un objet esthétiquement parfait, et la personne est aimée telle qu'elle est, comme un monde en soi. De même, le sujet doit en quelque sorte « tomber en amour » avec le monde pour être capable d'éprouver un bonheur comparable à celui d'aimer une personne.

Il reste toutefois un problème. À tous les stades, incluant le stade esthétique, le bonheur est en quelque sorte un souverain bien; il est ce que le sujet se doit de rechercher. Il s'agit après tout pour le sujet de reconnaître sa dépendance à l'égard du monde et de Dieu (qui est la volonté du monde, c'est-à-dire la « manière » dont tout a lieu) et de se rendre indépendant du monde en se l'appropriant comme une œuvre d'art créée par Dieu pour le sujet éthique. Une telle recherche doit toutefois être un événement dans le monde qui se produit dans la vie d'une personne en particulier; et en tant que telle, elle ne peut avoir aucune valeur absolue, car « *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» [TLP, 6.41]. Mais ceci crée un paradoxe dans la mesure où ce qui a une valeur absolue n'en a plus lorsque la transcendance est atteinte : la vie bonne ne peut être vécue tout en gardant sa valeur. La plausibilité de ce que dit Wittgenstein de la vie bonne dépend en fin de compte d'une confusion des formes de la transcendance psychologique ou autobiographique (la transcendance que prend le sujet sur sa vie) avec celles de la transcendance logique apparente du sujet métaphysique. Ainsi peut-il traiter la volonté individuelle comme étant transcendantale. La difficulté devient cependant particulièrement visible lorsqu'on reconsidère ce que Wittgenstein pense de la vie dans le présent et de la mort. On peut d'abord se demander ce que la mort vient faire dans la discussion des conditions logiques de la possibilité d'une valeur absolue ou éthique (« absolu » et « éthique » revenant au même pour Wittgenstein, comme on peut le constater par exemple dans la *Conférence sur l'éthique*). Les conditions logiques ne sont pourtant pas susceptibles de mourir... Évidemment, le seul fait que Wittgenstein parle de la mort peut difficilement ne pas suggérer qu'il a en tête la vie et la mort des êtres humains, notamment lorsqu'il dit que le monde de l'homme heureux est différent de celui de l'homme malheureux, et donc que les êtres humains désirent ou « veulent » le monde de façon différente. Comme je viens de le faire remarquer cependant, si l'homme heureux est une personne en particulier, alors le bonheur n'a aucune valeur éthique.

Le problème posé par cette objection peut par contre être contourné de la manière suivante. L'éthique requiert la possibilité de vouloir le monde; cependant, cette possibilité n'exige pas l'existence d'une volonté particulière, ni même qu'une quelconque volonté existe. Tout ce qui est nécessaire est la possibilité de volontés particulières, laquelle est logique et non empirique, et précède donc toute vérité ou fausseté, c'est-à-dire qu'elle préexiste à toute manière dont le monde peut se présenter, incluant le fait qu'elle contienne en réalité des volontés particulières ou non. Ainsi, parler d'une volonté éthique est simplement discuter de la possibilité de vouloir le monde comme une totalité et l'on ne parle donc jamais d'une volonté particulière réelle. À supposer que ce que je viens d'exposer soit juste, cela ramène seulement à l'honneur la question de la signification de la mort, car aussi longtemps que la discussion se maintient à ce niveau, il semble n'y avoir aucune issue, et dès qu'on tente d'élever le niveau et de passer à ce que serait une transcendance réelle, au-delà de la mort, on doit carrément changer d'approche, si du moins une telle approche est possible puisqu'on ne peut savoir ce qu'il y a après la mort. La mort ne peut être en effet que la perte de la possibilité de vouloir le monde; mais

qu'est-ce que ceci peut signifier sinon qu'une volonté particulière qui existait cesse d'exister; et ceci, évidemment, n'est rien d'autre qu'un événement qui arrive dans le monde. Même la possibilité la plus radicale de la mort et donc de la disparition de toutes les volontés particulières n'est encore qu'un événement ou un ensemble d'événements dans le monde, c'est-à-dire rien de plus qu'une possibilité empirique. La transcendance, qui vient après la mort et se situe en dehors de l'espace et du temps, reste tout bonnement inaccessible.

Le simple fait que Wittgenstein soulève le problème de la mort indique qu'il a illicitement — de la perspective du *Tractatus* — confondu la notion de volonté empirique avec celle de volonté transcendantale. La volonté individuelle peut alors être celle de n'importe quelle personne heureuse qui est parvenue à une certaine attitude envers le monde. Ceci peut être clarifié en proposant deux sens tout à fait distincts de la notion de « volonté individuelle ». D'un côté, ce terme peut être utilisé pour se référer à une volonté qui se distingue d'une autre par rapport à une différence de visée; autrement dit, une volonté pourrait viser un objet qu'une autre ne vise pas, c'est-à-dire qu'un sujet pourrait vouloir quelque chose qu'un autre ne veut pas. Il est évident que la volonté de la personne heureuse depuis la transcendance esthétique n'est pas individuelle en ce sens puisqu'on atteint le bonheur précisément en éliminant toute visée individuelle ou particulière de la volonté. On pourrait nommer une volonté individualisée par sa visée une volonté *empiriquement* individuelle, de telle sorte que le sujet éthique, par essence et par principe, n'est pas animé quant à lui par une volonté empiriquement individuelle, c'est-à-dire que son regard ne se porte pas sur un objet ou un fait empirique quelconque dans le monde. Il y a cependant un deuxième sens du terme « individuel » qui présuppose la caractérisation même de l'individualité empirique; car après tout, parler de deux volontés qui partagent la même visée, c'est déjà présupposer qu'il y a des volontés logiquement distinctes. En vertu de ces distinctions, on peut dire que l'homme heureux exerce une volonté particulière *logiquement* individuelle qui n'est pas empiriquement individuelle puisqu'il veut le monde comme une totalité qu'il peut apprécier esthétiquement. Il est dès lors parfaitement sensé de la part de Wittgenstein d'introduire le thème de la mort : le monde de l'homme heureux — le monde esthétiquement apprécié — arrive simplement à son terme avec la mort de la volonté logiquement individuelle. Il n'y a alors plus de volonté et ce qui était voulu, c'est-à-dire le monde que le sujet s'était esthétiquement approprié, disparaît lui aussi. Bien entendu, ceci localise le sujet dans le monde, au moins du point de vue logique, même si la personne heureuse

transcende le monde par la manière dont le monde est voulu, c'est-à-dire par la manière dont sa volonté se confond avec celle du monde. Ainsi, la personne heureuse est logiquement un objet dans le monde mais transcende psychologiquement le monde.

La même équivoque se retrouve dans la discussion que Wittgenstein fait de la vie dans le présent. La tentative de distinguer l'éternité comme durée temporelle infinie de l'éternité comme absence de temps, c'est-à-dire comme intemporalité, conduit à deux perspectives différentes sur un même événement. Dans la mesure où vivre dans le présent n'est pas vivre selon une durée temporelle infinie, il s'agit d'un événement qui se produit dans un temps déterminé et qui est donc précédé et suivi par d'autres événements. Cependant, considéré de l'intérieur comme expérience de la totalité des faits, il n'y a aucune différence sur le plan de la temporalité et par conséquent le temps ne semble pas exister. La notion de moment présent ne touche pas la transcendance atteinte par l'attitude esthétique, comprise dans ses propres termes. Identifier un moment comme le moment présent, c'est le localiser par rapport à d'autres moments qui se situent soit dans le passé, soit dans le futur, mais qui ne sont pas contenus dans le moment de l'appréhension. En bref, il s'agit de se tenir en dehors de ce moment et de le voir comme un moment parmi d'autres. Dans l'appréhension esthétique, l'objet contemplé — la totalité des faits que constitue le monde — n'apparaît pas momentanément; il inclut tous les moments. Pour cette raison, parler du « présent » n'est pas réellement approprié ici, car à partir de la transcendance esthétique il n'y a ni présent, ni passé, ni futur; ce sont des termes empruntés au langage qui indiquent des différences à l'intérieur du monde mais qui n'ont pas d'application dans le monde comme totalité des faits. Bien entendu, étant donné ce qui est exprimé sur le langage dans le *Tractatus*, tout ce qui peut être dit peut être dit dans ce langage où le temps peut être représenté. Wittgenstein semble avoir ici « couru à l'assaut des frontières du langage », pour utiliser sa propre expression, et du même coup de l'éthique. Dans la mesure où l'« éternel » est sans « durée temporelle infinie », il est un moment parmi d'autres; il est ainsi localisé à l'intérieur du monde et perd donc son statut éthique. Et c'est la propre tentative de Wittgenstein pour tracer les distinctions appropriées qui conduit à cette conclusion.

L'échec de Wittgenstein à pouvoir surmonter ce problème découle directement de sa conception du montrer : comme on l'a vu, le montrer a pour but de rendre philosophiquement accessible ce qui achoppe ou échappe au dire; autrement dit, il est supposé réserver une place à ce qui ne peut être dit sans violer la théorie de l'image que Wittgenstein propose. Il dégage du même coup le terrain de la pensée éthique, mais

qu'en va-t-il pour la vie éthique ? J'ai déjà fait remarquer que la vie éthique vécue par le sujet devient nécessairement un fait dans le monde, au moins au sens logique, et qu'elle perd alors sa valeur éthique. Mais en un sens cela est vrai aussi de la perspective du sujet métaphysique : ainsi comprise, elle devient la vision d'un sujet particulier et se réduit elle aussi à un événement du monde. C'est pourquoi sur le plan logique la seule manière strictement correcte de procéder serait de continuer à progresser dans le domaine des sciences, c'est-à-dire de se tourner vers ce qui peut être dit après le silence sur lequel se referme le *Tractatus*. Quel est alors le geste approprié à poser sur le plan éthique ? Il s'agit simplement de vivre et d'agir — après tout, le monde reste le même —, mais en prenant conscience que la vie entière est plongée dans une transcendance esthétique qui apaise en quelque sorte la volonté du sujet éthique, qui sait désormais qu'il n'a plus à s'opposer aux faits. Mais le silence du *Tractatus* n'est pas un simple silence qui ne dit ou ne montre rien; le problème auquel on devait faire face précédemment est en effet transporté vers le silence, car il ne signifie pas qu'il faut se taire, puisqu'il n'y a pas et ne pourrait y avoir de silence dans le monde; il s'agit plutôt d'un silence sur le monde comme totalité. Tous les problèmes concernant la possibilité de la vie éthique ne font que se réitérer lorsqu'il est question du problème du silence : pour être absolument conséquent, Wittgenstein n'aurait même pas dû écrire le *Tractatus*, puisque malgré l'autodestruction du livre, il viole ses propres présupposés quand à ce dont on ne peut parler.

Les problèmes et les paradoxes liés à la confusion entre l'empirique et le transcendantal qui, à partir de la distinction entre dire et montrer, tombent constamment sur tous les aspects logiques et éthiques du *Tractatus*, suggèrent que Wittgenstein devait avoir en tête des expériences particulières qui avaient une certaine structure psychologique. Car parler de la vie dans le présent et de la mort, c'est localiser un moment particulier en relation avec d'autres moments, et c'est par conséquent localiser le bonheur de la personne heureuse dans le monde; mais en tant que tel, aucun moment ne peut avoir de valeur absolue; la perspective transcendantale, *sub specie aeternitatis*, est intemporelle. Ainsi se sent-on obligé de traiter le sujet individuel de la volonté et de la représentation qui est situé dans le monde comme étant le sujet éthique et métaphysique; autrement dit, le sujet empirique est et n'est pas à la fois le sujet transcendantal, dans la mesure où l'on souhaite préserver la valeur absolue du bonheur que le sujet a atteint. Malheureusement, comme on le verra dans les pages qui suivent, cette transcendance dans l'immanence compromet la cohérence des notions de « sujet métaphysique » et de « transcendance » qui soutiennent la structure d'ensemble du *Tractatus*.

3.2.3 La perspective divine

Le paradoxe sur lequel est construit le *Tractatus* a été identifié comme étant celui de la perspective divine ou transcendante que J. Bouveresse appelle, à la suite de A. Maslow, « le point de vue angélique », et qui est équivalent à ce que j'ai nommé le point de vue transcendantal, mais qui sera compris en dernière instance comme le point de vue que Dieu aurait sur le monde, donc comme une perspective divine. D'après J. Bouveresse, le mérite du premier autant que du second Wittgenstein aurait été de combattre l'illusion engendrée par ce point de vue : « *On aura sans doute une assez bonne idée de ce que Wittgenstein essaie de faire dans le Tractatus si l'on considère que l'ouvrage est, d'une certaine manière, entièrement consacré à la destruction d'une erreur philosophique fondamentale [...] appelée "le point de vue angélique". Cette erreur consiste dans la prétention d'exprimer quelque chose sur le monde d'un point de vue qui est extérieur au monde dans lequel on se trouve. Le solipsisme métaphysique est un exemple de cette erreur, puisque le solipsiste est quelqu'un qui prétend que le langage ne peut renvoyer à autre chose que son monde [...], mais qui est obligé de sortir des limites du langage et de le considérer de l'extérieur pour pouvoir l'affirmer* » [Bouveresse, 1973 : 59]. Mais comme je l'ai déjà montré, Wittgenstein est en réalité victime de cette même illusion qu'il tente de combattre dans le *Tractatus*, contrairement à ce que prétend J. Bouveresse. Et, comme on le verra encore, le paradoxe de la perspective divine que doit adopter l'auteur ou le lecteur du *Tractatus* provient de plusieurs problèmes liés au statut transcendantal accordé à la logique, à l'éthique et à l'esthétique.

Au sens logique, la transcendance ne peut pas être une attitude ou une position prise par le sujet à l'égard du monde; autrement dit, le sujet ne peut parvenir réellement à une perspective transcendante sur le monde. Quoiqu'il arrive à un sujet empirique particulier, il sera toujours parmi les faits qui peuvent être représentés par le langage et n'atteindra jamais la position de sujet métaphysique. Wittgenstein insiste cependant sur le fait que la transcendance du sujet métaphysique ne peut être représentée, car ce n'est pas un objet dans le monde; autrement, l'idée qu'il pourrait à la fois constituer la limite de toute représentation possible et être représenté mènerait à un solipsisme métaphysique. En fait, tout ce que Wittgenstein dit de la subjectivité est une façon de chercher à surmonter cette confusion. Une telle conception de la transcendance, totalement inadéquate dans le cadre de la logique du *Tractatus*, est illustrée puis rejetée par Wittgenstein lorsqu'il affirme que « *le champ visuel n'a assurément pas cette forme* » [TLP, 5.6331] en commentant un dessin qui marque les contours d'un horizon de

perception. Le problème avec cette image, c'est que l'œil, sur le dessin, est situé à l'extrémité du champ visuel, comme s'il en était la limite, mais toujours à l'intérieur malgré tout ⁶. Mais si l'œil fait partie de l'image, alors cela suppose qu'il y a un autre œil qui le regarde de l'extérieur, puisque telle est la condition nécessaire pour qu'une représentation soit possible. C'est précisément ce que Wittgenstein veut dire quand il affirme que rien dans le champ visuel ne peut permettre d'inférer qu'il est vu; on peut cependant en déduire malgré tout qu'il est vu de l'extérieur du seul fait qu'il y a un champ visuel. Ainsi le sujet métaphysique « *n'appartient pas au monde : il en est plutôt la limite* » [TLP, 5.632]. Et c'est ce genre de transcendance — laquelle est impliquée dans tout ce que j'ai expliqué dans les sections précédentes — qui est rejetée. Bien qu'il soit correct de voir le stoïcisme comme transcendant le monde d'une certaine manière, il est vrai aussi que la volonté, dans l'attitude stoïcienne, est une volonté particulière et qu'elle existe donc dans le monde. De même, le stade moral n'implique pas du tout de transcendance absolue ou logique. Il s'agit plutôt, comme on l'a vu, d'une attitude particulière du sujet par rapport à lui-même et au reste du monde. Mais encore une fois, cette attitude est « située », c'est-à-dire qu'elle fait entièrement partie du monde. Et, bien entendu, le même raisonnement s'applique finalement au stade esthétique.

Wittgenstein conçoit la transcendance implicite de l'éthique comme étant identique à celle du sujet métaphysique; autrement dit, le sujet métaphysique transcende le monde au même titre que l'éthique elle-même. En fait, au stade esthétique la volonté éthique devient identique au regard du sujet métaphysique de telle sorte que sa représentation devienne la représentation du monde de la même manière que sa volonté est la volonté du monde [T, 17/10/16, 158]. Mais là est justement le problème : si le bonheur est atteint, alors la transcendance du sujet métaphysique doit être accessible à des volontés particulières situées dans le monde et dans ce cas il ne peut y avoir de transcendance au sens métaphysique du terme; le bonheur doit alors être compris comme une attitude ouverte à des sujets particuliers dans le monde, non comme une perspective qui embrasse le monde comme un tout. Mais ce genre de transcendance est précisément rejeté en 5.6331. Cette équivoque sur la notion de transcendance peut-elle être évitée dans le contexte d'un projet comme celui du *Tractatus*? Pour répondre à cette question, il faut d'abord réexaminer les bases sur lesquelles la subjectivité a été introduite dans le *Tractatus*. On a vu qu'un fait qui est un état de choses dans le monde et un fait comme

6. Voir le dessin qu'a tracé Wittgenstein à la proposition 5.6331 du *Tractatus*, p. 116 de la deuxième édition bilingue avec les textes allemand et anglais [1961].

représentant sont logiquement distincts, même si chaque proposition est en elle-même un fait. Le critère d'identité est distinct pour chaque sujet et parler de représentation, c'est dire du même coup ce qui arrive à la subjectivité; sans la subjectivité il n'y aurait d'ailleurs qu'une masse informe de faits. Cependant, ceci n'oblige en rien à ce qu'il y ait un sujet qui soit à la fois un objet dans le monde et une condition de possibilité de toute représentation. La subjectivité, comme je l'ai expliqué dans la deuxième partie, se divise ou se dédouble en deux modalités : le sujet tel qu'on peut se le représenter comme objet est le sujet empirique, et ce sujet qui est identifié par des critères qui présupposent déjà qu'il soit une condition de possibilité de la représentation est le sujet métaphysique; c'est ce que confirme la discussion qui précède sur l'œil et le champ visuel. Et pourtant le sujet métaphysique n'est pas un sujet particulier, c'est-à-dire qu'il n'est pas réel (ce n'est pas telle ou telle personne qui existe dans le monde) mais en quelque sorte virtuel (c'est une personne sans identité qu'on imagine être la condition du monde); on pourrait dire qu'il « porte » le langage, considéré dans sa totalité comme possibilité de la représentation.

Peut-on appliquer ces mêmes critères au sujet éthique qui est le sujet de la volonté ? Si oui, il n'est nullement nécessaire de traiter un sujet particulier comme une limite du monde, ni sur le plan logique ni sur le plan éthique. Ce qui est impliqué ici, ce sont différents critères d'identité : si, par exemple, on considère une peinture strictement comme un objet dans le monde, alors il s'agit simplement d'un arrangement particulier de taches de couleurs sur une toile et non d'un objet esthétique. Il ne s'agit pas même d'une peinture, sauf dans le sens le plus trivial du terme. De toute évidence, les critères en vertu desquels quelque chose est soit un objet dans le monde, soit un objet esthétique, sont différents dans la mesure où un objet esthétique a des propriétés que l'objet ordinaire n'a pas et ne peut logiquement avoir. Par conséquent, le « sujet esthétique » n'est que la subjectivité considérée par rapport à l'objet esthétique. D'une manière générale, on pourrait dire que n'importe qui peut adopter le point de vue du sujet esthétique à partir duquel un objet possède des propriétés esthétiques. Ainsi le sujet esthétique est logiquement relié à l'objet esthétique. On pourrait décrire une peinture dans le détail de la manière la plus objective qui soit; on pourrait même décrire ce que voit le spectateur devant une œuvre d'art comme le ferait un sociologue ou un psychologue, ou encore décrire l'œuvre en historien de l'art. Dans une telle description, l'appréciation esthétique n'est qu'un fait psychologique ou historique qui n'a aucune valeur absolue. Par contre, l'appréciation esthétique, telle qu'elle est caractérisée dans le langage de l'esthétique elle-même, n'est pas qu'un phénomène psychologique, car la

vision du spectateur ne peut être capturée par des descriptions objectives. De tels aspects sont nécessairement mis de côté dans toute description complète du monde comme totalité des faits. Mais il ne s'agit pas ici d'une dualité ou d'une division qui pourrait poser problème. Évidemment, le sujet esthétique n'est pas un sujet réel — un « objet » identifiable dans le monde —, mais tout ce que cela signifie c'est que la description du sujet esthétique n'est pas la description d'un sujet particulier, c'est-à-dire d'un objet dans le monde. Une liste de la totalité des faits n'inclura pas le sujet esthétique, ni aucun objet esthétique, mais du même coup aucun fait ne sera quant à lui épargné. Dès lors, la différence entre un quelconque sujet empirique et le sujet esthétique est construite sur la base de la différence entre la peinture comme taches de couleurs et la peinture comme objet esthétique.

Ces réflexions semblent offrir une avenue pour comprendre la subjectivité éthique sans la confondre avec une volonté particulière. Le sujet éthique est la subjectivité considérée par rapport à la totalité des faits comme objet éthique, c'est-à-dire objet de la volonté. Tout comme l'appréciation esthétique décrite comme celle d'un objet dans le monde n'a aucune valeur, le bonheur ou la culpabilité comme sentiments d'individus particuliers n'ont aucune valeur. Le bonheur comme façon de « vouloir la totalité » ne caractérise pas des sujets particuliers (sauf accidentellement), mais le sujet éthique. Il est clair que le point de vue du sujet éthique est ouvert à n'importe qui, tout comme celui du sujet esthétique, mais on ne peut confondre les « descriptions » éthiques faites à partir de cette perspective avec les descriptions de faits, tout comme on ne peut confondre une « description » esthétique avec celle d'un simple objet dans le monde⁷. Cette interprétation offre un nombre intéressant de perspectives sur d'importants aspects du *Tractatus*. Par exemple, elle permet de voir exactement pourquoi dans le monde il ne peut y avoir de valeur. Un objet dans le monde ne peut avoir de propriétés esthétiques puisqu'il n'y a aucun sens à soulever des questions esthétiques à propos d'un amas de taches colorées. De ce point de vue, les objets sont simplement ce qu'ils sont et il n'est plus possible, logiquement parlant, d'avancer une appréciation ou une évaluation esthétique; parce qu'ils existent dans le monde, ils ne peuvent avoir aucune valeur. La valeur est exclue par les seuls critères d'identité qui règlent les objets. Il y a une erreur logique, c'est-à-dire une confusion de niveau entre le logique et l'éthique, impliquée dans

7. On doit mettre le mot « description » entre guillemets, conséquemment à ce qui ressort du *Tractatus* sur la distinction entre dire et montrer, qui ne laisse aucune place à ce qu'on pourrait appeler proprement une « description » de l'éthique ou de l'esthétique. Il s'agit d'autre part d'une autre version du problème dont j'ai parlé dans la première partie concernant le statut des propositions du *Tractatus*.

l'identification d'un objet comme existant dans le monde et le fait de lui attribuer du même coup une valeur. Malgré ce qu'a cru Wittgenstein, les distinctions métaphysiques entre logique et éthique, fait et valeur, dire et montrer, représentation et volonté, ne peuvent servir à sauver le projet du *Tractatus*, ni sur le plan logique ni sur le plan éthique. La raison est simple : il faudrait traiter la différence entre le monde comme objet du sujet éthique et le monde comme totalité des faits comme une différence qui dépend de ce qu'il est possible de dire dans un langage particulier par opposition à un autre langage qui lui serait subordonné. Mais les limites de l'intelligibilité ou de la signification seront les limites particulières tracées par un tel langage, non les limites absolues de tous les langages possibles.

La force du *Tractatus* et de sa thèse fondamentale selon laquelle l'éthique résiste au langage et ne peut être formulée en propositions provient en partie d'une priorité implicite accordée à la perspective du sujet métaphysique. Après tout, le monde est la totalité des faits, mais non des « faits esthétiques » ou des « faits éthiques » puisqu'il ne peut y avoir de tels faits. En un sens, ces faits qui forment le monde du sujet métaphysique sont « neutres » et précèdent l'éthique ou l'esthétique. Cependant, dès qu'on traite les limites du dire dans les termes de ce qu'il est possible de dire à l'intérieur d'un langage particulier, il n'est plus possible de donner à un quelconque langage particulier le genre de place privilégiée que le langage de la totalité des faits (qui est le langage de la science) a dans le *Tractatus*. Autrement dit, on ne peut plus affirmer que l'éthique ne peut être portée au langage; on peut seulement affirmer qu'elle ne peut pas être formulée dans un certain langage par lequel une représentation particulière du monde dite « objective » puisse être donnée. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une affirmation très instructive puisque cela revient à dire que l'éthique ne peut se formuler en propositions qui ne peuvent parler d'éthique. Si l'on suit l'argumentation que je viens de développer, on doit ou bien abandonner la division radicale entre les faits et les valeurs du monde, et avec celle-ci la notion de fait purement objectif, ou bien on doit admettre une multiplicité de langages ou de discours dont aucun n'est privilégié. Si l'on prend la seconde branche de l'alternative, on peut préserver la notion de fait telle qu'elle est proposée par le *Tractatus*, mais seulement comme l'une des diverses manières possibles de présenter le monde, non comme définissant le monde d'une manière qui n'aurait pas d'autre alternative. Dans les deux branches de l'alternative, le monde est pour ainsi dire perdu, alors qu'il servait de support à toute la discussion de Wittgenstein sur l'éthique. Bien qu'une multiplicité de discours puisse mener à une certaine notion de

transcendance, il reste clair que la transcendance est elle-même « située », c'est-à-dire qu'elle est dans le monde, donc immanente, au sens du *Tractatus*. Chaque discours particulier est localisé à l'intérieur d'une plus vaste collection de discours; il se trouve en relation avec cette diversité de discours, et ces relations peuvent elles-mêmes être décrites à l'intérieur d'autres discours. Sur le plan logique, cela signifie que l'on doit remplacer la notion de « limite » telle qu'elle figure dans le *Tractatus* par la notion de limite « localisée » ou « située », mais cette modification dissout le projet même du *Tractatus*, car il n'y aurait plus aucun sens à parler d'établir les limites *a priori* de toute représentation possible. Tout établissement des limites sera situé à l'intérieur d'un horizon déjà délimité et possible uniquement en vertu de celui-ci. Sur le plan éthique, une telle transcendance « en situation » ne sera qu'une position parmi tant d'autres possibles; autrement dit, elle sera une attitude envers le monde qui est déjà à la fois dans le monde. En tant que telle, elle ne peut fonder que des affirmations qui sont considérées dans le *Tractatus* comme triviales ou relatives quant à leur valeur. Ainsi, s'il n'existe qu'une transcendance « située » et donc relative, il n'y aura aucune valeur éthique puisque celle-ci doit être absolue. Le sujet éthique doit absolument se trouver au-delà du monde, car s'il devient en quelque sens que ce soit un objet parmi d'autres dans le monde, toute valeur sera relative et il n'y aura donc aucune valeur éthique.

Cette manière de poser le problème continue de préserver la distinction entre la valeur absolue et la valeur relative; mais, bien entendu, cette distinction telle que développée dans le *Tractatus* présuppose la notion de « monde » que l'approche qu'on vient juste d'examiner a déjà rendue caduque. En se situant dans le projet du *Tractatus*, la tentative de maintenir la distinction détruit le caractère absolu de la transcendance éthique et rend ainsi la valeur éthique impossible. Bien qu'il soit raisonnable et justifié de caractériser les trois stades que j'ai distingués comme des modes de la « transcendance », c'est une simple équivoque que de les traiter comme étant davantage qu'analogiquement reliés à la notion de transcendance développée dans les sections du *Tractatus* qui portent sur la logique. Pour que la transcendance accomplisse la tâche qui lui est dévolue dans la théorie de l'image, elle doit simplement être considérée comme la limite de toute description possible. Cependant, si elle doit avoir un rôle propre à jouer en éthique, elle ne peut être considérée de cette manière. Le sujet doit parvenir à la transcendance, mais il est un objet parmi les autres dans le monde; or, exister de cette façon parmi les choses est incompatible avec l'idée de se tenir au-delà du monde selon les diverses attitudes que j'ai identifiées.

Le problème peut encore être posé sous forme de dilemme : ou bien l'éthique n'est pas transcendante, auquel cas la valeur éthique n'existe pas puisque « *dans le monde il n'y a aucune valeur, et s'il y en avait une elle serait sans valeur* »; ou bien l'éthique est transcendante, mais dans ce cas le sujet éthique et métaphysique n'est qu'un sujet parmi d'autres, ce qui mène, dans le contexte du *Tractatus*, au solipsisme métaphysique, c'est-à-dire qu'une place privilégiée devrait être donnée à un seul sujet pour qui le monde serait son monde, ce qui est évidemment absurde pour tous les autres sujets. Ainsi, ou bien le solipsisme ne peut être réfuté (c'est d'ailleurs ce que dit Wittgenstein), ou bien l'éthique est impossible (c'est aussi, en un sens, ce que Wittgenstein semble soutenir, dans la mesure où elle est extérieure au monde). De l'intérieur de la structure du *Tractatus*, il n'y a pas de position mitoyenne; aucun compromis n'est possible. Finalement, si l'on tente de prendre au sérieux ce que dit Wittgenstein du *Tractatus* — qu'il s'agit d'une œuvre dont le sens serait éthique —, on doit rejeter tout le côté logique, et si l'on accepte les idées de Wittgenstein sur la logique, il faut admettre au contraire que le livre ne peut avoir la portée éthique que Wittgenstein veut lui prêter. Il y a assurément une position mitoyenne possible, mais elle requiert le rejet du projet même du *Tractatus* puisque, comme on l'a vu, la notion de transcendance qui supporte le projet, de même que sa concrétisation et son application dans le cadre de la perspective divine ou « angélique » sur le monde, ne peuvent être acceptés, du fait que la transcendance s'est avérée soit incohérente, soit carrément impossible. Sans la perspective transcendante du sujet métaphysique, l'idée de « limite de toute description possible » perd son caractère absolu, de sorte que la limite est toujours dépendante de la situation d'un sujet dans le monde. Mais cette notion relativisée de « limite » ne s'accorde pas avec le projet du *Tractatus*. Wittgenstein lui-même le décrit en termes clairs dans les *Recherches philosophiques* : la tâche du *Tractatus* aurait été de présenter « *un ordre, en fait l'ordre a priori du monde, c'est-à-dire l'ordre des possibilités que le monde et la pensée doivent avoir en commun. Mais cet ordre, semble-t-il, doit être absolument simple; il doit être antérieur à toute expérience et parcourir toute expérience; aucune confusion empirique ou incertitude ne doit venir l'affecter. — Il doit être en effet du cristal le plus pur. [...] / Nous sommes dans l'illusion que ce qui constitue le caractère particulier, profond et pour nous essentiel de notre recherche résiderait en ce qu'elle s'efforce de comprendre l'essence incomparable du langage, c'est-à-dire l'ordre qui existe entre les concepts de proposition, de mot, d'inférence, de vérité, d'expérience, etc. Cet ordre constitue un super-ordre entre — pour ainsi dire — des super-concepts, alors que les mots "langage", "expérience", "monde", s'ils ont bien une application, doivent en avoir une*

*aussi humble que les mots "table", "lampe", "porte" » [PU, § 97]. Il s'agit bien d'un retour au problème de départ, et en fait au projet tout entier, c'est-à-dire à ce que j'ai identifié au début de cette étude, dès la première section de la première partie⁸, comme étant la recherche d'un ordre *a priori* du monde, laquelle aurait été d'après les propres dires de Wittgenstein « le grand problème autour duquel tourne tout ce que j'écris » [T, 1/6/15, 109]. Toutefois, sans la transcendance il ne peut y avoir aucun sens à parler de la tâche qui consisterait à présenter l'ordre *a priori* du monde. Il y aura toute une variété d'ordres, chacun articulé d'un point de vue particulier pour un usage particulier. Une fois cette possibilité livrée, la distinction même entre le monde comme représentation et le monde comme volonté devient intenable; même le monde comme totalité des faits n'est qu'un monde espéré par un sujet plus ou moins désespéré car il n'a aucun accès aux faits sauf par le biais de différents systèmes de signification; il n'a en outre aucune perspective à partir de laquelle il pourrait exprimer ce qui doit en principe être commun à ces systèmes de signification en tant que tel. Comment accéder aux faits, c'est-à-dire à la réalité, si ce n'est par l'intermédiaire de divers systèmes de signification? Et à partir de quelle perspective exprimer ce qui doit en principe être commun à ces systèmes de signification? Dans le contexte du *Tractatus*, cela mène encore une fois au solipsisme, mais dans celui des *Recherches philosophiques* cela implique seulement une diversité de jeux de langage servant divers usages. Les limites d'un jeu de langage ne sont pas les limites *a priori* de la pensée ou de la réalité; ce sont les limites *de facto*, donc *a posteriori*, d'un langage dont la signification est dans l'usage immédiat, ici et maintenant.*

Les problèmes qui sont apparus au cours de l'exploration de la relation entre les aspects logique et éthique du *Tractatus* sont non seulement présents au sein de cette relation, mais aussi de part et d'autre de cette relation, c'est-à-dire du côté seul de la logique comme du côté seul de l'éthique, ce qui ne devrait pas être surprenant puisqu'ils partagent fondamentalement la même structure, étant les seuls domaines à être qualifiés de « transcendants ». En réfléchissant à la possibilité même du projet engagé par le *Tractatus*, j'ai montré que le fait même d'amener au langage ses affirmations sur la signification était une violation de ces mêmes affirmations. L'existence de ce projet oblige à traiter le sujet métaphysique comme s'il était à la fois transcendantal — en tant qu'objet hors du monde — et empirique — en tant qu'objet dans le monde. On a vu aussi que la conception wittgensteinienne de l'éthique implique une incohérence autodestructrice du même type. Au début, j'ai développé cette tension dans sa dimension

8. Voir la section 1.1.1 intitulée « L'ordre du monde ».

logique, en terminant sur la question de la possibilité de la vie éthique à partir, entre autres, d'une discussion sur la mort et la vie dans le présent, pour en venir à la conclusion que tout comme ce que Wittgenstein exprime à propos de la logique dans le *Tractatus* ne permet pas de rendre compte de l'œuvre dans ses propres termes, ce qui est à peine esquissé à propos de l'éthique ne permet pas non plus de rendre compte de la vie éthique. Cela signifie que l'éthique, lorsqu'elle est vécue, mène à une frustration essentielle ou présuppose, si le sujet est conscient de l'impasse, la déception du sujet par sa propre prise de conscience. On peut se demander en bout de ligne pourquoi la transcendance esthétique semble la seule manière, selon Wittgenstein, dont la volonté peut se réaliser sur le plan éthique. Un bref survol des divers aspects des idées de Wittgenstein pourrait mener ici à une réponse. Il y a d'abord ce que j'ai appelé la position aristotélienne. Pour Wittgenstein, la volonté « bonne » est aussi et essentiellement la volonté « heureuse ». Mais parallèlement à cette position aristotélienne suivant laquelle le bien va de pair avec le bonheur, il y a aussi une intuition kantienne d'après laquelle l'éthique n'a de sens que pour une volonté en soi, c'est-à-dire une volonté transcendante (et non empirique). Les deux éléments sont combinés dans le passage du *Tractatus* cité au début de cette partie : « *La première pensée qui vient lors de l'institution d'une loi éthique de la forme : "Tu dois..." est : et qu'en est-il si je ne le fais pas ? Il est pourtant clair que l'éthique n'a rien à voir avec la punition ou la récompense au sens habituel. Ainsi la question relative aux conséquences d'un acte est-elle sans importance. Tout au moins ces conséquences ne sauraient-elles être des événements. Car il faut bien qu'il y ait quelque chose de correct dans cette forme d'interrogation. Il doit en fait y avoir une sorte de récompense éthique et de punition éthique, mais celles-ci doivent résider dans l'acte même* » [TLP, 6.422; cf. T, 30/7/16, 147]. Étant donné ce que j'ai déjà dit précédemment, il est clair que lorsque Wittgenstein prétend que la récompense éthique doit résider « *dans l'acte même* », il doit vouloir dire que la récompense éthique doit résider dans l'action de la volonté éthique elle-même. Comment et ce que la volonté « veut » constitue la récompense et, précise Wittgenstein, ce « *doit être quelque chose d'agréable* », comme la punition éthique « *doit être quelque chose de désagréable* ». L'accomplissement éthique de la volonté doit mener au bonheur qui, pour avoir une valeur éthique, doit appartenir en propre à la volonté en tant que telle.

La transcendance esthétique permet de remplir les conditions aristotéliennes et kantienne. Tout d'abord, la volonté en tant qu'objet dans le monde est à la merci du monde : même si une satisfaction systématique des désirs était « accordée par les cieux », elle n'aurait aucune valeur éthique puisque les conditions d'une telle satisfaction sont au-

delà de la volonté et sont donc entièrement contingentes. Cette dépendance est décrite encore une fois en termes théologiques par Wittgenstein lorsqu'il explique que « nous sommes en tout cas, en un certain sens, dépendants, et ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu » [T, 8/7/16, 142]. Même le Dieu invoqué ici ne peut donner une signification éthique au bonheur qui arrive dans le monde. Le bonheur peut avoir une valeur éthique seulement s'il ne se produit pas accidentellement, c'est-à-dire si ses conditions sont complètement encadrées par le pouvoir de la volonté. Et ceci est possible uniquement si la volonté n'est pas un objet ou un acte dans le monde mais plutôt que « le monde m'est donné, c'est-à-dire que ma volonté entre complètement dans le monde à partir de l'extérieur comme dans quelque chose qui est déjà là » [T, 8/7/16, 141]. L'attitude esthétique permet finalement à la volonté de parvenir à égalité avec le monde puisque la volonté confronte le monde comme totalité, *sub specie æternitatis*. Elle pénètre le monde comme une matière déjà existante, en étant d'abord en dehors de lui. En même temps, le bonheur pour un tel sujet est directement dépendant de ce qu'il veut par sa volonté. En prenant le monde comme un objet esthétique, le sujet peut se rendre « indépendant du destin ». Ce n'est qu'en se confondant au monde — ou à la volonté du monde < *Weltwille* > — que la volonté peut atteindre son véritable statut éthique. Mais il y aura alors paradoxalement « deux divinités : le monde et mon "je" indépendant » [T, 8/7/16, 142]. Pour Dieu, d'après la conception traditionnelle, il n'y a aucun fossé entre la volonté et l'accomplissement de la volonté : tout ce qui est l'est par la volonté de Dieu et tout ce que Dieu veut est. Dès lors, puisque ce doit être le projet du sujet éthique que de rendre sa volonté indépendante du destin, c'est-à-dire du monde, son but doit être de devenir Dieu. Le pouvoir de Dieu, qui devient le pouvoir du sujet, ne consiste pas, cependant, à apporter des modifications à ce qui est déjà, autrement dit à changer le monde, mais à vouloir le monde lui-même, et à le vouloir tel qu'il est. Être Dieu, c'est vouloir le monde et voir cette volonté réalisée non comme un accident ou un « cadeau du ciel », mais en vertu de ce que le sujet l'a effectivement voulu. Il s'agit assurément d'une idée audacieuse : la réalisation de chacun sur le plan éthique tiendrait à la possibilité de devenir Dieu et de parvenir à une perspective divine. Cependant, Wittgenstein découvre ce que les Grecs et plus tard Nietzsche avaient déjà compris il y a longtemps, soit que Dieu n'a aucun rôle à jouer dans le monde et que rien dans le monde ne peut jouer le rôle de Dieu, car « Dieu ne se révèle pas dans le monde » [TLP, 6.432]. Dans le monde, tout est simplement tel qu'il arrive et il n'y a aucune place pour l'intervention ou l'action de Dieu; il ne peut donc y avoir de « miracle », sauf en un certain sens précis sur le plan

esthétique ou mystique : « *Artistiquement parlant, le miracle est que le monde existe. Que ce qui existe soit bel et bien là* » [T, 20/10/16, 159]. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein affirme la même chose mais en disant non plus que ce « miracle » est artistique ou esthétique < *künstlerisch* >, mais mystique [TLP, 6.44]. Il reste que le sujet éthique accompli, comme Dieu, se tient à la limite du monde.

Il y a évidemment une différence fondamentale entre le Dieu traditionnel et le « je » indépendant. La relation traditionnellement reconnue de Dieu avec le monde est un « fait » métaphysique (aussi anti-wittgensteinien cela peut-il résonner). Pour le théiste métaphysique, qui admet l'existence d'un Dieu unique, personnel, distinct du monde et exerçant une action sur lui de par sa volonté, le monde est tel que Dieu la voulu parce que la volonté de Dieu est absolue (infinie et éternelle). Dieu crée et maintient le monde de sorte que la volonté de Dieu est le fait ultime qui explique tous les autres : Dieu est causalité absolue, première. J'ai déjà parlé de ce cette conception en rapport avec ce que Wittgenstein appelle « les conceptions ancienne et moderne du monde ». Toutefois, on peut maintenant voir davantage en quoi cette interprétation métaphysique de Dieu est en partie vraie et en partie erronée. On pourrait dire que ce que le théiste métaphysique veut dire est tout à fait correct; seulement cela ne peut être dit, mais se montre [cf. TLP, 5.62]. Le solipsiste traite le sujet métaphysique comme un sujet particulier alors qu'il s'agit simplement de la totalité des faits prise comme totalité représentable par le sujet. Ainsi le théiste considère la volonté qui constitue la limite éthique et logique du monde comme la volonté particulière d'un sujet qui, par l'acte de sa volonté, met le monde au monde et par le fait même explique son existence. En bref, le théiste soutient que c'est un fait qui précède l'existence du monde qui est un miracle (ou qui fait du monde un miracle), et non le monde en tant que tel. La contingence du monde doit dès lors être fondée par le fait métaphysique qu'est la volonté de Dieu. Pour cette volonté il n'y a aucun fossé entre la volonté et l'accomplissement de la volonté parce qu'elle est dotée d'un pouvoir infini et éternel, de sorte que même la création *ex nihilo* est possible pour elle. Mais Dieu n'est pas un sujet possédant une volonté particulière d'un pouvoir infini et éternel, pas plus que la vie éternelle n'est une vie d'une durée temporelle infinie. Dieu est la possibilité de vouloir le monde de manière à ce que le monde tel qu'il est coïncide avec ce qui est voulu. C'est cette possibilité qui fonde et constitue la signification de la vie et du monde (qui sont en un sens une seule et même chose) : « *Croire en un Dieu, c'est comprendre la question du sens de la vie. / Croire en un Dieu, c'est voir que les faits du monde ne résolvent pas tout. / Croire en un Dieu, c'est voir que la vie a un sens* » [T, 8/7/16, 141]. Bien qu'il soit clair à la

lumière de ces notes que Wittgenstein croyait en Dieu, il ne croyait certainement pas au Dieu de la théologie traditionnelle. Le théologien ou le théiste confond une possibilité formelle qui est pour lui un « fait » métaphysique — qui se montre dans la présentation de la totalité des faits comme totalité — avec l'idée d'un sujet particulier. Mais comment un sujet individuel pourrait-il expliquer l'existence du monde ? Un tel Dieu violerait explicitement les affirmations du *Tractatus* en étant à la fois une condition du monde et un objet dans le monde. Alors qu'il est parfaitement sensé de chercher à expliquer des phénomènes particuliers, il n'y a aucun sens à vouloir expliquer par une seule cause la totalité des phénomènes, et c'est exactement ce que le *Tractatus* a pour tâche de montrer. Bien que la vision de Wittgenstein évite l'écueil du théisme traditionnel, il reste toutefois un résidu de métaphysique. Qu'il y ait deux divinités exprime à la fois une vérité à propos du sujet de la volonté et établit un but à atteindre pour ce sujet : les deux pôles divins, le sujet et le monde, doivent se rejoindre en ce que la volonté du premier doit coïncider avec celle du second. La vraie nature de la volonté est exprimée dans l'idée qu'elle n'a aucun pouvoir sur les événements qui se produisent dans le monde mais, comme on l'a vu, ceci peut ne pas être reconnu ou accepté. La plupart des gens s'accrochent au monde par un effort désespéré pour le changer, dans l'espoir d'avoir un contrôle sur le monde; mais puisque tout effort de ce genre est voué à l'échec et ne peut mener qu'à la déception et la frustration, Wittgenstein s'est donné pour tâche de montrer par le *Tractatus* que le sujet n'a pas d'autre choix que de reconnaître l'impuissance de sa volonté, afin de pouvoir se rendre indépendant du destin et devenir une « divinité ».

C'est cette dualité qui crée la tension réelle dans la pensée de Wittgenstein. Dans la mesure où l'on comprend le sujet éthique comme une sorte de statut ou de but à atteindre, il s'agit d'un événement qui doit se produire dans la vie d'un individu particulier. Le sujet éthique est un sujet particulier situé dans le monde qui en vient à adopter une certaine attitude envers le monde. La volonté qui peut devenir indépendante du destin est celle d'un sujet empirique particulier, c'est-à-dire de telle ou telle personne. Par contre, la volonté qui est indépendante du destin n'est pas même une volonté, pas plus que le sujet métaphysique n'est de quelque manière un sujet particulier dans le monde possédant telle ou telle identité. Le sujet métaphysique rend possible le langage considéré comme possibilité de la représentation, de façon à ce que les limites de ce qui est représenté — les faits du monde — coïncident avec les limites de ce qui les représente — les propositions du langage. Le sujet éthique est la possibilité de vouloir de sorte que l'objet voulu — les faits bruts du monde — coïncide avec ce que vise la volonté — les

faits du monde esthétiquement appréciés. Se représenter correctement le monde, c'est voir la totalité des faits comme un tout limité, et le vouloir correctement, c'est vouloir l'ensemble des faits comme une totalité. En tant qu'objectif ou statut à atteindre, l'appropriation esthétique du monde ne peut être quelque chose qui « arrive » tout simplement au sujet transcendantal, car en fait rien ne peut arriver à un tel sujet, puisqu'en principe il ne fait pas partie du monde. Tous les événements se produisent parmi la totalité des faits, alors le sujet qui se rend indépendant de ces événements ne peut être celui de la volonté transcendantale, mais seulement celui d'une volonté empirique particulière. Par contre, tout ce qui arrive dans le monde à la volonté particulière ne peut avoir une valeur éthique. Ainsi, dans la mesure où l'idéal éthique de Wittgenstein est atteint ou atteignable, il perd nécessairement sa valeur éthique, puisque dans le monde tout est tel qu'il est et il n'y a en lui aucune valeur [TLP, 6.41].

Il y a deux aspects essentiels à la compréhension de la position de Wittgenstein ici. D'un côté, il y a une demande de valeur absolue de la part de l'être humain comme sujet de la volonté. De l'autre, il y a la reconnaissance obligée que tout ce qui arrive dans le monde est absolument sans valeur. Cela signifie que tout ce que fait quelqu'un est sans valeur et vécu totalement à l'encontre de la demande de valeur absolue. Ainsi, aucun projet humain ne peut avoir une quelconque valeur, et le sujet de la volonté exige malgré tout que le monde et les projets humains aient une valeur. Ceci établit donc un projet qui est par nature impossible à mener à bien. La vie qui en résulte ne peut être que frustrante ou décevante. La demande de valeur absolue n'arrive pas à être satisfaite de façon cohérente; elle est rendue impossible par l'exigence de transcendance dans l'immanence et la contingence fondamentale du sujet et des faits dans le monde. La transcendance esthétique, lorsqu'elle est atteinte par un individu, n'est finalement qu'une attitude particulière envers le monde, obtenue par l'exercice d'une volonté particulière parmi d'autres dans le monde. Elle ne peut prétendre au genre d'unicité que Wittgenstein voudrait lui prêter. Cela signifie aussi que dans la mesure où elle est effectivement atteinte, elle devient immédiatement sans valeur par rapport à la volonté qui l'avait commandée. Il en va ainsi de tout projet humain, envisagé ou réalisé, et il n'y a donc aucune issue. La frustration et la déception doivent faire partie du projet éthique tel qu'il est proposé, mais le projet propose lui-même le bonheur comme moyen de ne pas être ni frustré ni déçu par la vie, et exige même d'échapper totalement au malheur puisque seule la vie heureuse est absolument bonne ou éthique d'après Wittgenstein. La frustration ne peut être évitée que si l'on abandonne la demande de valeur absolue. Par

contre, à l'intérieur de la structure du *Tractatus*, cela revient aussi à l'abandon de la valeur éthique, puisqu'elle doit être absolue. Si, d'une part, la transcendance esthétique est constituée par l'exigence de son propre statut incondionné, elle implique une déception incontournable du sujet qui se rend compte de sa situation. La déception peut être vue de la manière suivante : pour le sujet éthique, le choix de quoi que ce soit dans le monde est arbitraire et contingent. Tout est d'égale valeur et il n'y a donc aucune raison de choisir un mode de vie plutôt qu'un autre. Mais le choix de la transcendance esthétique est aussi un choix dans le monde et est donc arbitraire, même s'il apparaît comme un choix absolu ou nécessaire. Le point de vue du sujet éthique est constitué par la reconnaissance de la contingence de tous les projets humains comme faits du monde; mais de ce point de vue, le sujet éthique tente d'éviter d'avoir lui-même ce statut en affirmant être la limite du monde. Cette position se contredit donc elle-même, car rien ne peut être à la fois un objet dans le monde et un objet hors du monde, mais rien ne peut être non plus un objet dans le monde et la limite du monde en même temps, et ceci est la leçon principale de la « réfutation du solipsisme » par Wittgenstein. La dualité et la tension essentielles de la conception de Wittgenstein réside dans cette idée auto-contradictoire d'un projet éthique qui consiste à prendre un projet humain conditionné et conditionnel comme incondionné et incondionnel.

Assurément, pour n'importe quelle personne, l'attitude qui consiste à adopter la transcendance esthétique est une perspective qui peut être, au mieux, atteinte pour un moment. Elle ne peut se maintenir tout au long de la vie. Si l'on accepte réellement la nature *de facto* de la situation de l'être humain dans le monde, le but devient clair : les humains sont des êtres particuliers dans le monde avec des désirs et des besoins particuliers, avec des limites ou des restrictions physiologiques et psychologiques. La vie, les états conscients et le bien-être sont rigoureusement dépendants d'une large variété de conditions qui ne relèvent pas du pouvoir de l'être humain. Quoiqu'il soit possible d'ignorer ou de prendre pour acquis plusieurs de ces conditions pour une longue période de temps, il n'est tout simplement pas possible de maintenir une telle attitude indéfiniment. La capacité d'atteindre et de maintenir la transcendance esthétique est dépendante d'une distribution inégale des conditions idéales parmi les sujets à l'intérieur de la totalité des faits. On pourrait suggérer que le mieux à faire serait de vivre de manière à favoriser le nombre d'occasions où ce genre d'expérience de la transcendance peut se produire. Mais une telle suggestion n'évite pas pour autant la critique qui vient d'être menée contre la dualité de l'attitude esthétique. Pour un sujet particulier situé dans le

monde, la question « comment la transcendance esthétique est-elle possible ? » ne peut en principe recevoir de réponse définitive. Elle sera possible aussi longtemps que le monde ne produit pas un événement qui vient rompre la vision *sub specie aeternitatis*. Mais s'il en est ainsi, la possibilité de soutenir une telle attitude tient encore aux « grâces du destin » et pour cette raison ne peut avoir de valeur éthique. Si l'on imagine, par exemple, quelqu'un qui attend un signe de Dieu, on doit admettre que n'importe quel événement peut être pris pour un événement sans importance parmi d'autres, ou pour le signe attendu. La personne en question, aussi risible cela puisse-t-il paraître, pourrait se mettre à avoir une rage de dents, être submergée par la douleur et finir par être détournée de son attitude de contemplation esthétique, ou encore prendre le mal de dents pour un signe envoyé par Dieu. De toute façon, le problème n'est en aucun cas résolu. D'abord, aucun événement dans le monde ne peut avoir une signification divine selon Wittgenstein : il n'y a tout simplement aucun « miracle », aucune « énigme » dans le monde. Ensuite — et ceci est encore plus important — le désir de voir tel événement comme un signe de Dieu est simplement un désir, dans le cadre d'un projet prétendument inconditionné, et c'est cette notion même de projet humain qui apparaît problématique. En la rejetant, on ne rejette pas seulement l'affirmation selon laquelle divers projets individuels seraient inconditionnés; on rejette alors l'« inconditionnalité » elle-même comme pouvant caractériser la volonté. Ce qui est vrai au regard du sujet éthique et du projet éthique qui doit en principe être le sien est aussi vrai pour le sujet métaphysique et le projet logique du *Tractatus* : si l'idée d'une transcendance esthétique est au mieux un projet parmi d'autres, alors par analogie la perspective du sujet métaphysique à partir de laquelle l'ensemble des faits est une totalité est au mieux une perspective parmi d'autres. On peut repérer ici l'un des aspects du tournant qui sépare la première philosophie de celle des *Recherches*. Une partie de la fascination qu'exerce la vision éthique proposée par Wittgenstein vient de l'idée qu'en un sens transcendantal il y a un « je » philosophique qui, comme divinité, pourrait être l'égal d'une autre divinité, le monde. L'illusion de l'« objectivité » absolue contenue dans la conception du sujet métaphysique prépare la voie à la vision éthique; mais on a déjà vu que cette idée est incohérente du fait qu'elle contient sa propre réfutation : il n'y a aucune « totalité des faits » au sens où Wittgenstein l'entend; il y a plusieurs « totalités », chacune apparaissant du point de vue d'un « jeu de langage » particulier. Ainsi, le projet du *Tractatus* consiste à prendre une partie du monde et du langage comme un tout transcendentalement inconditionnel et inconditionné. Bref, la tâche du sujet selon le *Tractatus*, autant sur le plan éthique que logique, est de se

projeter au-delà du monde comme s'il devenait Dieu, de se fondre et de se confondre avec la volonté divine qui est celle du monde, et ce projet est ou bien conçu sur le mode d'une déception consciente du sujet, ou ne peut mener qu'à la frustration si le sujet n'est pas conscient de l'impossible transcendance qu'il exige. Si la transcendance absolue est une illusion, alors il n'y a aucun Dieu, même dans le sens du *Tractatus*, et on se retrouve avec les divers projets d'individus ou de communautés d'individus en situation, dont l'un serait une appropriation esthétique du monde. L'incohérence pratique « vécue » du projet éthique du *Tractatus* est à mettre en parallèle avec l'incohérence théorique « intellectuelle » de sa notion de sujet éthique; il s'agit en fait d'une seule et même incohérence portée par la théorie de l'image et ses conséquences, ce que confirme toute les analyses qui précèdent; peut-être s'agit-il même du centre autour duquel tourne toute la problématique du *Tractatus*. Dès lors, quelle que soit la manière dont on tente d'accéder à la transcendance (c'est-à-dire au point de vue transcendantal), la perspective divine reste fondamentalement incohérente en théorie et impossible à atteindre en pratique.

3.2.4 L'impossible transcendance

L'impossibilité de la perspective divine provient, comme on peut le constater, de l'impossibilité de la transcendance, du fait de son incohérence fondamentale. L'ensemble des problèmes que j'ai identifiés peuvent maintenant être exposés et résumés de la manière qui suit. Premièrement, l'éthique n'est possible que s'il existe une volonté transcendantale; autrement dit, l'éthique n'existe que pour le sujet métaphysique; on peut tirer cette conclusion directement des propositions 6.421 et 6.423, où Wittgenstein affirme que l'éthique est transcendantale et qu'on ne peut parler de la volonté éthique, de sorte qu'on peut conclure qu'elle est également transcendantale puisque si elle n'achoppe pas complètement au langage, elle échappe du moins au dire. Deuxièmement, d'après ce qu'exprime la proposition 6.43, le sujet de la volonté éthique peut être soit heureux, soit malheureux. Troisièmement, afin que le bonheur ou le malheur aient une quelconque pertinence en éthique (qu'ils aient en fait une valeur éthique), ils doivent dépendre exclusivement du bon ou du mauvais exercice de la volonté; c'est ce que permet de conclure la proposition 6.422. De la première affirmation, il s'ensuit quatrièmement que « *si le bon ou le mauvais exercice de la volonté ne change en rien le monde, il ne peut que modifier les limites du monde, non les faits — non ce qui peut être exprimé par les moyens du langage* » [TLP, 6.43], ce qui signifie que quoique le monde de l'homme heureux soit différent de celui de l'homme malheureux, la différence ne peut résider dans les faits qui

constituent le monde; elle relève plutôt de la volonté. Par contre — et ce sera le cinquième et dernier point de ce résumé des problèmes fondamentaux rencontrés à la lecture du premier Wittgenstein — toute différence dans l'exercice de la volonté est une différence au regard des faits du monde. Par conséquent, dans la mesure où le bonheur et le malheur sont possibles pour la volonté éthique, la volonté ne peut être transcendante mais uniquement empirique; mais si la volonté éthique n'est pas transcendante, alors l'éthique est impossible, puisque la transcendance même est impossible et que pour avoir une valeur l'éthique doit absolument être transcendante.

Il y a au moins deux manières d'éviter une telle conclusion. Dans la première, je partirai de la cinquième affirmation en me demandant à partir de quel point de vue, tout d'abord, cette affirmation devient vraie. Évidemment, s'il s'agit d'une affirmation concernant des volontés empiriques particulières, elle est effectivement vraie, mais alors sa vérité n'est aucunement pertinente pour l'éthique. Comme on le sait, la volonté en tant que phénomène empirique « *n'intéresse que la psychologie* » [TLP, 6.423] et n'a donc aucune place en philosophie. Par contre, s'il s'agit d'une affirmation à propos du sujet éthique, alors elle n'a aucun sens : le sujet éthique est transcendantal et il ne peut y avoir différents ou plusieurs sujets transcendants. Il semble donc qu'en tant qu'énoncé sur les faits du monde, la cinquième affirmation n'a rien à voir avec l'éthique, et que si elle concerne bien l'éthique, alors ce qu'elle tente de dire ne peut être dit. On en arrive ici à une échappatoire familière à tout bon wittgensteinien : le problème est simplement qu'on a transgressé l'injonction au silence et qu'on a tenté de parler là où rien ne pouvait être dit. Les difficultés qu'on a soulevées seraient donc apparues uniquement parce qu'on a voulu porter l'éthique au langage; mais comme il ne peut y avoir de propositions éthiques, il suffit de garder le silence sur ce dont on ne peut parler et le tour est joué. Malheureusement, on ne règle aucun problème en empruntant cette échappatoire : on évite simplement d'en poser en soutenant que si on ne peut imaginer une solution à un problème, on n'a qu'à le laisser tomber. D'ailleurs, il n'y a certainement pas beaucoup de mérite en philosophie à se débarrasser des problèmes de cette façon, même lorsqu'on s'appelle Wittgenstein. Mais la difficulté est plus profonde et d'un autre genre que celle d'un choix méthodologique concernant la résolution de problèmes; en fait, Wittgenstein transgresse lui-même sa propre injonction au silence : le sujet éthique peut être heureux ou malheureux, et selon la troisième affirmation énoncée précédemment, la différence entre la personne heureuse et la personne malheureuse doit impliquer une différence essentielle et fondamentale qui touche à la volonté. Cependant, supposer qu'il existe bel

et bien une telle différence implique différentes volontés ou différents faits concernant une volonté, et ceci est inacceptable pour Wittgenstein puisqu'il faudrait traiter la volonté du sujet éthique comme transcendantale et empirique à la fois, et le sujet éthique comme un objet dans le monde et hors du monde à la fois. Si on rejette la cinquième proposition, cela ne permet plus, par la suite, de rendre compte adéquatement de la position de Wittgenstein puisqu'elle devient impossible, et si on la garde, on doit faire face à un paradoxe qui rend cette position incohérente.

Le problème est peut-être causé par la deuxième affirmation selon laquelle le bonheur et le malheur sont possibles pour le sujet éthique à travers l'exercice de la volonté transcendantale. À supposer que l'on rejette celle-ci, même si cela irait à l'encontre d'un bon nombre de propositions des *Carnets* et du *Tractatus*, il est peut-être possible de rendre le projet cohérent malgré tout dans le contexte de la première philosophie. Peut-être devrait-on préciser que le bonheur n'est possible que pour une volonté transcendantale, qui est celle du sujet métaphysique, et que la tristesse est alors la preuve ou du moins le signe de l'échec de la volonté à atteindre la transcendance. Si l'on est malheureux face au monde tel qu'il est, alors ou bien il y a un fait dans le monde que l'on n'arrive pas à surmonter, ou bien c'est l'attitude du sujet en face du monde considéré comme un tout qui est problématique du fait qu'il ne parvient pas à maîtriser sa volonté afin qu'elle ne fasse qu'un avec le monde. Dans les deux cas, la volonté en question n'est pas seulement empirique. Ces considérations offrent une interprétation qui montre bien la différence entre le monde de la personne heureuse et celui de la personne malheureuse : le monde de la personne malheureuse, le monde vu de l'intérieur, est un lieu pour l'action, rempli de désirs et de buts où les déceptions et les frustrations sont inévitables; le monde de la personne heureuse est la totalité des faits vue de l'extérieur, la seule perspective à partir de laquelle l'appréciation et l'appropriation (et non la résignation ou l'acceptation) sont rendues possibles sous la forme d'une contemplation indifférente aux actes qui sont posés ou aux faits qui arrivent dans le monde. Ceci pourrait expliquer ce que Wittgenstein veut dire quand il affirme que le bon ou le mauvais exercice de la volonté n'affecte que les limites du monde. Le bon exercice de la volonté, sur le plan éthique, c'est de vouloir le monde comme un tout limité, comme une totalité donnée. Quant au mauvais exercice de la volonté, il consiste à prendre le monde non comme une totalité complète mais comme un champ d'action qui n'est pas limité et où des actes et des faits se produisent sans arrêt. Ainsi, il n'y a plus maintenant deux sujets éthiques distincts ni même plusieurs faits distincts à propos d'un seul sujet; il n'y a

qu'une multitude de volontés empiriques occupées aux affaires du monde d'une part, et le sujet éthique qui est aussi le sujet heureux d'autre part. La transcendance et le bonheur sont alors reliés l'un à l'autre, car le bonheur consiste à vouloir le monde de manière à ce que ce qui est voulu soit nécessairement identique à ce qui se passe dans le monde, de sorte que le sujet éthique « *disparaît en un point sans étendue auquel demeure coordonnée la réalité* » [TLP, 5.64] tandis que sa volonté pénètre dans le monde qu'il transcende sans qu'il y soit à proprement parler situé. La volonté malheureuse échoue quant à elle à se contracter en un point de sorte qu'elle continue à exister comme un objet dans le monde et reste en conflit potentiel ou actuel avec le reste du monde.

Cette interprétation soulève un certain nombre de questions. Il y a d'abord une importante asymétrie entre le bon et le mauvais exercice de la volonté. La volonté du sujet malheureux est de toute évidence empirique; et pourtant, le bonheur ou le malheur comme phénomènes empiriques ne concernent en rien l'éthique. Comment alors la volonté empirique peut-elle être identifiée au mauvais exercice de la volonté éthique ? En fait, Wittgenstein semble rejeter cette idée en plusieurs endroits. Il affirme, par exemple, que « *le sujet de la volonté devrait être heureux ou malheureux* » et que par conséquent « *le bonheur ou le malheur ne peuvent appartenir au monde* » [T, 2/8/16, 149]. Ainsi, « *tout comme le sujet n'est pas une partie du monde mais présuppose son existence, de même le bien et le mal sont des attributs du sujet, non des propriétés du monde* » [T, 2/8/16, 149]. Ces deux passages situent le bien et le mal, le bonheur et le malheur, « dans » un sujet qui n'est pas une partie du monde, ce qui semble aller à l'encontre de l'interprétation qui vient d'être exposée. Mais il y a peut-être encore une manière d'éviter cette contradiction. Il est certainement vrai que la volonté empirique, prise dans ses propres termes, n'a aucune pertinence en éthique. En tant que tel, le bonheur ou le malheur du sujet empirique n'ont rien à voir avec l'éthique. Cependant, lorsque la volonté empirique est considérée du point de vue du sujet éthique comme transcendantale, elle reste sur le plan éthique un mauvais exercice de la volonté — qu'elle mène au bonheur ou au malheur empirique —, car elle n'est même plus en mesure de jouer le rôle de la simple « prudence naïve » dont j'ai déjà parlé. Elle implique plutôt un investissement dans la vie active, parmi les faits du monde, et un tel investissement constitue bien entendu l'essence même du malheur pour le sujet éthique. Ainsi, même avec cette interprétation, il reste que « *le bien et le mal n'entrent dans le monde que par le sujet* » [T, 2/8/16, 149], où le sujet est celui de l'éthique, donc de la volonté transcendantale. Bien que ces nouveaux développements puissent rendre la présente interprétation consistante avec le texte, ils ne permettent pas de sauver

la position de Wittgenstein sur l'éthique puisqu'ils n'impliquent pas un rejet de la deuxième affirmation suivant laquelle le bonheur et le malheur sont possibles pour le sujet de la volonté éthique. Pour éviter le problème, j'ai été forcé de réintroduire deux attitudes distinctes du sujet de la volonté éthique ou transcendantale : l'une où le monde est apprécié ou contemplé de l'extérieur comme un tout esthétique et l'autre où le monde est investi de l'intérieur dans la vie active; la première est celle du sujet heureux, la deuxième celle du sujet malheureux. Même en supposant qu'on puisse trouver une façon d'éviter les problèmes qui ont été exposés, une difficulté beaucoup plus profonde demeure dans la présente interprétation : en quel sens la volonté éthique du sujet heureux disparaît-elle ? Lorsqu'on affirme qu'en atteignant la transcendance esthétique le sujet éthique se réduit à un point sans étendue, cela signifie qu'il « disparaît » littéralement en tant que volonté indépendante; autrement dit, sa volonté et celle du monde deviennent une seule et même volonté, de sorte que rien n'est voulu si ce n'est ce qui existe déjà dans le monde, c'est-à-dire le monde lui-même, tel qu'il apparaît ou se donne au sujet. Ainsi ce qui est visé par la volonté du sujet et ce qui se produit dans le monde sont nécessairement identiques. Mais, strictement parlant, la volonté n'est pas disparue pour autant, car il y a une différence importante entre le monde considéré simplement comme une totalité de faits et le monde esthétiquement apprécié comme *la* totalité des faits, la différence caractérisant ici la totalité. D'après l'expression de Wittgenstein, le monde « *s'agrandit ou s'amenuise en tant que totalité* » [TLP, 6.43]. Le monde esthétiquement apprécié semble plus vaste et devient en quelque sorte lumineux : il prend une teinte particulière, comme si le regard du sujet éthique habillait le monde d'une tonalité affective et appréciative < *Stimmung* > qui correspondrait à celle du bonheur, de sorte que même si rien n'est changé, tout prend la teinte donnée par ce regard. C'est précisément et clairement cette différence dans l'expérience du monde que Wittgenstein a en tête lorsqu'il affirme qu'« *il ne suffit pas au jugement éthique qu'un monde soit donné* » [T, 2/8/16, 149]. Que le monde soit donné est un fait; mais c'est la manière dont le sujet le considère qui fait toute la différence. En fait, si la volonté n'existe pas du tout — même si ce qu'elle vise est le monde tel qu'il est et qu'elle disparaît en lui —, la notion de bonheur perd tout son sens, car s'il n'y a littéralement aucune volonté, alors il n'y a tout simplement rien à propos de quoi le sujet puisse être heureux. Une telle disparition de la volonté pourrait être ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il affirme qu'à la mort « *le monde ne change pas, mais prend fin* » [TLP, 6.431]. S'il n'y a aucune volonté, il n'y a plus aucun monde éthique ou, plus précisément, à partir duquel l'éthique est rendue possible.

Mais ni le bonheur ni la volonté éthique ne peuvent se confondre avec la mort, c'est-à-dire cesser d'exister au même titre que le sujet empirique qui meurt. Et cela signifie que pour autant que le bonheur soit atteint, la manière dont le sujet éthique veut le monde n'est qu'un autre fait dans le monde. La totalité des faits inclut donc le fait qu'un sujet puisse apprécier esthétiquement cette totalité. Mais dans une telle éventualité, le bonheur perd alors son statut éthique.

Toute tentative de comprendre les liens complexes entre l'empirique et le transcendantal dans la pensée de Wittgenstein sur l'éthique et l'esthétique semble vouée à ramener constamment le sujet éthique dans le monde, de sorte que l'éthique est à chaque fois rendue impossible, et ce parce que la transcendance est d'abord impossible. C'est bien le paradoxe qui a forcé Wittgenstein à rejeter l'éthique en dehors des limites du dicible. Mais si on ne peut « parler » d'éthique, s'il n'y a aucun moyen de l'exprimer, alors aussi bien dire qu'il n'y a pas d'éthique du tout. Parler du sujet éthique le localise d'emblée dans le monde; la seule chose qu'on peut dire, c'est « sois heureux ! » [T, 8/7/16, 143] et garder ensuite le silence. Ainsi revient la fameuse distinction entre dire et montrer. Cependant, les questions qui entourent le problème complexe que constitue cette distinction peuvent maintenant se résumer à ceci : si le *Tractatus* doit avoir une signification en philosophie, il faut qu'il y ait deux sortes de silence : celui de l'ignorant qui se tait parce qu'il ne sait rien ou n'a rien compris et celui du sage qui est parvenu à voir ce que le *Tractatus* est supposé montrer. Pour l'ignorant, le problème du sens de la vie ne se pose pas parce qu'il ne lui est pas même venu à l'idée de soulever de questions à ce propos : la vie suit son cours et quoi qu'il arrive, rien n'est problématique puisqu'il ne pense jamais à se questionner sur le sens de ce qu'il fait ou de ce qui se passe dans le monde. Par contre, le silence du sage a été gagné à la suite d'une longue et difficile réflexion; c'est ce qu'on pourrait appeler un silence bien informé... Il est évident cependant que, strictement parlant, le silence du sage ne peut être distingué de celui de l'ignorant, parce que le sage ne peut rendre compte de son silence sans précisément le briser. Ainsi, toute tentative de dire ce qui ne peut que se montrer mène à nouveau au problème fondamental du *Tractatus* qui est de ne pas pouvoir rendre compte de ses propres propositions. C'est sans doute pourquoi à la toute fin du *Tractatus*, Wittgenstein semble tirer le tapis sous ses propres pieds en concluant : « *Mes propositions servent d'élucidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaît immédiatement comme dépourvues de sens, lorsque par elles — en passant sur elles — il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire rejeter l'échelle après y être monté.)* / Il lui faut dépasser ces propositions pour voir

correctement le monde » [TLP, 5.64]. Assurément, la clé de toute interprétation possible dépend ici de l'attention que l'on porte au contraste que Wittgenstein produit entre comprendre ce qu'il affirme lui-même et comprendre les propositions du *Tractatus*. Puisque, selon ses propres termes, les propositions du *Tractatus* sont « insensées », les comprendre ne consiste pas à saisir ce qu'elles disent, puisqu'elles ne disent rien. Comprendre Wittgenstein, ce serait plutôt reconnaître que ses propositions sont des non-sens parce qu'elles montrent plutôt que de dire quelque chose. On doit dès lors comprendre que l'auteur cherche par son ouvrage à induire une nouvelle attitude envers le monde chez celui qui le lit. En fait, peut-être les propositions contenues dans le livre provoquent-elles réellement un changement approprié chez le lecteur; c'est d'ailleurs souvent la vocation qu'ont donnée les grands philosophes à leurs principaux textes : la *Critique de la raison pure*, la *Phénoménologie de l'esprit* ou *Être et temps* ont avant tout été écrits dans une intention pédagogique qui vise à modifier en quelque sorte la façon de voir du lecteur. Un ouvrage qui n'aurait aucun impact sur la vie du lecteur — au moins sur sa vie intellectuelle —, qui le laisserait donc à peu près inchangé, est un ouvrage qui ne donne pas à penser et il ne pourrait par conséquent être considéré comme un ouvrage véritablement philosophique. De ce point de vue, lire le *Tractatus* est un exercice de discipline intellectuelle dont le résultat est un certain changement dans la façon de penser. Malheureusement, on ne peut espérer qu'un ouvrage philosophique provoque un réel changement chez le lecteur, car dans la plupart des cas il est évident que ce but n'est pas atteint. Par ailleurs, tout résultat que l'on pourrait dire « causal » à la suite de la lecture du *Tractatus* serait contradictoire avec l'idée selon laquelle la causalité n'existe pas [TLP, 5.1361 et 6. 36]; en outre, un tel résultat ne serait qu'un événement dans le monde et ramènerait du même coup le problème dont j'ai discuté auparavant concernant le statut des propositions du *Tractatus*.

Il reste une autre possibilité à considérer. À supposer qu'il n'y ait dans le *Tractatus* aucune affirmation positive et que le résultat en soit essentiellement et peut-être même exclusivement négatif; à supposer que la manière correcte de le concevoir soit comme une *reductio ad absurdum* ou une auto-répudiation; alors la transcendance qui est au fondement de l'ouvrage doit être comprise comme une hypothèse de base qui, rigoureusement et complètement développée, conduit à sa propre impossibilité. La tentative de penser à partir d'une perspective transcendantale s'est montrée auto-contradictoire de sorte que l'on a été finalement amené à voir la futilité du projet lui-même. Ainsi comprend-on aussi que « *la solution du problème de la vie se voit dans la*

disparition du problème » [TLP, 6.521]. Mais une telle conclusion ne rend pas vraiment justice à l'entreprise du *Tractatus*. Comme on l'a vu, les problèmes de la vie < *Lebensprobleme* > sont sensés disparaître lorsque la transcendance esthétique est atteinte, non en reconnaissant l'impossibilité de la transcendance. Si l'on accepte cette interprétation, que peut-on faire de l'accomplissement de l'éthique en tant qu'appréciation esthétique, interprétation que j'ai développée précédemment ? On se rappelle que Paul Engelmann avait précisé que la tâche que Wittgenstein s'était donnée était de délimiter ce qui peut se dire non pour attirer l'attention sur ce qui tombe à l'intérieur de ce domaine, mais précisément sur ce qui y échappe. Malgré ce qu'il en dit lui-même, et même s'il soutient que Wittgenstein avait beaucoup à préserver de la parole par le silence, il semble plutôt qu'après l'interprétation que j'ai donnée de ses réflexions sur l'éthique et l'esthétique, ainsi que du rapport complexe entre l'éthique et la logique, il n'y ait pas grand-chose sur quoi on doive se taire, ce qui signifie que le résultat essentiellement négatif du *Tractatus* est bel et bien l'équivalent d'une forme de positivisme, de sorte qu'aucun des aspects éthiques développés dans les *Carnets* ou le *Tractatus* ne peut être maintenu. Et dans tous les cas, le positivisme tel qu'on le conçoit habituellement fait face au même problème : les propositions, dans n'importe quel cadre positiviste, requièrent le même genre d'exemption de leurs propres présupposés que celles du *Tractatus*. Autrement dit, toute forme de positivisme est condamnée à violer les principes mêmes de signification qu'elle tente d'énoncer.

Il est finalement impossible d'échapper aux difficultés que présentent les aspects éthiques du *Tractatus*, et, comme on l'a vu, ces problèmes ne se limitent pas à la dimension éthique de la pensée du premier Wittgenstein, mais affectent aussi sa dimension logique. Bien que la *reductio ad absurdum* ne donne pas une interprétation positive du *Tractatus*, elle contient probablement la clé pour comprendre la révision qu'a fait Wittgenstein de sa première philosophie. En dernière analyse, seule une leçon négative peut être tirée de la lecture du *Tractatus*, et c'est précisément cette leçon qui ouvre la porte à la deuxième philosophie en montrant comment il est envisageable de rejeter la transcendance exigée par le *Tractatus* et du même coup éviter les apories du positivisme. Il y a finalement une question importante que j'ai laissée volontairement en suspens, parce qu'elle dépasse le cadre de recherche de la présente étude, limitée à la première période philosophique de Wittgenstein : quel genre d'éthique et d'esthétique ou de vision de l'éthique et de l'esthétique reste-t-il dans le cadre de la deuxième philosophie ? La réponse réside sans doute dans le genre d'acceptation non structurée par

la transcendance qu'accompagne la demande, de la part du sujet, d'une valeur absolue existant à l'intérieur ou à l'extérieur du monde et qui donnerait un sens à la vie⁹, mais l'acceptation résignée de ce qui se passe dans le monde, comme je l'ai mentionné au tout début de cette troisième et dernière partie, se situe plutôt en-deçà de l'éthique, ce qui signifie que pour le second Wittgenstein, ce sera plutôt un genre d'anthropologie philosophique qui englobera et expliquera les phénomènes religieux ou moraux des communautés et des individus, sans apporter quoi que ce soit de métaphysique. Wittgenstein abandonne ainsi la métaphysique au profit d'une approche fortement anthropologique.

9. On pourra consulter à ce sujet les nombreuses publications traitant de la deuxième philosophie de Wittgenstein, qui insistent particulièrement sur ses aspects éthiques et esthétiques : les livres de J. Edwards [1982 : 75 sqq.] et de B. Tilghman [1991]; le livre que J. Bouveresse consacre à l'éthique, l'esthétique et la science chez Wittgenstein [1973 : 153 sqq.]; la section de son livre d'introduction à Wittgenstein dans laquelle C. Chauviré explique la comparaison entre comprendre une phrase musicale et comprendre une phrase du langage [1989 : 168 sqq.]; les livres, enfin, de J.-P. Cometti, où il se penche sur les questions esthétiques [1996 : 153 sqq.] et plus généralement sur les rapports entre l'art et la morale dans la vie de Wittgenstein [1998]; et, exclusivement sur la démarche éthique de Wittgenstein, P. Audi [1999]. Il existe aussi quelques articles; ceux de C. Barrett [1984] et d'E. Zemach [1966] sont les plus notables.

Conclusion

IL EXISTE, comme je crois l'avoir clairement montré tout au long de cette étude, une inévitable tension interne entre les dimensions logique (celle du dire) et éthique (celle du montrer) dans le *Tractatus*, qui n'est pas complètement résolue ou dissolue par la transcendance de l'esthétique, bien que l'esthétique soit conçue dans la première philosophie comme le stade de résorption du conflit entre la logique et l'éthique, et par conséquent comme l'expression ultime de la vie éthique. La tension est visible du côté de la logique dans la tentative constamment répétée de dire ce qui, d'après les positions mêmes adoptées dans le *Tractatus*, ne peut être dit. Du côté de l'éthique, elle est manifeste dans la demande que fait le sujet d'une valeur absolue et dans la recherche d'un sens non moins absolu qu'il exige mais qu'il ne peut atteindre concrètement, ce qui rend l'affirmation et l'accomplissement de soi incohérents et même impossibles dans une perspective éthique telle que la conçoit Wittgenstein. La stratégie de Wittgenstein dans le *Tractatus* consiste à parler constamment par prétérition, c'est-à-dire à attirer l'attention sur l'inexprimable en ne cessant de parler de — ou autour de — l'inexprimable, de façon implicite ou explicite, tout en déclarant qu'on ne peut en parler puisqu'il s'agit précisément de l'inexprimable. Le projet philosophique du premier Wittgenstein vit et meurt de cette contradiction, qui est aussi bien éthique que logique. Mais ce ne sont là que les deux principaux symptômes d'une seule et même maladie philosophique, qui est celle de vouloir penser et désirer le monde à partir d'une perspective strictement transcendantale, tout en étant parfaitement conscient de l'enracinement empirique du sujet dans le monde. Le projet qui consiste à produire un livre comme le *Tractatus* n'est pourtant énonçable que de ce point de vue, car ce n'est qu'en se transportant ou en se

transposant au-delà du langage et du monde que le langage et le monde deviennent visibles de l'extérieur; ce n'est que d'une perspective divine totalement transcendante — qui se révèle être en dernière instance celle que j'ai identifiée par l'expression de « transcendance esthétique » —, qui consiste à se situer par-delà le langage et le monde, que le problème que pose la relation entre le langage et le monde, tel que formulé par le *Tractatus*, peut justement être un problème, et c'est seulement à partir de cette perspective que sa solution peut être envisagée et articulée. Mais comme je l'ai démontré, une telle perspective ne parvient jamais à rendre compte d'elle-même, c'est-à-dire à se légitimer par ses propres moyens. Le problème est évident du côté de l'éthique, où l'on doit traiter le sujet comme étant à la fois transcendantal et empirique, en même temps comme un sujet sans les autres, seul et unique, et parmi les autres, mais il ne se limite pas à l'aspect éthique de la première philosophie, car si la perspective du sujet métaphysique est nécessairement celle qui est prise dans le *Tractatus*, alors ce que le livre tente de dire ne peut être dit, et l'on est condamné au silence avant même d'avoir pu prononcer un mot, donc avant de pouvoir justifier pourquoi il faut se taire; par contre, si la perspective transcendante est réellement accessible, alors, d'après les critères mêmes du *Tractatus*, elle n'est qu'un point de vue parmi tant d'autres, et toute affirmation émise à partir de la perspective soi-disant transcendante ne peut par conséquent énoncer de façon légitime et absolue les limites *a priori* de tout langage possible. Ainsi, le statut des propositions du *Tractatus* est remis en question non seulement par ses propres présupposés (ce qui est affirmé sur les propositions dans ses propres propositions), mais par le statut ambigu du sujet divisé. Par conséquent, comme le précise Roland Quilliot à propos de la théorie du *Tractatus*, « *il ne faut pas seulement déduire que ce dernier doit être dépassé et comme gommé aussitôt après avoir été compris — ce que voudrait son auteur —, mais tout simplement que cette théorie est fautive, puisqu'il y a manifestement contradiction à affirmer de son propre discours qu'il est un non-sens* » [Quilliot, 1995 : 35]. Et il s'agit exactement de l'idée qui fonde la critique menée au cours de cette étude, soit que le fait pour un auteur de déclarer que son discours est dépourvu de sens oblige le lecteur à le considérer non comme devant être surmonté, mais comme étant faux au premier abord.

Pour résumer finalement le problème de la tension fondamentale entre la logique et l'éthique et clore le débat concernant la transcendance dans le *Tractatus*, on peut dire que la logique — l'ordre *a priori* du monde —, c'est Dieu ou le destin ou la volonté du monde : c'est ce qui arrive, ce qui est là sans que le sujet ait agi ou fait quoi que ce soit pour que ce soit là. Il y a une logique du monde, qui se trouve dans le monde, et c'est le

langage qui reflète cet ordre du monde : la logique, qui est une sorte de nécessité *sub specie aeternitatis*, remplit le monde [TLP, 5.61]. Et dans le monde, tout est comme il est et tout arrive comme il arrive [TLP, 6.41]; le seul bonheur est donc d'être en accord avec ce qui est et ce qui arrive tel que cela est ou arrive; que la volonté du sujet soit en accord avec celle du monde, et que ces deux volontés n'en forment en définitive qu'une seule, là est l'éthique, qui est en ce sens la résolution d'une tension entre deux volontés, d'une opposition au monde. Bref, le but de la vie du sujet, sur le plan éthique, est de tendre vers l'harmonie la plus parfaite possible avec le monde, et cette tension correspond exactement à l'expérience esthétique la plus générale possible, à partir d'une perspective transcendante, qui consiste à accepter, apprécier puis s'approprier le monde comme une œuvre d'art — un objet proprement esthétique — voulue et créée par Dieu. Et à ce niveau, rien ne peut plus être dit. Il faut donc que ceci soit maintenant clair et évident : ce que Wittgenstein a exprimé n'était donc pas inexprimable, et en outre n'exigeait pas d'être exprimé. L'inexprimable commence au moment où l'on s'arrête de parler, mais on n'est alors plus maître d'en parler; c'est pourquoi, en toute logique et par égard pour l'éthique, on doit se taire¹. La dimension éthique rejoint la dimension logique dans l'acceptation, l'appréciation puis l'appropriation par le sujet d'un ordre du monde auquel il n'a finalement pas le choix de conformer sa volonté et sa vision : il doit voir et vouloir la totalité des faits telle qu'elle lui est donnée, ajuster ou faire coïncider sa représentation avec sa volonté, vouloir en quelque ce qu'il voit tel qu'il le voit, car il ne peut changer le monde, il ne peut que modifier son attitude à son égard. L'esthétique sert donc de pont entre la logique et l'éthique : « *Le point de vue esthétique sur le monde* », note Wittgenstein, « *consiste essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux* » [T, 20/10/16, 159].

Dans la deuxième philosophie, l'esthétique ne sera plus conçue comme l'expression de la vie éthique, mais comme la méthode même de la recherche philosophique, puisqu'elle deviendra le modèle de la comparaison < *Gleichnis* > philosophique : les questions esthétiques se traitent comme les questions conceptuelles qui sont celles de la philosophie. Wittgenstein affirme en effet que seules les questions esthétiques et conceptuelles l'intéressent vraiment : « *Les questions scientifiques peuvent m'intéresser, elles ne peuvent jamais réellement me captiver. Seules le peuvent les questions conceptuelles et esthétiques. La solution des problèmes scientifiques m'est au fond indifférente; mais il n'en va*

1. Les articles d'E. Zemach [1966] et de R. Quilliot [1995], ainsi que le livre de J. Bouveresse [1973], offrent un excellent aperçu du problème du silence chez Wittgenstein.

pas de même pour les deux autres sortes de questions » [VB, 1949, 94]. Wittgenstein soutient également qu'elles requièrent le même type de traitement philosophique, puisqu'il admet par ailleurs « *l'étrange ressemblance* » [VB, 1936, 36] d'une recherche philosophique avec une recherche esthétique, au sens où il s'agit de ne rien dire de plus que ce qui ne va pas.

Le problème auquel Wittgenstein est confronté dans sa première philosophie est en fin de compte relativement simple : il commence par s'enquérir du langage et de sa structure, puis se demande comment il est relié au monde, mais en dissociant dès le départ le langage du monde et en s'enfermant dans le langage, il devient impossible d'énoncer ou d'exprimer de quelle façon le langage peut effectivement parler du monde; bref, il est incohérent de se servir d'un discours insensé pour dire ou même montrer comment un discours sensé sur la réalité est possible. La seule solution est alors de postuler un sujet connaissant qui peut se représenter le monde de façon universelle ou générale, qui doit donc disparaître du monde sinon ce serait comme s'il était dans son propre champ de vision ou n'avait pas une vue complète sur le monde; ce qui revient à dire que seul un sujet au-delà de tout sujet, avec un langage au-delà de tout langage, peut penser le monde dans sa totalité, de sorte que Wittgenstein est forcé d'employer un discours philosophique — celui du *Tractatus* — qui dépasse et englobe tout autre discours, ce qui démontre clairement que le problème en tant que tel ne peut être résolu, et que le seul moyen de sortir de cette impasse est de renier complètement le projet du *Tractatus* en prenant un autre point de départ. Mais ce qui provoque le problème en question, c'est l'illusion qu'il y aurait un gouffre infranchissable entre le langage et le monde, et que seul un sujet qui pourrait se tenir à distance et de l'un et de l'autre serait en mesure de jeter un pont entre les deux. Une illusion philosophique de ce genre se retrouve déjà chez Descartes, qui doit faire intervenir Dieu pour garantir l'union dans le sujet de la pensée et de la réalité et échapper au solipsisme. Le gouffre ne peut d'autre part être formulé qu'à l'aide d'un langage qui pour ainsi dire n'en est plus un, qui est donc hors langage, et peut dès lors prendre pour objet le langage et le monde. Ce langage au-delà de tout langage — mais pas au-delà de tout soupçon ! — est celui du *Tractatus*, et par lui Wittgenstein espère représenter ce qui ne peut être représenté, soit le langage lui-même et sa relation au monde. Pour ce faire, il doit imaginer un sujet qui a une perspective totale, que j'ai appelée divine ou transcendantale, ce qu'il énonce clairement dans le *Tractatus* lorsqu'il conclut le passage sur le solipsisme : « *Le moi philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont la psychologie s'occupe, mais plutôt le sujet métaphysique qui est la limite — non une partie — du monde* » [TLP, 5.641].

Ainsi, tout comme Descartes qui doit faire appel à un sujet qui transcende tous les autres — Dieu —, Wittgenstein a besoin d'un sujet qui transcende également tous les autres — le sujet métaphysique —, qui prend en quelque sorte la place de Dieu puisqu'il doit avoir une perspective vraiment complète sur le monde pour pouvoir logiquement le décrire dans sa totalité, soit une perspective divine.

Il y a et il doit y avoir deux formes de subjectivité dans le *Tractatus* : le sujet qui est décrit dans le langage et celui qui écrit le livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé* — bien entendu, le livre n'est autre que le *Tractatus* —, mais qui ne peut évidemment être décrit dans le livre, de sorte qu'il y a aussi deux langages, celui qui est explicitement l'objet du livre, qui représente les faits et dont les limites sont aussi celles du monde, et celui dans ou par lequel ce dernier est décrit. Le langage « spécial » qui décrit le langage « général », qui est toujours celui du *Tractatus*, ne satisfait pas et ne peut de toute façon satisfaire aux conditions de signification auxquelles est soumis tout discours sensé. Et sans ces deux langages, qui sont deux types de discours émanant de deux formes distinctes de la subjectivité, le livre ne peut être écrit, car le langage sensé est incapable d'exprimer ce que le *Tractatus* tente d'exprimer. Il n'y aurait qu'un silence — celui du sage, peut-être, ou celui de l'ignorant — qui ne pourrait être justifié, c'est-à-dire qu'on ne saurait s'il faut l'attribuer au sage qui sait qu'il ne peut rien dire ou à l'ignorant qui ne sait rien dire. Mais s'il y a deux langages, alors ce que le *Tractatus* dit sur le langage ne peut qu'être faux, car la simple sagesse empêcherait qu'il soit écrit, puisque si le *Tractatus* parvient à dire ce qui ne peut être dit, alors on est en pleine contradiction, le livre niant lui-même la vérité de ce qu'il dit; on ne serait donc pas en présence de la vérité intangible et définitive que sont censées avoir ses propositions. Et si ce qui est dit dans le *Tractatus* est vrai, alors ses propositions sont dépourvues de sens, comme le constate Wittgenstein dans l'avant-dernière proposition. Ainsi, le livre est à la fois pourvu de sens, afin d'être vrai ou faux comme peut l'être toute proposition sensée, et dépourvu de sens, si l'on se fie à ses propres critères de signification; d'où le fait que le *Tractatus* ne se nie pas seulement lui-même, mais encore se contredit; il est négation, et contradiction à l'intérieur de cette négation. Ainsi, Wittgenstein reconnaît que ses propositions sont des non-sens, et c'est pourquoi elles doivent être rejetées, comme une échelle que l'on repousse après l'avoir utilisée, mais cet artifice ne rend pas le *Tractatus* plus cohérent pour autant, car Wittgenstein voulait justement éliminer le recours à un autre langage (en fait, à davantage qu'un seul langage), autrement dit à un métalangage, mais n'a visiblement pas réussi. Il l'a fait dans la deuxième philosophie, mais au prix d'un minimalisme

extrêmement radical, où la philosophie en est réduite à une analyse non plus de la syntaxe logique du langage, mais de la grammaire, c'est-à-dire des usages courants du langage ordinaire.

Dès lors, si l'on doit reconsidérer à partir de son point de départ le projet du *Tractatus*, tout ce que j'ai analysé jusqu'à présent, donc tout qui concerne la relation entre le langage et le monde, le sujet divisé selon ses modalités empirique et transcendantale ainsi que la transcendance qui aboutit à son stade ultime à l'appréciation et à l'appropriation esthétiques du monde, doit être rejeté au grand complet. Le langage doit être considéré comme faisant déjà partie du monde, servant à des usages humains et non divins. Le langage, dans ses multiples fonctions, ne dépendra plus d'un sujet transcendantal qui au fond n'est personne, mais d'êtres humains en chair et en os, de sujets bien empiriques, qui s'entendent entre eux à l'aide du langage. On peut dire que dans la deuxième philosophie, le sujet métaphysique s'efface devant le sujet empirique qu'est l'être humain ou, plus précisément, devant la communauté des usagers du langage. La place que le langage occupe sera celle qui au fond a toujours été la sienne dans les activités de tous les jours, parmi les ouvriers ou les travailleurs, pour reprendre l'exemple que Wittgenstein utilise dans les *Recherches philosophiques*. C'est ainsi que le second Wittgenstein veut attirer l'attention sur les activités qui entourent l'usage ordinaire du langage, non parce qu'elles seraient représentées dans le langage mais parce que c'est en référence à elles qu'on peut montrer comment le langage est possible. Le concept de langage, inébranlable dans l'espoir de l'analyser au point de le rendre « idéal », est remplacé par celui, plus flexible, de jeu de langage. Les activités linguistiques sont alors introduites comme des tous limités et situés, en relation avec d'autres jeux de langage et d'autres activités, qu'elles soient linguistiques ou non. Les exemples les plus connus de jeux de langage sont ceux dont parle Wittgenstein au tout début des *Recherches*, ils impliquent l'usage de signes verbaux ou écrits dans le contexte de diverses pratiques. Le jeu de langage des ouvriers décrit au paragraphe 2, par exemple, est développé sur la toile de fond de telles activités, qui ne consistent pas seulement dans la construction mais dans l'entraînement ou l'éducation : « *Nous pourrions imaginer que le langage, au § 2, est tout le langage de A et de B; voire tout le langage d'une tribu. Les enfants y seraient entraînés à exécuter ces actes, à user de ces mots en les exécutant, et à réagir de cette manière aux mots des autres* » [PU, § 6]. Il est essentiel pour comprendre ce jeu de langage de se faire une idée du contexte particulier dans lequel ces activités se déroulent et de ce qui les rend possibles. On doit penser à la manière dont les enfants apprennent réellement à utiliser le

langage, aux méthodes qui sont employées, à la manière dont les usagers communiquent selon les situations, etc. Wittgenstein insiste sur « ces » activités, « ces » mots, « cette » manière afin de montrer les particularités des situations concrètes d'usage et d'apprentissage du langage, car il n'a plus la prétention de parler du langage en soi ou d'un langage idéal, puisqu'un tel langage ne peut apparaître dès qu'on se limite aux conditions dans lesquelles le langage est effectivement utilisé.

Dès le commencement des *Recherches*, Wittgenstein introduit la notion de « jeu de langage » : « *Nous pouvons également imaginer que tout le processus de l'usage des mots en 2 est comme l'un de ces jeux au moyen desquels les enfants apprennent leur langue maternelle. J'appellerai ces jeux "jeux de langage" et parlerai parfois d'un langage primitif comme d'un jeu de langage. [...] J'appellerai aussi le tout, le langage et les actions avec lesquelles il est étroitement lié, le "jeu de langage"* » [PU, § 7]. Cette remarque apparemment sans conséquences condense en réalité une méthode, ou plutôt une approche, radicalement différente de celle adoptée dans le *Tractatus*. On s'aperçoit tout de suite que la position de Wittgenstein a complètement changé : le langage ne décrit pas — car il ne pourrait le faire — le monde à partir d'une perspective transcendante. Les jeux de langage sont autant des parties du monde qu'ils décrivent que ce qui peut être décrit, de sorte que « *se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie* » [PU, § 19], car il est impossible d'isoler le langage de l'ensemble des activités dans lesquelles il est employé. Le langage n'est un langage que s'il fait partie de la vie de certaines personnes qui ont en commun des intérêts et des pratiques, autrement dit s'ils partagent une même « forme de vie », selon le terme que Wittgenstein a forgé. Ainsi, lorsqu'on pense à un langage, on doit imaginer concrètement des personnes qui se servent de ce langage, réfléchir à la vie qui est la leur et aux situations dans lesquelles ils utilisent ce langage pour communiquer, et non construire abstraitement un langage idéal dont on ne se sert pas dans la vie courante. À la question qui consistait à se demander comment le langage était relié au monde, qui paraissait métaphysique à l'époque du *Tractatus*, on ne doit donc pas répondre en concluant que la relation entre le langage et le monde est ineffable et en imposant de ce fait une vision mystique ou esthétique du monde, mais en méditant simplement sur la manière dont le langage est utilisé, puis en montrant, à travers une multitude d'exemples et de cas, comment les jeux de langage aident à comprendre les différentes activités que les usagers d'un langage accomplissent avec et sans le langage, incluant l'activité de communication qu'est l'usage même du langage. La représentation d'un langage qui ne fait plus partie du monde est alors remplacée par la description de langages qui sont

vraiment utilisés dans le monde. Les changements que Wittgenstein opère concernent aussi le sujet, qui ne se tient plus en tant que possibilité ou condition à la limite ou hors du monde, mais est un usager réel du langage dans le monde où les pratiques sont considérées comme déterminantes; autrement dit, le sujet est compris au sein de la vie active et non plus réduit à une vie contemplative. En ce sens, le langage et la pensée présupposent un monde qui est déjà là, dont on ne peut sortir à sa guise pour prendre la place qui reviendrait à Dieu ou à un sujet omniscient et omnipotent. La personne qui parle du langage, comme les personnes qui partagent une forme de vie, n'est pas une divinité qui sait tout et peut tout; elle a exactement le même statut que les autres.

Tout au long de la deuxième période, Wittgenstein développe ces considérations qui atteindront leur formulation ultime dans les notes sur la certitude. Il écrit entre autres que « *la vérité de certaines propositions empiriques appartient à notre système de référence* » [UG, § 83]. Le terme « cadre » ou « système » de référence remplace ici celui de forme de vie, mais le sens reste essentiellement le même. Ainsi, ce qu'on appelle des « vérités », lorsqu'on parle des pratiques scientifiques ou d'autres habitudes qu'on a développées, ne serait selon Wittgenstein que des conventions adoptées depuis longtemps, devenues utiles et pratiques, créant un cadre dans lequel peuvent surgir les questions concernant la signification, la vérité, le doute et la certitude. Dans ses cours, Wittgenstein allait même jusqu'à dire qu'il est inutile de vouloir fonder les mathématiques, car il suffit de les enseigner et de les utiliser pour qu'elles soient fondées; si, par exemple, un pont ne s'écroule pas ou une fournaise n'éclate pas en les construisant selon certains calculs, alors tout est correct et on ne peut demander rien de plus, puisque les mathématiques ont alors rempli leur fonction. D'après Wittgenstein, dès qu'une science a fait son travail, dès qu'elle a produit ce qu'on attendait d'elle et ce qu'elle était censée accomplir, on ne peut exiger davantage de sa part. Le cadre de référence, ou ce que Wittgenstein appelle ailleurs « *notre image du monde* », est l'arrière-plan dont on a hérité et à partir duquel on distingue le vrai et le faux [UG, § 94]. Le système de référence joue ici un double rôle : d'un côté, il est la toile de fond à partir de laquelle on détermine ce qui est vrai et ce qui est faux; du point de vue du *Tractatus*, par contre, le système devrait être antérieur à la vérité et à la fausseté, tout comme les objets qui constituent la substance du monde précèdent les faits, mais Wittgenstein spécifie que la vérité de certaines propositions empiriques appartient déjà au système de référence, de sorte que ce dernier ne peut précéder la vérité, ce qui veut dire que Wittgenstein nie la perspective transcendantale qu'il adoptait dans le *Tractatus* et toute approche du langage qui viendrait pour ainsi dire

de l'extérieur du langage ou du monde. De toute évidence, si l'existence de vérités empiriques exige au préalable que le langage dans lequel elles sont énoncées soit pourvu de sens et que le fait que le langage soit sensé présuppose en même temps les vérités en question, le projet du *Tractatus*, qui est de présenter les limites *a priori* de tout langage possible et sensé, ne peut même pas être envisagé puisque la notion d'« *a priori* » admise dès le début du projet n'a plus aucune pertinence.

Dans la deuxième partie des *Recherches*, Wittgenstein donne un exemple éclairant de la relation entre la vérité et la signification. Il demande d'abord : « *Y a-t-il un sens à dire que les hommes s'accordent généralement par rapport à leurs jugements de couleurs ? Qu'en serait-il s'il en était autrement ? — L'un dirait qu'une fleur est rouge tandis qu'un autre la nommerait bleue, et ainsi de suite. — Mais de quel droit nommerait-on leurs mots "rouge" et "bleu" nos "mots de couleurs" ? — / Comment apprendraient-ils à employer ces mots ? Et le jeu de langage qu'ils apprennent est-il encore celui que nous nommons l'usage des "noms de couleurs" ? Il y a évidemment ici des différences de degré* » [PU, 11xi, 359]. Comment s'y prendre pour répondre à de telles questions ? La première idée qui viendrait consisterait sans doute à supposer que la réponse n'est pas en tant que telle problématique : n'est-il pas évident en effet que les gens s'entendent sur l'usage des noms de couleurs ? Mais d'après ce que Wittgenstein énonce sur les jugements de couleurs, il ne semble pas que les gens soient généralement d'accord à partir d'un simple constat ou état de fait, car pour que le signe « bleu » soit un mot désignant une couleur, il doit apparemment déjà y avoir un accord général sur son usage, ce qui ne peut se faire qu'au sein d'une forme de vie bien établie. Sans une telle entente, ce signe et tous les autres de même famille ne joueraient pas le rôle qu'ils ont, c'est-à-dire qu'ils ne seraient tout simplement pas des noms de couleurs. Mais le problème vient de ce que la question invite inévitablement à penser à deux éléments indépendants qu'il faudrait unir : les jugements sur les couleurs et l'usage des noms de couleurs. Autrement dit, la question est posée de façon à ce qu'on suppose la signification comme étant donnée antérieurement aux faits qui entourent l'usage des noms de couleurs, ce qui est une façon de raisonner à la manière du *Tractatus* en recherchant un ordre *a priori*.

L'idée que les gens s'accordent généralement dans leurs jugements est en un sens tautologique, puisque nier une telle entente reviendrait ni plus ni moins à se tirer dans le pied ; bref, ce serait un raisonnement auto-contradictoire. Aussi, il suffit de constater que sans un accord au moins de principe, les mots qui devraient désigner des couleurs ne seraient tout compte fait pas des noms de couleurs. Cette interdépendance est clairement

énoncée dans les *Recherches* : « Pour qu'il y ait entente au moyen du langage, il doit y avoir un accord non seulement dans les définitions, mais également (aussi étrange que cela puisse paraître) un accord dans les jugements. Ceci semble abolir la logique, mais il n'en est rien. — C'est une chose de décrire des méthodes de mesure, c'en est une autre d'obtenir et d'énoncer des résultats de mesurage. Mais ce que nous nommons "mesurer" est aussi déterminé par une certaine constance dans les résultats de mesurage » [PU, § 242]. Ce qui signifie que pour qu'il existe une pratique consistant à émettre des jugements de couleurs, ceux qui participent au jeu doivent prononcer à peu près les mêmes jugements. Dans le cas contraire, où il est parfaitement possible qu'on ne parvienne pas à s'entendre, les propos déclarés ne seraient en aucune façon considérés comme l'articulation de jugements de couleurs. L'accord présuppose qu'il y ait déjà des jugements sur les couleurs tels que le désaccord sur les noms de couleurs ne pourrait être tenu que pour un non-sens ou une contradiction. Cependant, comme le souligne Wittgenstein, il y a des différences de degré dans tout ceci : l'accord n'étant pas une condition transcendantale de possibilité des jugements de couleurs, on doit reconnaître qu'il est parfaitement possible que des gens qui partagent une certaine forme de vie n'aient pas de pratiques où ils émettent des jugements de couleurs. Il n'y a ici aucune nécessité, même si le seul fait de formuler une telle hypothèse semble absurde puisque si l'on fait partie de ces gens — ce qui est possible dès que la transcendance est exclue —, dire ce qu'ils ne font pas exigerait qu'on le fasse ou qu'on sache le faire malgré tout. La tentative de dire quelque chose d'intelligible ne trouve plus de fondement légitime du fait que ce qui est présupposé est en même temps remis en question. La manière seule de soulever la question — en prenant la situation exclusivement en termes de mots de couleurs — est inconsistante avec la possibilité que l'on doit d'abord considérer, qui est directement reliée à la situation ainsi spécifiée. Mais il est encore possible que là où il y a maintenant accord, il n'y ait plus accord par la suite. Wittgenstein revient au point de départ en concluant : « Je ne dis pas : si tels et tels faits de nature étaient différents, les hommes auraient des concepts différents (dans le sens d'une hypothèse). Mais : celui qui croit certains concepts être tout bonnement corrects, et tient le fait d'en avoir des différents pour une simple incapacité de réaliser quelque chose que nous réalisons —, qu'il tâche seulement de se figurer certains faits très généraux de nature autrement que nous y sommes habitués, et alors la formation de concepts autres que les concepts habituels usuels lui deviendra intelligible » [PU, IIxii, 362]. Dès lors, il ne s'agit réellement que d'un état de fait ou d'un constat à propos de la communauté des usagers d'un langage s'ils sont d'accord dans leurs jugements, et un tel état de fait rend possible le

jeu de langage où les jugements de couleurs sont émis et acceptés comme faisant partie de la forme de vie qui est la leur. Les mots signifient ce qu'ils signifient parce que les hommes sont relativement semblables sur les points qui leur permettent d'être d'accord de la manière spécifique dont ils le sont quant à la signification des mots. Cet argument ressemble fort à une pétition de principe, mais il s'agit plutôt d'un cercle herméneutique de juste compréhension que d'un cercle vicieux. Le fait que des gens soient semblables sur certains points essentiels vient de ce qu'ils partagent une forme de vie qui sert de toile de fond à partir de laquelle ils peuvent s'entendre; c'est d'ailleurs pourquoi Wittgenstein introduit le passage sur les jugements de couleurs en précisant que « *ce qui doit être accepté < das Hinzunehmende >, le donné — pourrait-on dire —, seraient les formes de vie* » [PU, IIxi, 359]. Et précédant l'exemple du paragraphe 242, il invente cette petite mise en scène : « *“Ainsi tu dis que l'accord entre les hommes décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ?” — Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être; et les hommes s'accordent dans le langage. Ce n'est pas un accord d'opinions, mais de forme de vie* » [PU, § 241]. Ainsi, précédant ou sous-tendant la possibilité même d'avoir un langage en commun et par conséquent des opinions à propos desquelles on peut parfois être en désaccord, il y a les points non questionnés et peu questionnables sur lesquels on se ressemble et se rejoint, qui font en sorte que l'on peut se parler et se comprendre. C'est ce que Wittgenstein entend par « forme de vie » ou « cadre de référence ».

La différence entre l'approche du *Tractatus* et celle des *Recherches* est d'autant plus flagrante si l'on compare les sections qui viennent d'être examinées avec certains passages du *Tractatus*, notamment ceux où il est question de la totale indépendance des faits entre eux. Wittgenstein affirme par exemple que si le sens d'une proposition devait dépendre de la vérité d'une autre, « *il serait alors impossible d'esquisser une image du monde (vraie ou fausse)* » [TLP, 2.0212]. Dans la première philosophie, une proposition, qu'elle soit vraie ou fausse, est nécessairement une image d'un fait possible ou réel, de sorte que tout ce qui est admis à propos de l'image doit être antérieur à toute question de vérité ou de fausseté; par conséquent, ce n'est que si un ensemble de signes est une image qu'il y a un sens à demander si elle est correcte ou non. Par exemple, si le sens de A dépend de la vérité de B et que B est faux, alors A est dépourvu de sens. Dès lors, si A est apparu dans l'« esquisse » du monde, comme l'appelle Wittgenstein, cette esquisse est elle aussi dépourvue de sens. Et puisqu'une fois cette interdépendance admise on ne peut l'exclure *a priori*, on ne sait plus avec quoi commencer; avant même de pouvoir déterminer qu'une proposition est pourvue de sens, on aurait à déterminer la vérité d'une autre, ce

qui exigerait la détermination du sens d'une autre, puis de la vérité d'une autre encore, et ainsi de suite, ce qui reviendrait à bâtir un véritable château de cartes. À un certain point, la signification doit précéder la vérité; elle doit lui être absolument antérieure. Telle est la conception du *Tractatus*. Ainsi, puisque le projet du *Tractatus* est d'énoncer ce qui est nécessaire pour qu'une proposition ait un sens, il s'ensuit que ces conditions, quelles qu'elles soient, ne peuvent être rangées parmi les vérités possibles, qui ne peuvent être qu'*a posteriori*. Par conséquent, il ne peut être vrai ou faux de dire qu'il y a bel et bien des objets : ceci se montre du fait qu'un langage pourvu de sens existe. Et maintenant, si l'on prend au sérieux l'interdépendance de la signification et de la vérité développée dans la seconde philosophie, on peut construire une argumentation qui va dans le sens contraire de ce qui a été établi dans la première. Si la signification d'une proposition dépend effectivement de la vérité d'une autre, alors la signification n'aura pas été donnée antérieurement à la vérité, de sorte qu'il sera impossible de spécifier les limites *a priori* du langage. Il sera même impossible d'exprimer le projet du *Tractatus* car on ne pourra avoir devant les yeux la totalité du langage; une telle totalité, en effet, n'existe pas, puisque toute « totalité » dépendra pour être cernée de la vérité de certaines propositions faisant partie du cadre de référence qu'est la forme de vie [UG, § 83]. L'idée de totalité, telle que proposée dans le *Tractatus*, ne peut être qu'une totalité partielle, donc une partie et non un tout, ce qui veut dire que cette idée est incohérente; et si une telle totalité partielle ne peut être cernée proprement, il n'y aura aucune manière d'établir ses limites de façon absolue. Bref, Wittgenstein rejette la perspective transcendantale du *Tractatus*, qui prétendait s'étendre sur la totalité du langage et du monde, pour une perspective empirique, partielle, sur des jeux de langage qui dépendent des formes de vie, lesquelles sont, en tant que cadres de référence, les points de repères de l'accord dans les jugements.

Ainsi, pour le second Wittgenstein, toute conception du langage doit présumer certains faits bien établis à propos des êtres humains et de la place qu'ils occupent dans le monde. Les recherches philosophiques peuvent porter sur n'importe quoi ou n'importe qui, c'est-à-dire sur tous les faits, quels qu'ils soient, mais toute recherche doit avoir un commencement et une fin : « *Toute vérification de ce qu'on tient pour vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments; il appartient au contraire à la nature de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que le milieu dans lequel ils prennent vie* » [UG, § 105]. On pourrait croire que Wittgenstein cherche ici à faire ce dont il a déjà

nié la possibilité dans le *Tractatus*, c'est-à-dire décrire dans le langage (à l'aide d'une langue « spéciale ») la relation qui existe entre le langage (la langue « générale » que tous parlent) et le monde, mais ce n'est pas le cas, car il est tout à fait conscient de la situation dans laquelle il se trouve. Il constate en effet qu'il va de soi « *que la possibilité d'un jeu de langage soit conditionnée par certains faits* » [UG, § 617]. Il est donc clair qu'il ne cherche pas à établir à nouveau des règles fixes ou un ordre déterminé entre des concepts, mais seulement à éclairer le fonctionnement du langage par l'analyse de jeux de langage, et il ne se laisse pas prendre au jeu : « *À ce qu'il semble, il faudrait que le jeu de langage "montre" les faits qui le rendent possible. (Mais il n'en est pas ainsi)* » [UG, § 618]. La distinction entre dire et montrer, contrairement à ce que plusieurs commentateurs soutiennent, est donc finalement rejetée au cours de la deuxième période; il est difficile de savoir exactement à quel moment s'est effectué l'abandon, mais il est clair qu'à la toute fin de sa vie, comme le démontre cette remarque de son dernier écrit, elle n'est plus tenue pour légitime. Comme on l'a vu, le problème qui exigeait une telle distinction a pris une forme nouvelle. La tâche n'est plus de montrer de l'extérieur (en soutenant qu'on le fait de l'intérieur) comment le langage est pour ainsi dire la carte du monde, puisque cette tâche présuppose déjà les notions de « monde » et de « langage » qui ne peuvent apparaître que d'une perspective transcendantale qui serait celle du *Tractatus*. En abandonnant l'idée d'une perspective au-delà du langage et du monde, on rejette du même coup les notions de « monde » et de « langage » telles qu'elles étaient utilisées pour formuler le problème, de sorte que le problème n'en est plus un. Enfin, si la perspective du *Tractatus* est incohérente, alors les idées de monde comme totalité des faits et de langage comme représentation de cette totalité sont également incohérentes. L'illusion qu'il pourrait y avoir une telle perspective a conduit l'auteur du livre à avouer que ses propositions étaient carrément insensées.

L'illusion philosophique, cependant, risque toujours de se présenter à nouveau et pourrait conduire vers le même genre de non-sens que celui qui surgit dans la première philosophie. On pourrait soutenir, à l'inverse du *Tractatus*, que le langage est relatif aux intérêts, aux buts et aux actions des hommes, de sorte que le problème de la relation entre la pensée et la réalité est résolu par une philosophie centrée sur l'homme et ses pratiques sociales, niant ainsi la notion d'objectivité ou de nécessité qui créait tant de problèmes dans la première philosophie. Mais l'autre problème auquel Wittgenstein est confronté est qu'il n'y aurait aucun sens à défendre cette nouvelle conception en proclamant qu'elle est vraie, puisqu'on admet au départ qu'elle est relative; ainsi, ou bien

une telle affirmation, si on lui donne un statut qu'on nie à tout autre énoncé, transgresse les limites qu'on a déjà établies, ou bien elle soulève réellement un nouveau problème lorsqu'on veut assumer sa vérité, car si elle est vraie, alors il ne peut y avoir de vérités qui ne soient pas relatives ou dépendantes d'une perspective particulière en dehors d'elle, et il est clair qu'il doit y avoir de telles vérités relatives. Mais alors, pourquoi l'énoncer ? En tant qu'affirmation purement relative, il semble qu'elle ne puisse prétendre à un quelconque statut philosophique. D'un autre côté, si on la suppose vraie en un sens où la vérité ne serait pas entendue comme relative à une perspective, on lui accorde en la tenant ainsi pour vraie ce qu'on lui refuse en l'énonçant. Autrement dit, il apparaît que tout énoncé qui aurait pour but de récuser l'affirmation centrale du *Tractatus* transcenderait par là même ses propres limites, tombant ainsi directement dans le piège du *Tractatus*. Le désir d'énoncer la prétendue vérité de la vision que le sujet porte sur le monde, sur son seul et unique monde — ce que Wittgenstein appelle « la vérité du solipsisme » — semble conduire tout droit en direction de cet idéal transcendantal. On peut en conclure que l'affirmation selon laquelle toutes les propositions sont déterminées par une perspective relative dépend elle-même d'une perspective relative, et alors que peut-on vouloir dire en l'énonçant, puisqu'il est impossible de rendre compte adéquatement de cette affirmation étant donné que l'on tombe dans le relativisme ? Le problème est que l'idée d'énoncer une affirmation ou une proposition est envisagée d'après une interprétation qui tire son raisonnement du *Tractatus*, et c'est peut-être pourquoi Wittgenstein évite d'émettre des affirmations dans les *Recherches* et pose plutôt des questions, se limitant à « rassembler des souvenirs » [PU, § 127] afin de montrer que cet idéal — celui d'une perspective transcendantale, laquelle anime toute la première philosophie — est absolument vain. L'exigence d'objectivité complète, et plus précisément d'une analyse objective complète de la proposition, est inhérente à cet idéal, de même que, advenant le constat d'une impossibilité radicale d'atteindre cet idéal transcendantal, le déni radicalement objectif du sens de toute proposition qui serait transcendantale, qui ne serait donc pas strictement empirique. Mais dans tous les cas, il faut sortir un instant de la cage pour constater la « vérité », puis revenir immédiatement dans le monde du trivial et du relatif; c'est ce saut mystique que l'auteur du *Tractatus* pensait avoir accompli. Par contre, celui des *Recherches* ne peut accepter un tel paradoxe; non qu'il rejette par la suite le mystique, mais il se refuse à en faire le fondement ultime de l'intelligibilité du langage : « Nous sommes dans l'illusion que ce qui constitue le caractère particulier, profond et pour nous essentiel de notre recherche résiderait en ce qu'elle s'efforce de

*comprendre l'essence incomparable du langage, c'est-à-dire l'ordre qui existe entre les concepts de proposition, de mot, d'inférence, de vérité, d'expérience, etc. Cet ordre constitue un super-ordre entre — pour ainsi dire — des super-concepts, alors que les mots "langage", "expérience", "monde", s'ils ont bien une application, doivent en avoir une aussi humble que les mots "table", "lampe", "porte"» [PU, § 97]. Durant la deuxième période, Wittgenstein travaille donc à rebours de ce qu'il faisait pendant la première : « Notre recherche ne vise pas à trouver la signification propre, la signification exacte des mots; mais nous donnons souvent aux mots, dans le cours de nos recherches, une signification exacte » [Z, § 467]. Il a donc cessé de croire en un ordre *a priori* entre les concepts; il n'y a pas un seul ordre, mais une possibilité de trier et de mettre en ordre, de plusieurs manières, les concepts ou les mots du langage. On doit se débarrasser de l'idée que le langage ou le monde ne peuvent être décrits qu'en ayant recours à un sentiment mystique, et se tourner plutôt vers le langage tel qu'il est utilisé dans le monde.*

Par conséquent, lorsque Wittgenstein amorce le tournant vers le langage ordinaire et exclut de la philosophie les langues symboliques ou idéales, il rejette la métaphysique non plus en proférant des propositions qui sont précisément et paradoxalement métaphysiques, mais en se servant du langage ordinaire; en fait, il veut éviter ou rejeter tout ce qui est métaphysique au profit d'une *description* de l'usage des mots. La description s'oppose radicalement chez Wittgenstein à l'explication : « Toute explication doit disparaître et n'être remplacée que par la seule description » [PU, § 109]. L'explication est laissée de côté parce que c'est à la science que revient la tâche d'expliquer les phénomènes; la philosophie ne fait que décrire la manière dont les mots ou les concepts sont utilisés. Dans le *Tractatus*, le procédé utilisé par Wittgenstein consiste à montrer dogmatiquement que ce que quelqu'un dit n'a pas de sens lorsqu'il profère des énoncés métaphysiques [TLP, 6.53], alors que dans la deuxième philosophie le procédé n'est plus dogmatique mais « thérapeutique » : le philosophe ne peut pas, par exemple, dire à quelqu'un qu'il utilise les mots de manière fautive et qu'il ne doit pas les employer ainsi parce qu'ils expriment incorrectement les concepts qu'il veut expliquer et faussent par conséquent sa recherche. Il doit plutôt essayer d'attirer son attention vers la manière dont il utilise certains énoncés et faire en sorte qu'il réalise lui-même qu'il se laisse tromper par le langage pour enfin se détourner de lui-même de l'utilisation de ces énoncés [Z, § 463]. À la méthode dogmatique du *Tractatus*, Wittgenstein substitue une méthode thérapeutique menée avec plus de tact et de subtilité. Ainsi la philosophie doit décrire le fonctionnement du langage [PU, § 109], de sorte qu'« en lieu et place des hypothèses et des

explications turbulentes » on puisse « *instaurer le calme et sobre examen des faits de langage* » [Z, § 447]. Non seulement les considérations philosophiques ne doivent pas être scientifiques ou hypothétiques, mais elles ne doivent pas même être empiriques : les recherches philosophiques sont purement conceptuelles [Z, § 458]. Elles décrivent les structures conceptuelles de l'intérieur, c'est-à-dire qu'elles décrivent la manière dont on conçoit le monde à partir d'un examen de la structure du langage au lieu d'opérer de l'extérieur en donnant une explication de la relation entre le langage, le monde et la pensée. Wittgenstein met constamment en parallèle le statut strictement descriptif de la philosophie avec le statut explicatif des sciences : la philosophie ne découvre pas de nouveaux faits, contrairement à la science, mais agence plutôt les énoncés qui portent sur ces faits de façon cohérente afin de dissoudre les problèmes conceptuels qu'ils provoquent. La science construit des théories et émet des hypothèses dans le but d'expliquer la nature des phénomènes, et les théories scientifiques sont des constructions idéalisées et restreintes, valables pour un ensemble fini de phénomènes, vérifiables ou falsifiables expérimentalement, de sorte que les théories ne sont pas prescriptives (elles ne disent pas que tel phénomène se produira parce qu'il est régi par telle loi) mais explicatives (elles disent que tel phénomène peut se produire en vertu de telle loi). Il n'y a pas de lois naturelles *a priori*, car on ne possède que des normes d'expression (ou de représentation); ce que l'on considère comme une nécessité dans le monde n'est en réalité qu'une contingence interne de la langue, et ce qui apparaît comme une nécessité n'est jamais qu'une articulation ou une connexion « grammaticale » (c'est-à-dire langagière) entre des concepts.

Lorsque la philosophie, de son côté, se targue d'inventer de nouvelles théories, elle ne fait que produire de nouveaux concepts qui n'ont pas de référence empirique. Une théorie philosophique ne peut en effet être vérifiée ou falsifiée expérimentalement; on doit soit adhérer aveuglément à la théorie ou à une partie de ses thèses, soit la rejeter en totalité. Contrairement à la science, la philosophie n'avance pas de théories qui peuvent couvrir différentes catégories de phénomènes, car elle s'intéresse toujours uniquement aux mots qui expriment des concepts. Elle n'explique rien, elle ne fait que décrire comment les mots sont utilisés, lesquels ont tous une égale importance. Comme on vient de le voir, il n'y a pas de « *super-ordre entre — pour ainsi dire — des super-concepts* » [PU, § 97]. Le *Tractatus*, comme tous les systèmes métaphysiques, propose un tel ordre entre les concepts; il élève certains concepts, tels que « image », « proposition », « fait », « pensée », etc., à des prétentions métaphysiques illégitimes, alors qu'il faut plutôt

« ramener les mots de leur emploi métaphysique à leur emploi quotidien » [PU, § 116]. La deuxième philosophie de Wittgenstein est donc radicalement anti-métaphysique : les mots ont tous une application et une utilisation aussi humble, quels qu'ils soient [PU, § 97]. On croit devoir trouver un seul et unique ordre, l'ordre idéal, l'ordre par excellence, alors qu'on ne peut trouver qu'un ordre arbitraire [PU, § 132], une vue synoptique temporaire de mots ou d'énoncés qui ne peuvent en réalité avoir d'usage métaphysique. Wittgenstein ne cherche plus, durant sa deuxième période, à creuser sous la structure du langage afin d'en découvrir la forme logique, puisqu'une telle entreprise ne découvre pas la forme logique cachée dans le langage, mais un ordre supplémentaire en plus de l'ordre déjà présent du langage. La philosophie du *Tractatus* invente un tel ordre qui est considéré comme l'ordre véritable des choses, alors qu'il s'agit en fait d'un ordre construit de toutes pièces en élevant les concepts de la logique à des prétentions métaphysiques. Tous les efforts consacrés à fonder ou à perpétuer la métaphysique sont donc voués à l'échec; ce ne sont que des tentatives vaines et inutiles pour affronter les limites imposées par le langage. Puisqu'il n'y a aucune hypothèse ou théorie qui peut être confirmée ou falsifiée en philosophie, aucune accumulation de faits ou d'informations nouvelles n'est nécessaire. La philosophie examine les concepts qu'on a déjà, et non ceux qu'on n'a pas; ces concepts sont évidemment ceux du langage ordinaire, et non des concepts métaphysiques, qui doivent quant à eux être destitués sans ménagement de leur usage métaphysique.

La philosophie est généralement conçue ou perçue comme fournissant un apport cognitif positif à l'ensemble des connaissances déjà existantes. D'après le second Wittgenstein, les recherches philosophiques ne peuvent mener à aucune connaissance de quelque sorte que ce soit. Il ne peut y avoir de « connaissance philosophique » comme il y a une connaissance scientifique des phénomènes, et ce parce que la philosophie n'est pas concernée par les faits empiriques (choses, phénomènes), mais uniquement par les faits linguistiques ou grammaticaux, et donc, en un sens dérivé, par les concepts qui sont exprimés à l'aide des mots du langage ordinaire. Ainsi les recherches philosophiques sont purement conceptuelles : la tâche de la philosophie est de décrire l'usage des mots qui manifestent ou expriment des concepts. Depuis ses débuts, l'essentiel de la métaphysique a consisté à « effacer la différence qu'il y a entre les recherches qui portent sur les choses et celles qui portent sur les concepts » [Z, § 458], autrement dit à traiter les choses ou les phénomènes comme s'il s'agissait de concepts. Il faut maintenant, selon Wittgenstein, rétablir l'ordre après la confusion que la métaphysique a engendrée dans le langage. Il

oppose ainsi le concept au phénomène (ou à la chose). La répartition opérée par Wittgenstein est très rigoureuse : les recherches philosophiques portent sur les concepts, et non sur les phénomènes ou les choses elles-mêmes, car on n'a pas directement accès aux phénomènes; on doit plutôt passer par les mots et les énoncés avec lesquels on tente de les décrire ou de les expliquer pour accéder au monde. L'essence d'une chose se révèle dans l'usage grammatical du mot correspondant; autrement dit, la grammaire elle-même exprime l'essence [PU, § 371] et dit quel genre d'objet est quelque chose [PU, §373]. La façon dont un mot est employé, son usage dans le langage, détermine la signification qu'il possède pour ceux qui l'utilisent, en fonction de leur forme de vie.

Dans un important passage des *Recherches philosophiques* se trouve expliquée la méthodologie adoptée au cours de la seconde période. Wittgenstein veut attirer l'attention sur le fait que « nous avons le sentiment que nous devrions pénétrer les phénomènes », bien que « notre recherche ne porte pas sur les phénomènes, mais, pourrait-on dire, sur les "possibilités" des phénomènes » [PU, § 90]. Ces possibilités sont données par les concepts et leur agencement en énoncés, puisque « nous nous rappelons alors le mode des énoncés que nous portons sur les phénomènes » [PU, § 90]. Wittgenstein soutient que l'on n'a pas directement accès aux phénomènes. Kant, déjà, opérait la distinction entre phénomène et chose en soi et délimitait le champ de la recherche aux phénomènes uniquement; Wittgenstein monte quant à lui encore d'un degré : on n'accède aux phénomènes qu'à partir des énoncés qu'on prononce sur eux. Ainsi ne peut-on parler que des « possibilités » des phénomènes : le mode d'accès aux phénomènes ne peut se faire qu'au niveau des énoncés, car ce sont eux qui rendent possible le fait qu'on en parle.

Il est intéressant de noter à quel point Wittgenstein s'était rapproché de sa deuxième manière à la fin du *Tractatus*, où il constate que la méthode correcte en philosophie ne peut être de proposer ou d'imposer des thèses et des objections à ces thèses, car il ne peut en résulter qu'un amas de non-sens : « La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature — quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à voir avec la philosophie —, puis dès que quelqu'un voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour lui — qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie — mais elle serait la seule strictement correcte » [TLP, 6.53]. Ceci, évidemment, est la méthode des *Recherches philosophiques*, et si ce que j'ai soutenu au cours de cette étude est bien fondé, il s'agit alors de la seule méthode cohérente et consistante avec le

rejet du problème fondamental du *Tractatus logico-philosophicus* concernant la transcendance de la logique, de l'éthique et de l'esthétique, et tous les problèmes qui lui sont associés.

Références bibliographiques

- AUDI, Paul, *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1999.
- BARRETT, Cyril, « "(Ethics and Aesthetics are One)" ? », *Aesthetics : Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium*, vol. 10, première partie, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1984.
- BEARN, Gordon C. F., *Waking to Wonder : Wittgenstein's Existential Investigations*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- BERNHARD, Thomas, « Lettre au Dr Spiel », *L'envers du miroir*, cahier n° 1, 1987.
- BLACK, Max, *A Companion to Wittgenstein's « Tractatus »*, Ithaca, Cornell University Press, 1964.
- BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, « Critique », 1973.
- , *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, « Critique », 1987.
- CAVALIER, Robert J., *Ludwig Wittgenstein's « Tractatus Logico-Philosophicus » : A Transcendental Critique of Ethics*, Washington, University Press of America, 1980.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, « Les contemporains », 1989.
- COMETTI, Jean-Pierre, *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, Presses Universitaires de France, « L'interrogation philosophique », 1996.
- , *La maison de Wittgenstein*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 1998.
- CREEGAN, Charles L., *Wittgenstein and Kierkegaard*, Londres, Routledge, 1989.
- EDWARDS, James C., *Ethics without Philosophy : Wittgenstein and the Moral Life*, Gainesville, University Presses of Florida, 1982.

- ENGELMANN, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967.
- FREGE, Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, traduit de l'allemand par Claude Imbert, Paris, Seuil, « Points/Essais », 1971.
- HACKER, Peter M. S., *Insight and Illusion : Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- , *Wittgenstein. Sur la nature humaine*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil, « Points/Essais », 2000.
- HINTIKKA, Merrill B. et HINTIKKA, Jaakko, *Investigations sur Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, Bruxelles, Mardaga, « Philosophie et langage », 1991.
- HOFMANNSTHAL, H. von, *Lettre de Lord Chandos et autres textes sur la poésie*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Schneider et Albert Kohn, Paris, Gallimard, « Poésie », 1992.
- JANIK, Allan et TOULMIN, Stephen, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 1978.
- JOHNSTON, William M., *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale, 1848-1938*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1985.
- JOUBERT, Jean-Marc, « Wittgenstein, Dieu et le monde », in R. Bouveresse-Quilliot (dir.), *Visages de Wittgenstein*, Paris, Beauchesne, 1995.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1980.
- KIERKEGAARD, Søren, *Crainte et tremblement*, traduit du danois par Paul-Henri Tisseau, Paris, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1984.
- KÖHLER, Wolfgang, *Psychologie de la forme. Introduction à de nouveaux concepts en psychologie*, traduit de l'anglais par Serge Bricianer, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 2000.
- LAMBERT, Pasquier, *Wittgenstein et la philosophie*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1997.
- LATRAVERSE, François et MOSER, Walter (dir.), *Vienne au tournant du siècle*, LaSalle, Hurtubise HMH, « Brèches », 1988.
- LE RIDER, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1990.

- LOCK, Grahame, *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, traduit de l'anglais par Jeanne Balibar, Philippe Mangeot et l'auteur, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophies », 1992.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. Le devoir de génie*, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, 1993.
- MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, 2 tomes, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, « Points/Essais », 1956.
- , *Journaux*, 2 volumes, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1981.
- , *Essais*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1984.
- PETERSON, Donald, *Wittgenstein's Early Philosophy : Three Sides of the Mirror*, Toronto, Toronto University Press, 1990.
- PLATON, *Euthyphron*, traduit du grec ancien par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, « GF », 1997.
- POLLAK, Michael, *Vienne 1900. Une identité blessée*, Paris, Gallimard, « Folio/Histoire », 1992.
- QUILLIOT, R., « Wittgenstein et le procès de la philosophie », in R. Bouveresse-Quilliot (dir.), *Visages de Wittgenstein*, Paris, Beauchesne, 1995.
- RUSSELL, Bertrand, « Wittgenstein tel que je l'ai connu », traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, *Magazine littéraire*, n° 352, mars 1997.
- SCHMITZ, F., *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophie d'aujourd'hui », 1988.
- , *Wittgenstein*, Paris, Les Belles Lettres, « Figures du savoir », 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit de l'allemand par André Burdeau, revu et corrigé par Richard Roos, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- SCHORSKE, Carl E., *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, traduit de l'anglais par Yves Thoraval, Paris, Seuil, 1983.
- SHIELDS, Philip R., *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1993.
- SOULEZ, Antonia, *Essai sur le libre jeu de la volonté*, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1998.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique*, traduit du latin par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, « GF », 1965.
- TILGHMAN, Benjamin R., *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics : The View from Eternity*, New York, Macmillan, 1991.

- WEINER, David A., *Genius and Talent : Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1992.
- WEININGER, Otto, *Sexe et caractère*, traduit de l'allemand par Daniel Renaud, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, « Tel », 1961.
- , *Fiches*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1970.
- , *Carnets, 1914-1916*, traduit de l'allemand par Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, « Tel », 1971.
- , *Remarques philosophiques*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Tel », 1975.
- , *De la certitude*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Tel », 1976.
- , *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1984.
- , « Lettres à Russell, Engelmann et von Ficker », traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti, *Sud*, n° hors série, 1986.
- , *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991.
- , *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivies de *Conférence sur l'éthique*, traduit de l'anglais par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1992.
- , *Tractatus logico-philosophicus*, traduit de l'allemand par Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, « Tel », 1993.
- , *Carnets de Cambridge et de Skjolden, 1930-1932, 1936-1937*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 1999.
- , *Carnets secrets, 1914-1916*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti, Tours, Farrago, 2001.
- ZEMACH, Eddy, « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », in I. M. Copi et R. W. Beard (dir.), *Essays on Wittgenstein's « Tractatus »*, New York, Macmillan, 1966.

Bibliographie

Écrits de Wittgenstein

- Tagebücher 1914-1916 / Notebooks 1914-1916*, Oxford, Blackwell, 1979. *Carnets, 1914-1916*, trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- Geheime Tagebücher*, Vienne, Turia & Kant, 1992. *Carnets secrets, 1914-1916*, trad. J.-P. Cometti, Tours, Farrago, 2001.
- Proto-Tractatus. An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. D. F. Pears et B. F. McGuinness, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. C. K. Ogden et F. P. Ramsey, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922; nouv. trad. D. F. Pears et B. F. McGuinness, 1961. *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell, 1964. *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.
- Philosophische Grammatik*, Oxford, Blackwell, 1969. *Grammaire philosophique*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
- The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965; nouv. trad. M. Goldberg et J. Sackur, 1996.
- Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, Innsbruck, Haymon, 1997. *Carnets de Cambridge et de Skjolden, 1930-1932, 1936-1937*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1999.
- Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford, Blackwell, 1974. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.

- Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1997. *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.
- Zettel*, Oxford, Blackwell, 1981. *Fiches*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1970.
- Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1980 (2 vols). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarques sur la philosophie de la psychologie*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989 (vol. I), 1994 (vol. II).
- Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie / Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1982 (vol. I), 1992 (vol. II). *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie / Études préparatoires à la seconde partie des « Recherches philosophiques »*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1985 (vol. I).
- Bemerkungen über die Farben / Remarks on Colour*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1977. *Bemerkungen über die Farben / Remarques sur les couleurs*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1983.
- Über Gewißheit / On Certainty*, Oxford, Blackwell, 1969. *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.
- Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1980. *Vermischte Bemerkungen / Remarques mêlées*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1984.
- Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis, Hackett, 1993. *Philosophica*, trad. J.-P. Cometti, Mauvezin, TER, 1997 (vol. I), 1999 (vol. II).
- Schriften*, 8 tomes, Francfort, Suhrkamp, 1989.
- Gesamtwerk*, Wiener Ausgabe, 5 tomes parus, Vienne, Springer, 1994.
- Wittgensteins Nachlaß / The Wittgenstein Archives* (édition électronique sur cédéroms), Université de Bergen, 1999.

Cours, conversations et lettres de Wittgenstein

- Lectures on Freedom of the Will / Leçons sur la liberté de la volonté*, trad. A. Soulez, Paris, PUF, 1998.
- Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, trad. C. Chauviré, J.-P. Cometti, G. Guest, F. Schmitz, J. Sebestik et A. Soulez, Paris, PUF, 1997.
- Lectures on the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam, Rodopi, 1982.
- Lectures and Conversations, Lecture on Ethics*, Oxford, Blackwell, 1966. *Leçons et conversations*, suivies de *Conférence sur l'éthique*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1992.

Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, notes recueillies par F. Waismann, Oxford, Blackwell, 1967. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis / Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1991.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32, Oxford, Blackwell, 1980. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32 / Les Cours de Cambridge, 1930-1932*, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1988.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35, Oxford, Blackwell, 1979. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35 / Les Cours de Cambridge, 1932-1935*, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1992.

Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939, Ithaca, Cornell University Press, 1976. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939 / Cours sur les fondements des mathématiques, Cambridge, 1939*, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1995.

Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47, New York, Harvester, 1988.

Wittgenstein : Conversations 1949-1951, par O. K. Bouwsma, Indianapolis, Hackett, 1986. *Conversations avec Wittgenstein, 1949-1951*, trad. L. Raïd, Marseille, Agone, 2001.

Briefe an Ludwig von Ficker, Salzburg, Müller, 1969.

Letters to C. K. Ogden, Oxford, Blackwell, 1973.

Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir, par P. Engelmann, Oxford, Blackwell, 1967.

Letters to Russell, Keynes, and Moore, Oxford, Blackwell, 1974.

Letters to Russell, Keynes, Moore, Ogden, Ramsey, and Ficker, Oxford, Blackwell, 1980.

Monographies sur Wittgenstein

ACKERMANN, R. J., *Wittgenstein's City*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.

ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's « Tractatus »*, Londres, Hutchinson, 1967.

ASSOUN, P.-L., *Freud et Wittgenstein*, Paris, PUF, 1988.

BAKER, G. P., *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Oxford, Blackwell, 1988.

BAKER, G. P. et HACKER, P. M. S., *Wittgenstein : Understanding and Meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, vol. I, Oxford, Blackwell, 1980.

—, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Blackwell, 1984.

- , *Language, Sense and Nonsense*, Oxford, Blackwell, 1984.
- , *Wittgenstein : Rules, Grammar and Necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, vol. II, Oxford, Blackwell, 1985.
- BARRETT, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, Blackwell, 1991.
- BOUVERESSE, J., *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Minuit, 1971.
- , *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1987.
- , *Le pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Paris, Minuit, 1988.
- , *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, L'Éclat, 1991.
- , *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.
- BRADLEY, R., *The Nature of All Being : A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- BUDD, M., *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres, Routledge, 1989.
- CARRUTHERS, P., *Tractarian Semantics : Finding Sense in Wittgenstein's « Tractatus »*, Oxford, Blackwell, 1989.
- , *The Metaphysics of the Tractatus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- CAVELL, S., *The Claim of Reason : Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979. *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. S. Laugier, Paris, Seuil, 1996.
- CIOFFI, F., *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- COOK, J. W., *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- CORNISH, K., *The Jew of Linz : Wittgenstein, Hitler, and Their Secret Battle for the Mind*, Londres, Century Books, 1998. *Wittgenstein contre Hitler. Le juif de Linz*, trad. P. Audi, Paris, PUF, 1998.
- DE MAURO, T., *Ludwig Wittgenstein : His Place in the Development of Semantics*, Dordrecht, Reidel / New York, Humanities Press, 1967.
- DUMONCEL, J.-C., *Le jeu de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1991.
- FANN, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1971.
- FAVRHOLDT, D., *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's « Tractatus »*, Copenhagen, Munksgaard, 1967.

- FINCH, H. Le Roy, *Wittgenstein : The Early Philosophy. An Exposition of the « Tractatus »*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1971.
- FINDLAY, J. N., *Wittgenstein : a Critique*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- FOGELIN, R. J., *Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.
- FRASCOLLA, P., *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, Londres, Routledge, 1994.
- GLOCK, H.-J., *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996.
- GRANGER, G. G., *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1969.
- , *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990.
- GRAYLING, A. C., *Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- GRIFFIN, J., *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- HACKER, P. M. S., *Wittgenstein : Meaning and Mind. An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, vol. III, Oxford, Blackwell, 1990.
- , *Wittgenstein : Mind and Will. An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, vol. IV, Oxford, Blackwell, 1996.
- , *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.
- HAGBERG, G. L., *Art as Language : Wittgenstein, Meaning and Aesthetic Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- HALLETT, G., *A Companion to Wittgenstein's « Philosophical Investigations »*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- HANFLING, O., *Wittgenstein's Later Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1989.
- HARWARD, D., *Wittgenstein's Saying and Showing Themes*, Bonn, Bouvier, 1976.
- HILMY, S., *The Later Wittgenstein : The Emergence of a New Philosophical Method*, Oxford, Blackwell, 1987.
- HODGES, M. P., *Transcendence and Wittgenstein's « Tractatus »*, Philadelphie, Temple University Press, 1990.
- HOTTOIS, G., *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Bruxelles, Presses de l'Université Libre de Bruxelles, 1976.
- HUDSON, W. D., *Wittgenstein and Religious Belief*, New York, St. Martin's Press, 1975.
- JACCARD, R., *L'enquête de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998.
- JACQUETTE, D., *Wittgenstein's Thought in Transition*, West Lafayette, Purdue University Press, 1998.
- JOHNSTON, P., *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Londres, Routledge, 1989.

- , *Wittgenstein : Rethinking the Inner*, Londres, Routledge, 1993.
- KENNY, A., *Wittgenstein*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- , *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1984.
- KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986. *La théologie après Wittgenstein*, trad. A. Létourneau, Paris, Cerf, 1991.
- KIELKOPF, C. F., *Strict Finitism. An Examination of Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics*, La Haye et Paris, Mouton, 1970.
- KLENK, V. H., *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.
- KOETHE, J., *The Continuity of Wittgenstein's Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- KRIPKE, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982. *Règles et langage privé*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996.
- LAZEROWITZ, M., *The Language of Philosophy : Freud and Wittgenstein*, Dordrecht, Reidel, 1977.
- MALCOLM, N., *Nothing is Hidden : Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*, Oxford, Blackwell, 1986.
- , *Wittgenstein : A Religious Point of View ?*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- MASLOW, A., *A Study in Wittgenstein's « Tractatus »*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1961.
- MCGINN, C., *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Blackwell, 1984.
- MCGINN, M., *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1995.
- MORRISON, J. C., *Meaning and Truth in Wittgenstein's « Tractatus »*, La Haye et Paris, Mouton, 1968.
- NIELI, R., *Wittgenstein : From Mysticism to Ordinary Language*, Albany, SUNY Press, 1987.
- PEARS, D., *Wittgenstein*, Londres, Fontana Press, 1985.
- , *The False Prison : A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1987 (vol. I), 1988 (vol. II). *La pensée-Wittgenstein*, trad. C. Chauviré, Paris, Aubier, 1993.
- PERLOFF, M., *Wittgenstein's Ladder*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1996.
- PETERMAN, J. F., *Philosophy as Therapy : An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany, SUNY Press, 1992.
- PITCHER, G., *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.

- SCHULTE, J., *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Munich, Philosophia, 1987. *Experience and Expression : Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, trad. par l'auteur, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- , *Wittgenstein : eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1989. *Lire Wittgenstein. Dire et montrer*, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1992.
- SHANKER, S. G., *Wittgenstein and the Turning Point in the Philosophy of Mathematics*, Londres, Croom Helm, 1987.
- SONTAG, F., *Wittgenstein and the Mystical : Philosophy as an Ascetic Practice*, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- STENIUS, E., *Wittgenstein's « Tractatus » : A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1960.
- STERN, D. G., *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- SUTER, R., *Interpreting Wittgenstein : A Cloud of Philosophy, a Drop of Grammar*, Philadelphie, Temple University Press, 1989.
- TER HARK, M., *Beyond the Inner and the Outer : Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Dordrecht, Kluwer, 1990.
- VON WRIGHT, G. H., *Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1982. *Wittgenstein*, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1986.
- WRIGHT, C., *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Londres, Duckworth, 1980.
- ZIMMERMANN, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Francfort, Klostermann, 1975.

Articles sur Wittgenstein

- BAKER, G. P. et HACKER, P. M. S., « Wittgenstein aujourd'hui », *Critique*, n° 399-400, août-sept. 1980.
- BARRETT, C., PATON, M. et BLOCKER, H., « Wittgenstein and Problems of Objectivity in Aesthetics : A Symposium », *The British Journal of Aesthetics*, n° 7, 1967.
- ENGEL, S. M., « Schopenhauer's Impact upon Wittgenstein », *Journal of the History of Philosophy*, n° 7, 1969.
- GRIFFITHS, A. P., « Wittgenstein, Schopenhauer, and Ethics », in G. Vesey (dir.), *Understanding Wittgenstein*, Londres, Macmillan, 1974.
- GROUND, I. R., « Wittgenstein, Art, and Silence », *Aesthetics : Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium*, vol. 10, première partie, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1984.

- HELLER, E., « Wittgenstein and Nietzsche », *Encounter*, n° 13, sept. 1959; repris sous le titre « Wittgenstein : Unphilosophical Notes », in K. T. Fann (dir.), *Ludwig Wittgenstein : The Man and his Philosophy*, New York, Dell, 1967.
- JANIK, A., « Schopenhauer and the Early Wittgenstein », *Philosophical Studies*, n° 15, 1966.
- LANE, G., « Wittgenstein », in G. Lane, *À quoi bon la philosophie ?*, Montréal, Bellarmin, 1997.
- LANTEIGNE, J., « Le mysticisme de Wittgenstein », *L'Agora*, vol. 5, n° 3, mai 1998.
- LYOTARD, J.-F., « Wittgenstein, "après" », in J.-F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984.

Recueils d'articles sur Wittgenstein

- AMBROSE, A. et LAZEROWITZ, M. (dir.), *Ludwig Wittgenstein : Philosophy of Language*, Londres, Allen & Unwin, 1972.
- BLOCK, I., (dir.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Cambridge, MIT Press, 1981.
- BOUVERESSE-QUILLIOT, R. (dir.), *Visages de Wittgenstein*, Paris, Beauchesne, 1995.
- COPI, I. M. et BEARD, R. W. (dir.), *Essays on Wittgenstein's « Tractatus »*, New York, Macmillan, 1966.
- FANN, K. T. (dir.), *Ludwig Wittgenstein : The Man and his Philosophy*, New York, Dell, 1967.
- KLEMKE, E. D. (dir.), *Essays on Wittgenstein*, Urbana, University of Illinois Press, 1971.
- LEYVRAZ J.-P. et MULLIGAN, K. (dir.), *Wittgenstein analysé*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993.
- MCGUINNESS, B. (dir.), *Wittgenstein and his Times*, Oxford, Blackwell, 1982.
- RHEES, R. (dir.), *Ludwig Wittgenstein : Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981.
- , *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- SEBESTIK J. et SOULEZ, A. (dir.), *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, Klincksieck, 1992.
- SOUCY, P.-Y. (dir.), *Tradition et rupture. Wittgenstein et la critique du monde moderne*, Bruxelles, La Lettre Volée, 1996.
- SOULEZ, A. (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick. Études critiques*, Paris, PUF, 1997.

Numéros spéciaux de revues consacrées à Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein, *Sud*, n° hors série, 1986.

Ludwig Wittgenstein (1889-1989), *Revue internationale de philosophie*, vol. 43, n° 169, 2/1989.

Wittgenstein et l'esthétique, *La part de l'œil*, Bruxelles, n° 8, 1992.

Ludwig Wittgenstein, *Magazine littéraire*, n° 352, mars 1997.

Biographies sur Wittgenstein

MCGUINNESS, B., *Wittgenstein : A Life. Young Ludwig 1889-1921*, Londres, Duckworth, 1988. *Wittgenstein. 1. Les années de jeunesse, 1889-1921*, trad. Y. Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991.

BARTLEY III, W. W., *Wittgenstein*, LaSalle, Open Court, 1977. *Wittgenstein, une vie*, trad. P.-L. van Berg, Bruxelles, Complexe, 1978.