



HAL
open science

Le pyrrhonnisme de Wittgenstein

Christophe Al-Saleh

► **To cite this version:**

| Christophe Al-Saleh. Le pyrrhonnisme de Wittgenstein. 2007. hal-00482044

HAL Id: hal-00482044

<https://hal.science/hal-00482044>

Preprint submitted on 11 May 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le pyrrhonisme de Wittgenstein: Violence initiale, Scission et Polyphonie

« Maîtres jongleurs, ils transforment le lieu et les personnes et usent de la comédie magnétique. Les yeux flambent, le sang chante, les os s'élargissent, les larmes et des filets rouges ruissellent. Leur raillerie ou leur terreur dure une minute, ou des mois entiers. »

(Arthur Rimbaud, *Illuminations*.)

« Souviens-toi donc que l'esprit du serpent, du loup, est ton esprit, car ta connaissance de l'esprit en général ne vient que de toi-même. »

(Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*)

sommaire

1. Clarification et philosophie	2
2. Le « pyrrhonisme » tel qu'en lui-même.....	4
3. Guerre et violence initiale.....	7
4. Re-niement de l'idéal.....	15
5. La polyphonie des Recherches Philosophiques.....	20

1. Clarification et philosophie

A la suite de Wittgenstein, on s'est habitué à considérer que l'une des tâches philosophiques essentielles consistait à clarifier des pensées déjà existantes, au lieu d'en produire d'autres. Le philosophe peut se donner une tâche qui ne ressemble ni à la synthèse, ni à la déduction, ni à la totalisation, ni même à l'analyse. La clarification, en effet, ne résume pas un *esprit* en une formule frappante, ne justifie pas des ensembles de croyances, ne procède pas à une totalisation, et ne décompose pas des vérités en d'autres vérités plus élémentaires pour les fonder. La clarification consiste pour l'essentiel à remettre les concepts que nous utilisons à leur place, et à comprendre que nos perplexités viennent pour l'essentiel d'un usage déplacé. Ce remplacement occupe de l'espace et prend du temps, sans rien ajouter ou retrancher cependant au matériau déjà consistant formé par nos vies conceptuelles.

Cependant, la clarification est peut-être une idée bien générale qui ne permet pas réellement de définir la singularité d'une philosophie. Pour paraphraser le titre d'un article bien connu de Price ('Clarity is not enough', *PASS*, 19 [1945]), la clarification n'est pas suffisante, ou, en tout cas, il nous semble que ce qui singularise un philosophe comme philosophe ne nous est pas donné quand nous rendons compte de son activité en disant qu'il s'agit de clarification. Il n'est pas établi, pour autant, qu'il y a dans cette protestation de sous-détermination autre chose qu'un préjugé. Il est peut-être tout à fait convenable de définir la philosophie comme l'activité par laquelle nous clarifions des pensées, et de dire que tout le reste risque de faire perdre la rigueur ascétique nécessaire à un exercice long, difficile, et peu gratifiant, narcissiquement parlant¹, dans la mesure où rien, absolument rien, n'est procuré par là, sinon un bouleversement. On formulerait sans doute les choses de manière moins rebutante en parlant, comme le fait Stanley Cavell dans *Les Voix de la Raison* (tr. fr., p. 268) de la philosophie comme de « la critique qu'une culture produit à propos d'elle-même » et de la démarche philosophique comme d'une « critique des efforts antérieurs de la critique. » Mais il faudrait alors assumer l'idée encombrante que les résultats de l'activité philosophique d'un individu appartenant à une certaine culture, valent pour cette culture, et pour aucune autre.

¹ Mais une gratification symbolique peut-elle être autre que narcissique?

Si, pour imposer la conception de la philosophie comme activité modeste de clarification et d'élucidation, n'ayant pas pour visée d'ajouter ou de retrancher au matériau conceptuel, doxastique et éthique déjà bien fourni qui est le nôtre, il faut payer le prix élevé d'une relativisation des résultats de l'activité philosophique, alors il vaudrait peut-être mieux envisager la philosophie comme quelque chose qui, à côté de méthodes pour « rendre nos idées claires » (Peirce), nous apporte des leçons substantielles qui, au minimum, ne sont pas relatives à la langue dans laquelle elles sont exprimées. Pourtant, on ne voit pas en quoi cette dernière idée tient à autre chose sinon à un préjugé. On pourrait suggérer que ce sont justement les conceptions les plus minimales et les plus ascétiques de l'activité philosophique qui survivent à ce que l'on appellera l'épreuve du temps, la distance historique ou la différence herméneutique; que ce sont précisément les conceptions décrivant la philosophie comme un mouvement critique et radicalement ignorant, à visées négatives: ne rien dire de faux, ne rien affirmer de douteux, ne rien croire savoir, qui semblent, par ce qui pourrait avoir l'air d'un paradoxe, nous fournir des contenus plus propres à faire l'épreuve du passage d'un monde à un autre.

2. Le « pyrrhonisme » tel qu'en lui-même

Mais on peut très bien rétorquer à une telle idée que l'urgence de telles conceptions, minimales et négatives, de l'activité philosophique, ne se fait sentir qu'à des moments où le savoir doute de lui-même, où un monde entre en crise pour se transformer ou disparaître. C'est ainsi que Marcel Conche thématise la remarquable inscription historique de Pyrrhon, philosophe de l'acosmicité dans un monde qui s'effondre, sous les coups de boutoir et les victoires fulgurantes d'Alexandre le Grand et de ses ambitions hégémoniques sans limites, pour laisser place à un autre monde.

« Ce dont Pyrrhon est contemporain, c'est de la mort et de l'effacement d'un monde. Philosophie de l'intervalle et du passage! » (*Pyrrhon ou l'apparence*, PUF, 1994, p.145)

Ainsi, les philosophies minimales et négatives ne devraient pas leur validité trans-culturelle à leur minimalisme. Il faudrait plutôt dire que, naissant dans des moments de crise de la culture, elles sont aptes à être entendues dans des moments semblables. Elles n'auraient donc pas, finalement, de validité trans-culturelle, mais une a-culturalité radicale les rendant hautement accessibles et intéressantes lors des époques de transition et facilement accessibles, mais d'un intérêt tout juste documentaire, à des époques stables et fortes, qualifiées rétrospectivement d'« âges d'or ».

Il ne peut s'agir là que d'une hypothèse². Mais elle est suffisante pour balayer ce privilège trans-culturel de la minimalité et de la négativité, en philosophie. On devrait alors se borner à dire que c'est une certaine tournure d'esprit qui fait qu'un individu considère que le philosophe s'exerce à la clarification de pensées déjà existantes. On pourrait alors au mieux en appeler à des notions époquales très vagues et évoquer les familles de pensée, l'éthos, ou l'esprit d'une époque, pour développer des

2 cf. également Antonio NEGRI/Michael HARDT, *Multitude*, 2004, 10|18, p.177. « Descartes parvient à concevoir qu'il n'y a pas de monde ou d'endroit où il puisse se trouver, mais cette même pensée le convainc avec certitude de sa propre existence. Il peut donc sembler étrange que, dans le texte même où il formule cette notion, le *Discours de la Méthode*, Descartes situe cette révélation avec beaucoup de précision: *j'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé*. Descartes parvient à la certitude de l'existence du sujet pensant un jour de 1619, probablement le 10 novembre, lorsque, encore soldat dans la guerre de Trente ans, il bivouaque seul dans une chambre réchauffée par un poêle. Qu'est-ce que la guerre et le rôle qu'y joue Descartes ont à voir avec une vérité éternelle telle que *je pense, donc je suis*? Pourquoi Descartes prend-il la peine de nous dire où et quand cette vérité lui apparaît? » Negri et Hardt y voient, conformément au postulat méthodologique marxien que le passage où se trouve cette citation exploite, la capacité de Descartes à se faire l'écho d'une « tendance »: la naissance du « sujet pensant individuel et souverain ». Nous revenons un petit peu plus bas dans le texte sur ce rapport entre guerre et pensée, en traitant du cas de Wittgenstein.

comparaisons qui vaudraient comme autant d'esquisses de l'intérêt qui se manifeste dans l'attention que nous pouvons porter à des conceptions de la philosophie comme celle de Wittgenstein. Ne pourrions-nous pas, cependant, retenir la simple idée selon laquelle les philosophes parviennent à exprimer, dans ce qu'ils expriment et dans la façon dont ils l'expriment (qui est également la façon dont ils s'expriment), la vérité de leur époque, tout particulièrement quand il s'agit d'époques de transitions, où certaines tendances se dégagent sur la ruine des conceptions de l'époque précédente? Il s'agit là d'une idée minimale. Notre but n'est pas d'expliquer historiquement la *nature* de la philosophie de Wittgenstein, mais de comprendre les outils conceptuels mis en place dans les *Recherches Philosophiques*. Et nous voulons le faire en rendant explicite, autant que cela est nous est possible, le point de vue à partir duquel nous le faisons.

Il nous faut donc définir ce point de vue, c'est-à-dire ce que nous entendons par le « pyrrhonisme de Wittgenstein ». A ce point, il doit être à peu près clair que nous ne voulons désigner par là, ni des analogies structurelles entre les différentes formes philosophiques se réclamant du modèle de Pyrrhon, qui se sont succédées du quatrième au premier siècle avant Jésus-Christ, ni des ressemblances entre ce que nous savons de la vie de Pyrrhon, et ce que nous savons de la vie de Wittgenstein. Par « pyrrhonisme », nous voulons indiquer ce mouvement par lequel un individu, pour des raisons époquales singulières, à une époque de crise majeure, où les conceptions de la subjectivité sont mises à l'épreuve, se fait l'acteur d'une tendance nouvelle, qui a pour vocation de cristalliser une conception de la subjectivité. C'est ainsi que (comme nous l'avons indiqué en note) Negri et Hardt conçoivent la situation historique de Descartes découvrant la vérité du *cogito* le 10 novembre 1619, dans ce cadre singulier d'une *pause* dans son rôle guerrier. La notion de subjectivité a ici un usage essentiellement *critique*, car son rôle est de nous permettre de réaliser l'importance de la distance historique entre, par exemple, la conscience cartésienne et l'âme chez les Anciens. Nous ne pouvons *réaliser* cette distance qu'à condition de mesurer à quel point les penseurs ayant le plus radicalement remis en cause l'unité de la subjectivité, pour développer tout de même une direction d'unité personnelle (que ce soit la démarche ascétique chez Pyrrhon, ou la construction éthique) prenant en compte les demandes du corps de manière originale et nouvelle (plongeon pyrrhonien dans les apparences, éthique passionnelle de Descartes), l'ont fait sur le

fond de la scission d'un monde. Est en jeu l'unité même de la philosophie. Qui est le sujet du texte, même fragmentaire et rapporté, à ces époques de transition? *Qui* est le sujet de la première *Méditation* ? *Qui* est le sujet de la vie de Pyrrhon ? *Qui* est le porteur des multiples voix des *Recherches Philosophiques* ?

3. Guerre et violence initiale

« Ô pureté! Pureté!

C'est cette minute d'éveil qui m'a donné la vision de la pureté! - Par l'Esprit on va à Dieu !

Déchirante infortune! » (Arthur Rimbaud³)

La Guerre est un autre élément du *focus imaginarius* constitué ici comme « pyrrhonisme », au sens qui vient d'être précisé. Les *Carnets 1914-1916* de Wittgenstein, écrits au front, permettent de se faire une idée de la genèse du *Tractatus Logico-Philosophicus*, publié en 1922. On est frappé en les lisant par le tournant radical que les remarques consignées presque jour après jour prennent le 11 juin 1916. Alors que les remarques étaient d'ordre logique et épistémologique, Wittgenstein note, ce jour-là, ce qui suit:

« Que sais-je de Dieu et du but de la vie?

Je sais que le monde existe.

Que je suis en lui comme mon oeil est dans son champ visuel.

Qu'il y a quelque chose en lui de problématique, que nous appelons son sens.

Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur.

Que la vie est le monde.

Que ma volonté pénètre le monde.

Que ma volonté est bonne ou mauvaise.

Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde.

Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu.

Et lui associer la métaphore d'un Dieu père.

La prière est la pensée du sens de la vie.

Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au

3 Dans *Une saison en enfer*, « L'impossible », Paris, Gallimard, 1982, p. 149

contraire totalement impuissant.

Je ne puis me rendre indépendant du monde, et donc en un certain sens le dominer, qu'en renonçant à influencer sur les événements. » (Tel, Gallimard, 1971, trad. Gilles-Gaston Granger, pp.139-140)

A quoi doit-on cette transition entre des notes logiques et *ça*? La réponse est très simple, et très compliquée, dans sa simplicité même. A la guerre, au *ça*, donc.

Le 4 juin 1916, l'offensive Brusilov, du nom du général qui la supervise, est lancée par l'armée russe sur le front oriental. Cette offensive, souhaitée notamment par l'état-major français, car elle devait, en contraignant les allemands à déplacer des troupes du Nord-est de la France vers le front oriental, faire baisser de manière significative la pression sur Verdun, provoqua en une petite vingtaine de jours un fiasco monumental pour l'armée autrichienne (plus précisément austro-hongroise), qui y perdit un million et demi d'hommes (dont près du tiers en prisonniers de guerre, les autres victimes mortes ou blessés), c'est-à-dire le quart de ses pertes pour la totalité de la guerre. La septième armée autrichienne, qui comptait le régiment où Wittgenstein servait, subit le plus lourd des attaques, et eut à souffrir des pertes considérables⁴.

4 On peut parler ici de violence initiale. Comme nous montrons ensuite que c'est le choc éprouvé de cette violence initiale qui a fait prendre conscience à Wittgenstein de ce qu'il avait à dire (même si c'est à l'état de germe, et qu'il faut attendre une répétition de cette violence sous une autre forme, pour que Wittgenstein reprenne le contenu du *Tractatus* et l'élabore durant près de dix années sous la forme que nous connaissons dans les *Recherches*.), il faut ici rappeler les propos de Deleuze dans *Proust et les signes* (Paris, PUF, 1964, nous nous servons de la huitième édition, de 1993): « *Qui* cherche la vérité? Et qu'est-ce qu'il veut dire, celui qui dit *je veux la vérité*? (...) Nous ne cherchons la vérité que quand nous sommes déterminés à le faire en fonction d'une situation concrète, quand nous subissons une sorte de violence qui nous pousse à cette recherche. (...) Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix. La vérité ne se trouve pas par affinité, ni bonne volonté, mais se *trahit* à des signes involontaires. » Deleuze poursuit: « Le tort de la philosophie, c'est de présupposer en nous une bonne volonté de penser, un désir, un amour, naturel du vrai. Aussi la philosophie n'arrive-t-elle qu'à des vérités abstraites, qui ne compromettent personne et ne bouleversent pas. (...) Elles restent gratuites, parce qu'elles sont nées de l'intelligence, qui ne leur confère qu'une possibilité, et non pas d'une rencontre ou d'une violence qui garantirait leur authenticité. Les idées de l'intelligence ne valent que par leur signification explicite, donc conventionnelle. Il y a peu de thèmes sur lesquels Proust insiste autant que celui-ci: la vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée. Les significations explicites et conventionnelles ne sont jamais profondes; seul est profond le sens tel qu'il est enveloppé, tel qu'il est impliqué dans un signe extérieur. » (pp. 23-24) Pour autant que nous sommes d'accord avec cette idée selon laquelle la quête de la vérité est l'amortissement d'un choc éprouvé de cette violence initiale, et que, en ce sens, toute vérité, et en particulier la vérité philosophique (prétendument la plus désintéressée) a un prix, nous sommes réservés quant au sort que Deleuze réserve ici à l'idée de « convention ». Si la « convention » signifie la routine, le consensus mou, l'institutionnel grisailant, alors Deleuze a raison de lui faire ce sort, de montrer que nulle vérité authentique en peut en venir. Mais si le conventionnel renvoie à la racine commune, qui est également à la racine de l'acceptation authentique du sens partagé, alors cette vérité authentique peut advenir d'un enfoncement dans cette couche profonde d'humanité. Il n'y a donc pas un sens plus profond enfoui par un sens conventionnel, et à retrouver, mais plutôt une racine de la convention, une source de notre geste d'acceptation (même et surtout quand il est inconscient ou implicite), qui recèle notre humanité commune, et c'est en ce sens, dans le sens de cette recherche, qu'une fois l'idéal tractatusien dépassé et re-nié, Wittgenstein va amortir la violence initiale, manifestée comme choc de la guerre une première fois, comme culpabilité intense par rapport à ses orientations sexuelles une seconde fois. De ce point de vue, on pourrait envisager une autre lecture de Proust, qui prenne pour appui le texte appelé « la race maudite » (dans *Contre Sainte-Beuve*, Folio, texte qui est un brouillon de l'ouverture de *Sodome et Gomorrhe*), où cette race est à la fois l'appartenance juive, et l'orientation homosexuelle. Dans la *Recherche*, les deux malédictions, selon l'expression de Proust, sont présentes. La violence initiale peut être affadée dans le discours conventionnel, ou reprise à sa racine,

Les remarques notées par Wittgenstein le 11 juin 1916, en pleine débâcle de l'armée austro-hongroise face à la fulgurante offensive russe, pourraient être celles de n'importe quel soldat qui aurait pris l'habitude de consigner ses pensées, et qui trouverait dans le journal intime la possibilité de faire survivre sa raison (comme capacité à trouver un sens) face à l'innomable. Prises ainsi, elles seraient touchantes, émouvantes, mais il faudrait bien constater la pauvreté extrême de leur contenu philosophique. Il est crucial de noter que Wittgenstein ne les consigne pas dans son cahier intime (il tenait par ailleurs un tel cahier, en langage codé⁵), mais dans son carnet de recherches. Comme le dit Ray Monk⁶, ces remarques sont « présentées comme faisant partie du travail logique les précédant. » C'est dans le travail conceptuel sur la vérité qu'il va falloir assumer l'impulsion, qualifiée quelques semaines plus tard, d'« éthique », cette éthique « n'a[yant] rien à voir avec les punitions et les récompenses. » (30 juillet 1916, *Carnets 1914-1916*, op. cit., p. 147) et répondre ainsi au choc de la violence initiale⁷. Le *Tractatus Logico-philosophicus* doit sa forme, sa teneur, sa démarche essentielles à la prise de conscience que Wittgenstein a eu alors qu'il avait quelque chose à *dire*. Mais le dépliement a pris une bonne vingtaine d'années... Le *Tractatus* correspond à un achèvement qui sera re-nié. La continuité du *Tractatus* aux *Recherches Philosophiques* jusqu'à ce que l'on appelle les « dernières pensées » de Wittgenstein, est celle de l'assomption de la violence initiale, violence initiale re-connue à nouveau entre 1922 et 1928⁸.

Les notes du 11 juin 1916 contiennent, en germe, explicitement, l'essentiel de la

dite en tant que telle, et construite dans une « polyphonie », celle de la *Recherche*, justement (c'est le cas pour le discours sur la guerre, qui va de l'admiration esthétique du narrateur pour la stratégie [*A la Recherche du Temps perdu*, Texte établi par J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », édition en un volume, 1999, p.829 et suivantes] à l'indignation naturelle de Françoise [*op. cit.*, p. 78], en passant par la polyphonie relative à l'affaire Dreyfus [*op. cit.*, p.2154-2155], la nostalgie face de la maison familiale de Combray détruite par la guerre [*op. cit.*, p.38] et la mort de Saint-Loup [*op. cit.*, p.2247]). La notion de « dualité » devient caduque. Le discours peut être repris à de multiples niveaux, mais le but est la réconciliation *dans* (et non pas *contre* ou *à la fin de*) la polyphonie, qui, très naturellement, aboutit dans la décision d'*écrire* cette polyphonie. Cf., sur ce point, par rapport à Bakhtine et à sa lecture de Dostoïevski (un auteur très admiré par Proust) Hardt/Negri, *op. cit.*, p.249: « Dans la conception polyphonique du récit, *il n'y a pas de centre à partir duquel le sens serait donné*; le sens n'est produit que par les échanges entre toutes les singularités qui dialoguent. Ces singularités s'expriment librement et, en dialoguant, elles produisent ensemble des structures narratives communes. En d'autres termes, la narration polyphonique de Bakhtine formule en termes linguistiques *une conception de la production du commun à partir d'une structure ouverte*, en réseau. » (c'est nous qui soulignons). Nous reviendrons sur ce point en évoquant la conception polyphonique de la philosophie dans les *Recherches Philosophiques*.

5 Ces *Geheime Tagebücher 1914-1916* ont été publiés par W. Baum, en 1991, Vienne, Turia & Kant; traduction française par J. P. Cometti, *Les Carnets Secrets, 1914-1916*, éditions Farrago, 2001

6 p.141 de Wittgenstein. *The Duty of Genius*, Vintage Books, 1991

7 Précisons bien que le choc guerrier n'est qu'une manière de subir ce que nous appelons la « violence initiale ». Elle n'est pas initiale-pour Wittgenstein. Nous ne voulons pas dire que l'offensive Brusilov constitue pour Wittgenstein une première violence, mais plutôt que la « violence initiale » s'est manifestée de manière brutale et décisive à ce moment-là, ce ne fut pas la seule occasion, de la vie de Wittgenstein.

8 Mais autrement, dans des circonstances beaucoup moins héroïques.

teneur, de la forme et de la démarche du *Tractatus*, même si le contenu réel, ce que Wittgenstein a à dire et qui ne peut être authentiquement libéré qu'une fois re-nié le geste⁹-même du *Tractatus*, n'y est présent qu'implicitement. Les notes du 11 juin 1916 ont la forme d'une profession de foi, si l'on considère que la foi est une connaissance « de Dieu et du but de la vie ». La question « que sais-je de Dieu et du but de la vie? » ouvre la profession de foi, proprement dite, qui comporte huit articles. La fin des notes est consacrée à des explicitations de termes contenues dans la profession de foi. Trois phrases explicitent l'idée de « sens de la vie ». Deux phrases explicitent le problème de la relation entre la volonté et le monde.

Ces notes donnent la forme du *Tractatus* qui consiste bien en sept articles dont la vérité est « intangible » (cf. *Tractatus*, Avant-propos, p.32 « la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. »), et en des remarques, enchâssées selon un système de numérotation dont l'usage est donné en note à la première proposition. La forme du *Tractatus* est trouvée. Cependant, le résultat final, le *Tractatus*, montre que cette forme a permis à la fois de clarifier des pensées urgentes consignées une première fois, et de donner leur juste place aux enquêtes logiques fournissant, jusqu'au 11 juin 1916, le contenu exclusif des *Carnets*. Il faut noter que toutes les remarques du 11 juin 1916 se retrouvent, d'une manière ou d'une autre, dans le *Tractatus*. Une seule remarque ne s'y retrouve *absolument pas*: « la prière est la pensée du sens de la vie. » Cette absence n'est pas fortuite. La prière ne peut pas être la « pensée du sens de la vie », car, dans le *Tractatus*, le sens de la vie ne peut pas être pensé. La septième proposition, sur laquelle se clôt le *Tractatus*, est: « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence [*schweigen*] ». La seule attitude éthique préconisée par le *Tractatus* est le silence¹⁰.

Le ré-ordonnancement le plus remarquable relègue le deuxième article de cette profession de foi: « je suis dans le monde comme mon oeil est dans son champ visuel » à la fin du *Tractatus* (c'est l'une des remarques de la cinquième proposition). De plus, cette remarque est, dans le *Tractatus*, numérotée 5.6331; elle est donc la première remarque à la troisième remarque à la troisième remarque à la sixième

9 Que Janik et Toulmin qualifient de « geste éthique ». cf. *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, PUF, coll. « perspectives critiques », 1978

10 C'est évidemment un point de convergence majeure avec le pyrrhonisme: « ...pour ceux qui se trouvent dans ces dispositions [ne plus accorder aucune valeur au témoignage des sens. CA], ce qui en résultera, dit Timon, c'est d'abord l'aphasie, puis l'ataraxie, et, dit Aénéside, le plaisir. » (Timon, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18). Cependant, pour Wittgenstein, le silence est l'attitude éthique par rapport à « ce dont on ne peut parler ». Il y a place pour un discours sur les choses, et c'est même le seul discours sensé possible. Le *Tractatus* trace une frontière à la parole. Il ne l'abolit pas.

remarque à la proposition n°5. Qui plus est, la remarque 5.6331 formule négativement ce que le deuxième article de la profession de foi du 11 juin 1916 formule positivement. Alors que le second article dit: « je suis dans le monde comme mon oeil est dans son champ visuel », la remarque 5.6331 articule à un schéma (qui se trouve aussi dans les *Carnets*, 12 août 1916, avec la même remarque):



la remarque suivante: « le champ visuel n'a pas en fait une telle forme », ce qui éclaircit la comparaison (5.633) entre la position du sujet métaphysique dans le monde, et celle de l'oeil dans le champ visuel. Dernière chose à re-marquer: la remarque 5.633 introduit de la polyphonie:

« Où, *dans* le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné?

Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'oeil et du champ visuel.
Mais l'oeil, en réalité, tu *ne le vois pas*.

Et rien *dans le champ visuel* ne permet de conclure qu'il est vu par un oeil. »

Il y a un « tu » qui intervient, le statut du « Je » étant évidemment *en question*...

Nous avons re-marqué deux glissements notables dans l'élaboration qui fait passer de la profession de foi du 11 juin 1916 à l'édifice du *Tractatus*. Ces glissements peuvent être suivis en détail dans les *Carnets 1914-1916*¹¹. Il s'agit du changement d'attitude éthique (le silence à *la place* de la prière), et du rejet du « Je » en re-marque de re-marque hors de l'énoncé des vérités principales (ou articles de la profession de foi). L'image est bien celle d'un « Je » tout d'abord (représenté) en première ligne, pour être ensuite relevé et confiné¹². L'attitude éthique, elle, d'adresse au monde, devient silence préservé, silence de ce « Je » confiné. Le passage qui introduit le sujet métaphysique, dans le *Tractatus*, est, nous l'avons vu,

11 Réduction des termes de la profession de foi, le 24 juillet 1916: « le monde et la vie ne font qu'un ». Le choc, l'impulsion sont qualifiées d'*éthique*, nous l'avons déjà remarqué. Le 5 août 1916, réduction du problème à la question du « Je »: « Le Je, le Je, voilà le profond mystère! ». Lien avec le monde: « Je suis mon monde. » (12.10.1916). Les remarques du 15 août 1916 font la jonction entre les propos éthiques et le traitement logique des problèmes. On peut dire que c'est à cette date que l'unité du *Tractatus* est trouvée... A cette date, Wittgenstein résume le parcours: « La voie que j'ai parcourue est la suivante: l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques; le solipsisme m'isole moi seul; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde; d'un côté, il ne reste donc *rien*, de l'autre, *le monde* en tant qu'être unique. Ainsi l'idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme. » (p. 158)

12 Re-légué donc.

polyphonique. Cette polyphonie est résorbée dans le silence et dans le confinement. Approfondie, et interprétée, l'image devient celle d'une subjectivité scindée (par le choc de la violence initiale subie dans et par la guerre) inventant un idéal, une magie, afin de ne pas *vivre* cette scission. Pour vivre cette scission, il faudrait assumer la polyphonie.

La *Conférence sur l'Éthique*¹³ parle justement de l'éthique comme d'une expérience personnelle. Dans une conférence sur l'éthique, il y a un moment bien particulier où les moyens d'expression manquent, et où il faut en faire appel à l'expérience de chacun. L'appel à des valeurs absolues ne peut se résoudre dans l'expression, car aucun jugement ne peut exprimer de valeur absolue. Il faut alors en appeler au *sentiment* de chacun concernant ce genre d'expériences:

« C'est bien dans cette situation que je suis si je veux m'arrêter à considérer ce que je désigne en esprit par valeur éthique ou valeur absolue. Et, ce qui arrive toujours dans mon cas, c'est l'idée d'une expérience particulière qui se présente à moi, idée qui, de ce fait, est, en un sens, mon expérience *par excellence* [en français dans le texte.]. » (op. cit., p.148)

Evoquant cette conférence dans une conversation avec Schlick, datant du 17 décembre 1930, Wittgenstein ajoute la précision importante:

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

Dans la suite de cette conférence, après être « entré en scène » et avoir « dit je »¹⁴, Wittgenstein évoque deux expériences de ce genre.

« Je crois que le meilleur moyen de décrire [cette expérience *par excellence*], c'est de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m'étonne de l'existence du monde*. [...] Sans m'arrêter sur cela, je poursuivrai par cette autre expérience que je connais également et qui sera sans doute familière à nombre d'entre vous: celle que l'on pourrait appeler l'expérience de se sentir *absolument* sûr. Je désigne par là cette disposition d'esprit où nous sommes enclins à dire: 'j'ai la conscience tranquille, rien ne peut m'atteindre, quoi qu'il arrive'. » (op. cit., p.149)

Or, si l'on en croit Ray Monk, Wittgenstein a *ressenti*, à en croire ses *Carnets*, cette

13 traduction française par Jacques Fauve, dans Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Paris, Folio-essais, 1992, pp.141-154

14 La question du « dire je » chez Wittgenstein a été considérablement stérilisée par les lectures psychologisées proposées récemment (cf. par exemple, Stéphane Chauvier). Si il est certainement très intéressant de montrer en quoi ce que dit Wittgenstein à propos de « dire je » ne se réduit pas à l'appareillage des indexicaux, il faudrait tout de même envisager un peu plus sérieusement le lieu où Wittgenstein ancre cette question, et ce lieu est indiscutablement ce qu'il appelle l'*éthique*.

sûreté absolue au front. Dans une note du 8 juillet 1916, Wittgenstein voit dans l'absence de crainte face à la mort le signe du bonheur: « qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même de la mort. » (*Carnets 1914-1916*, p.142) Dans la foulée, il note que le bonheur consiste à vivre dans le « présent » et non dans « le temps », car « pour la vie dans le présent, il n'est pas de mort. » (ibid.) Wittgenstein assimile le présent à l'éternité, pour l'opposer au temps...

L'incapacité à assumer le déchirement de la conscience, est donc bien la marque du premier Wittgenstein¹⁵. Cette fuite vers ce qu'il appelle dans la seconde philosophie¹⁶ l'*idéal* le conduit à une version mythique (ou *mystique* dans son langage) du présent (présent éternel opposé au temps qui passe), et à une conception puriste de l'attitude éthique. Le sentiment de sûreté absolue s'interpose entre un sujet en destitution et le présent déchiré de la guerre, s'oppose au choc, amortit pour l'instant la violence initiale. Wittgenstein a nécessairement fait l'expérience dont René Char rend compte quand il parle du « présent, cette cible au *centre* toujours affamé de projectiles, ce port naturel de tous les départs. »¹⁷ Le passage de la première philosophie à la seconde philosophie consiste à retrouver ce présent réel (celui de la violence initiale). La transition réside dans la capacité à abandonner l'*idéal*¹⁸.

15 On voit bien qu'il n'y a aucun sens à distinguer ici le premier Wittgenstein, dans son existence, et dans sa philosophie. Prendre au sérieux ce qui est dit dans le *Tractatus* passe donc par cette relation spécifique de l'expérientiel (cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p.227-306) et du textuel; relation singulière qui n'est pas l'autobiographie, mais plutôt (pour emprunter le vocabulaire de Laruelle) *non*-autobiographique.

16 voir *Recherches Philosophiques*, § 103, Paris, Gallimard, 2004, p.82: « L'idéal, dans nos pensées, est fixe et inébranlable. Tu ne peux lui échapper. Il te faut toujours revenir à lui. Il n'y a pas de dehors. Dehors, il n'y a pas d'air pour respirer [...] »

17 René Char, « Préface », dans Arthur Rimbaud, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris, Gallimard, 1965. La citation se trouve page 14, dans la seconde édition, revue et corrigée, de 1984, dans la collection « poésie ».

18 Il y a évidemment ici une tonalité psychanalytique forte. Les *Recherches Philosophiques* peuvent être lues comme une thérapie analytique (ce serait une manière d'envisager cette polyphonie), mais il faut alors prendre garde qu'elles se présentent comme une analyse où c'est ce qu'il y a de commun dans la forme de vie qui entre en auto-analyse. Si la véritable découverte en philosophie est celle qui me permet de cesser de philosopher, c'est parce que je découvre, si la recherche philosophique a été bien menée, que ce que j'ai à dire en philosophie n'est plus particulièrement de *mon intérêt*, que s'il en va de la vie, il n'en va pas nécessairement de *la mienne*. Nous revenons sur ce point plus loin dans le texte. Elles ne sont pas l'analyse de Wittgenstein, ou même d'un tel ou d'un tel, mais une tentative d'analyse, sans analyste ni analysant; et, d'une certaine manière, elles réussissent. Nous écartons toute idée d'une psychanalyse des *Recherches* comme production de l'individu Wittgenstein, psychanalyse qui procéderait en relevant des images obsédantes, récurrentes, et en les organisant, à l'image de ce que fait l'analyste, en écoutant l'analysant. Une telle interprétation demande de sérieuses compétences en psychanalyse, que nous n'avons pas, mais également un certain nombre de mises au points dialectiques que nous ne pouvons pas faire. cf., sur ce point, Charles Mauron, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psycho-critique*. Paris, José Corti, 1963, et, plus récemment, Jean Bellemin-Noël, *Vers l'inconscient du texte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996. Il est certain qu'il y a une très forte résistance à l'établissement d'un inconscient du texte philosophique, comme il y a une très forte résistance à l'encontre de l'idée que le vécu d'un auteur de texte philosophique entretient un lien, qui n'est pas forcément maîtrisé, avec la notion abstraite de « vécu » employée par cet auteur. Il ne s'agit pas d'expliquer les concepts par la vie (biographie) de l'auteur, ce serait absurde, mais de témoigner d'une strate inconsciente qui opère dans la structuration du texte, et qui échappe à la subjectivité-proprétaire de l'Auteur de philosophie. Les *Recherches* sont donc, car elles s'affrontent à cet inconscient du texte philosophique, car elles l'assument, un texte

4. Re-niement de l'idéal.

« *Moi! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre! Paysan!* » (Arthur Rimbaud¹⁹)

« *Revenons donc au sol raboteux!* » (Ludwig Wittgenstein²⁰)

L'idéal est voilé posé sur un présent déchiré et mouvement par lequel le sujet dénie sa propre destitution. Toute négation de cet idéal sera donc, par un mouvement familier en philosophie depuis Hegel, négation de négation, mais là où Hegel parlerait de dépassement, nous préférons parler de re-niement.

Pour qui aborde les deux objets que sont le *Tractatus* et les *Recherches Philosophiques*, et accepte l'abord proposé par l'auteur, celui de la préface, il y a un élément frappant. Alors que la préface du *Tractatus* insiste sur la solitude de l'acte philosophique et sur sa clôture, la préface des *Recherches Philosophiques* revendique la communauté et l'ouverture de la philosophie.

La solitude du compositeur du *Tractatus* s'exprime alors dans une indifférence à l'égard des autres philosophies: « il m'est indifférent que ce que j'ai pensé, un autre l'ait déjà pensé avant moi. » (*Tractatus*, p. 31). Qui plus est, on ne peut accéder au contenu du *Tractatus* qu'à la condition, très singulière il faut bien dire, d'avoir « déjà pensé [...] les pensées qui s'y trouvent exprimées. » (*idem*). Le *Tractatus* est clos. Le compositeur revendique un terme, une fin: « ...la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible. » (*op. cit.*, p. 32) Un « *noli me tangere* », en quelque sorte. Le compositeur du *Tractatus* ne dit pas que ce qui y est dit ne pourrait pas être dit autrement. Il affirme que, quant à la vérité des expressions de *ce livre*, il n'y a rien à redire.

Toute autre est la revendication portée par la préface des *Recherches Philosophiques*. Revendication de communauté des pensées²¹:

« Pour plus d'une raison ce que je publie ici touche à ce que d'autres écrivent aujourd'hui. - Si mes remarques ne portent aucun sceau qui les désigne comme miennes, - je ne chercherai pas davantage à les

19 dans *Une saison en enfer*, « Adieu », *op. cit.*, p. 152

20 *op. cit.*, § 107, p.83

21 C'est très certainement en écho à la conception frégréenne du « trésor commun des pensées », cf. par exemple, Ali Benmakhoulouf, *Gotlob Frege. Logicien philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.111-121

revendiquer comme étant ma propriété. » (*Recherches Philosophiques*, p. 22)

Les pensées du *Tractatus* sont également *impersonnelles*. Mais il ne s'agit pas de la même impersonnalité. L'impersonnalité des pensées du *Tractatus* est celle de l'idéal. Quand le compositeur du *Tractatus* affirme que les pensées du *Tractatus* ne peuvent être comprises que par qui les a déjà eues ou en a déjà eu de semblables, il s'agit de postuler une identité transcendante. Les individus peuvent atteindre cet idéal, à la faveur d'une expérience singulière, l'éthique, et si ils sont capables de purifier leurs *pensées*. L'impersonnalité des *Recherches* est autre. L'auteur des *Recherches* semble dire: « voilà mon cheminement, voilà ce à quoi je suis arrivé. Comme j'ai cherché ce qu'il y a de commun, derrière nos différentes manières de vivre, cette tentative est à déposer dans le lot commun des tentatives de *voir ce qui est commun*²² ». Il ne s'agit pas de l'impersonnalité d'une structure transcendante, mais de l'impersonnalité d'une découverte sans auteur, parce que l'auteur ne s'est pas senti de droits sur cette découverte. La remarque 132 des *Recherches Philosophiques* présente l'ordre des pensées y exprimées comme « un ordre dans notre connaissance de l'emploi du langage: un ordre dans un but déterminé, un ordre parmi de nombreux autres possibles, et non l'Ordre. » (p.89)

La revendication de communauté est donc naturellement solidaire d'une revendication d'ouverture, précisément parce que la philosophie n'est pas quête de l'Ordre, mais tentative de mettre un ordre dans notre connaissance et de s'y retrouver dans l'emploi du langage. L'acte philosophique n'est pas clos, car les chemins d'investigation sont possiblement infinis. La remarque 203 compare le langage à un « labyrinthe de chemins »: « Tu arrives à tel endroit par *un certain* côté, et tu t'y reconnais; tu arrives au même endroit par un autre côté, et tu ne t'y

22 cf. *Recherches Philosophiques*, § 72; voir la définition de l'expérience par Pierre-François Moreau, analysant le prologue du *Traité de la Réforme de l'entendement* de Spinoza (*Spinoza, l'expérience et l'éternité*, p. 57): « ...l'expérience, c'est ce terrain commun à toutes les vies individuelles, qui est d'une certaine façon enregistrée dans la mémoire de tous les individus, bien qu'elle ait été pour chacun remplie d'une façon diverse; l'un a été marchand dans la communauté juive d'Amsterdam, l'autre luthérien, médecin et directeur de théâtre, le troisième noble allemand et mathématicien... mais tous ont vu, fréquenté, ou subi, les honneurs, le plaisir et l'argent. Tous, pourrait-on dire, savent à quoi s'en tenir, suivant une expression qui a pour elle d'être à la fois très affirmative et très vague; quand on dit que quelqu'un 'sait à quoi s'en tenir', on clôt la discussion en signifiant non pas qu'il a un savoir technique, mais qu'il a les moyens de juger une certaine histoire ou une certaine activité; on n'indique pas comment il les a obtenus, mais on se doute que c'est par une fréquentation des phénomènes, ou de phénomènes analogues, renforcée peut-être par des informations ou des confidences d'autrui; surtout: l'essentiel n'est justement pas la question de l'acquisition de ce savoir, de ces informations; l'accent porte plutôt sur la présence presque naturelle de ce savoir [...] le *je*, c'est le lieu de la circulation de l'expérience entre les individus; c'est ce qui est vécu singulièrement sans être individuel; ce que chacun peut trouver comme fond commun à la fois dans sa vie et dans celle des autres, sans en tirer pourtant des conclusions rationnelles universelles. »

reconnais plus²³ » (p.127). L'acte philosophique s'inscrit dans la finitude d'un chemin, et donc d'une manière de *voir le commun*, manière qui s'enrichit et s'approfondit avec le temps, mais qui reste définitivement relative à *une* situation de départ singulière. Livrer des pensées ne peut donc qu'être incitation à penser, à faire *son chemin* pour voir ce qui est commun. La préface des *Recherches Philosophiques* exprime alors un souhait, où l'on peut lire, aussi, une revendication d'ouverture²⁴:

« Je souhaiterais que ce que j'ai écrit ici ne dispense pas les autres de penser, mais au contraire incite, si possible, tel ou tel à développer des pensées personnelles. » (*Recherches*, p.23)

Les « pensées personnelles » ne sont pas des pensées auto-biographiques, mais des pensées *singulières*. Le chemin (ou l'ensemble de chemins) pris par Wittgenstein constitue une singularité. On peut être incité, au regard de cette tentative, à développer soi-même une telle singularité, de chercher sa propre manière de voir le commun, avant d'être capable de « cesser de philosopher » (*Recherches Philosophiques*, § 133).

Ainsi les *Recherches Philosophiques* ne mettent pas en scène une subjectivité-modèle, qui aurait trouvé la Vérité, mais proposent au lecteur de transformer son incitation philosophique, qui se manifeste principalement en pulsion qui voit des problèmes, et tente d'y apporter des *solutions* en mise en forme de la perte, du clivage, du déchirement.

« Un problème philosophique est de la forme: 'je ne m'y retrouve pas'. » (*Recherches Philosophiques*, § 123)

Le sentiment de perte est latent. La pulsion philosophique se manifeste en effet de prime abord dans l'impression que la solution d'un problème réside dans la vision

23 On rappellera, pour continuer ce rapprochement avec l'objet de la *Recherche du temps perdu*, la thématique des deux côtés, non seulement Guermantes et Méséglise, mais aussi tous les rapprochements de « milieux » considérées comme inconciliables. A chaque rapprochement correspond une réorganisation du monde du narrateur, si bien qu'on ne sait jamais vraiment si c'est la ré-organisation du monde qui permet la vision des rapprochements, ou bien si c'est le social qui, faisant son oeuvre, permet ces ré-organisations « individuelles » de mondes. La vérité se trouve sans doute entre les deux, les rapprochements de mondes différents opérant parfois selon le caprice ou le bon vouloir d'un individu (expérimentations sociales de Swann), et les mondes vécus comme individuels et privés étant en réalité propriété commune (Swann constitué, dans sa vie privée, comme modèle et miroir par le narrateur: « un amour de Swann »...)

24 En mars 1928, Wittgenstein assiste à une conférence de L.E.J. Brouwer à Vienne, dont le sujet est « Mathématiques, science et langage ». On date de ce jour la volonté de Wittgenstein de refaire de la philosophie son activité principale. Brouwer adoptait dans cette conférence l'idée de « sujet créateur ». Sans doute Wittgenstein a senti qu'il y avait quelque chose non seulement de profondément faux dans l'intuitionnisme, car cette philosophie met ce qu'il y a de plus subjectif au coeur de l'unité de tout geste de l'esprit vers le monde (vouloir, connaître, parler, pour reprendre une triade brouwérienne), mais aussi de *diamétralement opposé* à ce que Wittgenstein avait à dire et à présenter sur la question de la subjectivité, après 10 années où il avait voulu en finir avec la philosophie et se réaliser dans une activité d'enseignement primaire qui n'apporta pas vraiment toutes les promesses que Wittgenstein lui avait associées... Nous examinerons la question de la conférence de mars 1928 dans un travail ultérieur.

d'un fait supérieur qui *explique* quelque chose face à quoi on est démuné. On conçoit alors le problème comme relevant d'une explication qui *indique* ce fait supérieur.

« Je me dis et je me répète à moi-même: 'il en est pourtant *ainsi* -----'. J'ai l'impression que si je pouvais ajuster avec précision mon regard sur ce fait de façon à l'amener au foyer de ma vision, je devrais saisir l'essence de la chose en question. » (*Op. cit.*, § 113)

Cette croyance en l'existence d'un fait supérieur qui nous permettrait d'ajuster notre regard de manière à « voir correctement le monde » (*Tractatus*, 6.54, p.112), c'est l'idéal. Il constitue une prison (*Recherches Philosophiques*, § 103): « Tu ne peux lui échapper. Il te faut toujours revenir à lui. » Il masque la réalité de la nature véritable de la pulsion philosophique, son origine clivée par la violence initiale, et ne peut qu'échouer dans l'insatisfaction (l'impression qu'il est dans la nature d'un problème philosophique de ne pas avoir de solution).

L'auteur de la préface des *Recherches Philosophiques* exprime donc le souhait que ce livre incite à « développer des pensées personnelles » satisfaisantes. Un problème philosophique est de la forme « je ne m'y retrouve pas », à condition d'avoir vu clair dans l'idéal, c'est-à-dire à condition d'avoir vu qu'il ne s'agit pas de quelque chose de viable, ou même d'enviable.

« Le *préjugé* de la pureté de cristal ne peut être écarté que si nous faisons tourner toutes nos considérations. (On pourrait dire: Nos considérations doivent tourner, mais autour de l'axe de notre besoin (*Bedürfnis* véritable.) » (*Recherches Philosophiques*, p. 83)

Un problème philosophique est de la forme: « je ne m'y retrouve pas », ou, pour jouer avec les mots: « Je ne s'y retrouve plus ». Il s'agit donc de s'y retrouver. La croyance la plus enracinée confond la maîtrise d'une certaine forme de langage (celui qui formule des phrases qui peuvent être qualifiées de « vraies » ou de « fausses », la phrase *par excellence* ayant pour rôle d'*indiquer* véritablement le fait supérieur, le fait *par excellence*) avec la pénétration d'un domaine sublime où toutes les questions trouvent leur réponse, où tous les problèmes trouvent leur solution. Cette croyance assimile le « philosophe » au citoyen de ce pays. La libération passe par (mais ne consiste pas entièrement en) la prise de conscience qu'un problème philosophique a besoin d'être traité par la philosophie, et ne trouve pas sa solution grâce à la philosophie (qui aurait alors pour tâche de nous montrer en quoi l'idéal comporte aussi cette solution): « en philosophie, il n'y a pas *une* méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes. » (*Recherches Philosophiques*, §

133) On comprend alors en quoi « la véritable découverte [en philosophie] est celle qui me donne la capacité de cesser de philosopher quand je le veux. » (*idem*), car il s'agit de la découverte où l'activité philosophique se subordonne à la décision individuelle (qui considère *avant toute chose* « notre besoin véritable » [*Recherches Philosophiques*, § 108]), et non à la poursuite de l'idéal. Ce moment suppose une réconciliation du sujet avec lui-même.

Cette découverte, par ailleurs, « apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent *elle-même* en question. » (*Recherches Philosophiques*, § 133). Ce n'est que dans la mesure où elle est polyphonique (polyphonie présente mais contenue dans le *Tractatus* [5.633, p.94]) que la philosophie est « tourmentée par des *questions* qui la mettent *elle-même* en question ». Concevons qu'un individu se mette à faire de la philosophie, en ayant passé le stade qui consiste à voir clair dans l'idéal, et entre en philosophie pour s'y retrouver. Il doit accepter cette polyphonie. Le moment où l'individu arrive au terme de son chemin, où il est capable de « cesser de philosopher quand [il] le veut » apporte la paix à la philosophie, dans la mesure où, tant qu'elle n'est pas reprise par un autre individu, les questions ne s'y agitent plus²⁵. Auparavant, il aura fait l'expérience de la ludicité, dans le jeu de langage, en trouvant le chemin qui conduit de l'aliénation de l'idéal (et de son insatisfaction), à la subordination de l'acte philosophique à la décision de l'individu n'écoulant que « notre besoin véritable ». Le jeu de langage est avant tout *jeu*²⁶.

25 Là encore, le rapprochement avec la psychanalyse est patent. cf. par exemple Freud, *Introduction à la psychanalyse*, tr. fr. Paris, Payot, 1961, p.428-429: « Le traitement analytique impose au médecin et malade des efforts pénibles tendant à surmonter des résistances intérieures. Lorsque ces résistances sont vaincues, la vie psychique du malade se trouve changée d'une façon durable, élevée à un degré de développement supérieur et reste protégée contre toute nouvelle possibilité pathogène. C'est ce travail de lutte contre les résistances qui constitue la tâche essentielle du traitement analytique, et cette tâche incombe au malade auquel le médecin vient en aide par le recours à la suggestion agissant dans le sens de son *éducation*. Aussi a-t-on dit avec raison que le traitement psychanalytique est une sorte de *post-éducation*. » La philosophie serait donc l'analyste et le philosophe l'analysant, mais la philosophie pourrait être aussi l'analyse. Ce qui n'est pas sans problème, dans la mesure où la qualité essentielle d'un analyste est d'être une personne.

26 C'est une dimension sur laquelle on n'a malheureusement pas assez insisté.

5. La polyphonie des *Recherches Philosophiques*

« *Jadis, si je me souviens bien, ma vie était un festin où s'ouvraient tous les coeurs, où tous les vins coulaient.* » (Arthur Rimbaud²⁷)

« *Le travail du philosophe consiste à amasser des souvenirs dans un but déterminé.* » (Ludwig Wittgenstein²⁸)

Le chemin philosophique *est* réconciliation du sujet avec lui-même. Quoique le choc de la violence initiale manifeste le plus violemment la scission, le clivage irrésolu, il y a bien des scissions du sujet: « des problèmes - non *un problème* - sont résolus (des difficultés écartées). Cela veut dire également que le sentiment de perte peut se manifester sous de nombreuses guises. C'est à travers de nombreuses voix que l'individu doit passer, et à travers de nombreuses occasions de discorde. La thérapie du jeu de langage proposée par Wittgenstein est simple. Il s'agit de retrouver l'accord dans²⁹ la cohérence du jeu de langage, dans le fonctionnement autonome du jeu de langage. Un jeu de langage ne fonctionne pas en vertu d'un autre jeu de langage. Sa condition *sine qua non* est l'appartenance des participants à ce jeu de langage à la même *forme de vie*. C'est *dans* cette forme de vie que les participants s'accordent. Il faut comprendre que les participants ne se mettent pas d'accord au cours d'un jeu de langage. Cet accord n'est pas un jeu de langage. C'est la condition de tous les jeux de langage. C'est l'ensemble des pratiques, des ritualités, des coutumes, des formes apprises et inculquées de corporéité qui ne viennent pas à l'explicite, mais qui forment le terreau commun sans lequel aucune activité collaborative n'est possible. Cet accord est aussi bien *dans* le langage que *dans* la forme de vie. Nous ne pouvons pas y échapper:

« Ce qui doit être accepté, le donné - pourrait-on dire -, ce sont des *formes de vie*. » (*Recherches Philosophiques*, II-xi, p. 316)

Mais voilà que cette unité peut faire défaut, nous échapper. L'impossibilité de retrouver le commun est la forme d'un problème philosophique. Avoir un problème philosophique consiste en grande partie dans le désaccord.

27 « Une saison en enfer » *op. cit.*, p.123

28 *Recherches Philosophiques*, § 127

29 cf. *Recherches Philosophiques*, § 241: « ...c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie. »

Le travail du philosophe est constitution de jeux de langage, écoute d'une polyphonie, mais aussi rassemblement de « souvenirs dans un but déterminé » (*Recherches Philosophiques*, § 127). C'est à ce prix seulement que le sujet peut progressivement se réconcilier avec lui-même, en retrouvant les mots à leur place, et en étant ainsi capable de voir le commun. La dissonance que rencontre le sujet est avant tout une dissonance dans le langage. Un problème philosophique est avant tout une incapacité à jouer un ou plusieurs (en général plusieurs) jeux de langage. D'une certaine manière, la philosophie est une *post*-éducation. Educateur, l'acte philosophique ne doit viser ni la réforme du langage (*Recherches Philosophiques*, § 132), ni l'indication de faits; « la philosophie établit seulement ce que chacun lui concède » (*Recherches Philosophiques*, § 599).

Il faut maintenant voir cette manière de faire de la philosophie à l'oeuvre. Prenons par exemple le § 607 des *Recherches Philosophiques*. L'une des conséquences de cette conception thérapeutique de la philosophie est la non-universalité des problèmes philosophiques. Il n'est pas facile de déterminer pourquoi un problème philosophique va émerger. L'émergence d'un problème philosophique suppose nécessairement un individu, mais ne suppose pas nécessairement que ce problème va se poser pour tous. La raison en est simplement que nous n'en sommes pas tous au même point avec le langage³⁰. Le problème traité dans le § 607 peut en laisser indifférents certains d'entre vous et éveiller une curiosité passionnée chez d'autres. C'est une précaution importante, car on cherche souvent à évaluer l'importance des philosophes à la nature des problèmes qu'ils traitent. Il y a autant de problèmes philosophiques qu'il y a de possibilités de se perdre dans le langage. Cependant, si le § 607 répond à un problème philosophique précis, dans le cheminement des *Recherches Philosophiques*, il est tout à fait possible qu'il trouve sa place dans un autre cheminement.

Dans le cheminement de Wittgenstein, le § 607 fait partie des remarques qui dissolvent l'obsession philosophique particulière qui associe une certaine expression à un certain état interne. Cette obsession est formulée dans le § 598:

« Quand nous philosophons, nous voudrions hypostasier des sentiments là où il n'y en a pas. Les sentiments nous servent à expliquer nos pensées.

'Ici l'explication de notre pensée exige un sentiment!' C'est comme si notre

30 [découverte du narrateur de la *Recherche* au sujet de la non-simultanéité des humeurs chez toutes les personnes au même moment.]

conviction, pour répondre à cette exigence, y cédait. » (*Recherches Philosophiques*, p. 222)

Mais si le § 607 est bien une re-marque, il n'est pas nécessaire pour comprendre cette remarque de comprendre en quoi elle est un traitement de *ce* problème. Pour bien comprendre la pensée de Wittgenstein, il faut bien sûr en passer par une telle explication. Mais pour comprendre le potentiel libératoire de la démarche proposée par Wittgenstein, pour faire l'expérience de cette puissance, il faut sans doute comprendre cette remarque isolément de toutes les autres, et se demander si elle réveille un problème, dont il n'est pas dit que la formulation exacte se trouve dans les *Recherches*. Et si c'est le cas, alors on peut la lire en se demandant si elle apporte un élément de traitement à ce problème.

Ces deux modes de lecture sont évidemment complémentaires. C'est à la lumière de son rôle dans le cheminement des *Recherches Philosophiques* que cette remarque nous est intelligible. C'est à la faveur de l'intérêt qu'elle soulève en nous, selon un cheminement qui peut ne pas être celui des *Recherches Philosophiques*, que nous pouvons nous rendre à ce mode d'intelligibilité, propre à une philosophie qui traite les questions « comme on traite une maladie » (*Recherches Philosophiques*, § 255), une *thérapeutique*. Les remarques 654 à 656 forment de manière plus précise le rôle du jeu de langage dans la thérapeutique des *Recherches*:

« 654. Notre faute est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme des 'phénomènes originaires'; en d'autres termes, là où nous devrions dire que tel jeu de langage se joue.

655. Il ne s'agit pas d'expliquer un jeu de langage par nos expériences vécues, mais de constater un jeu de langage.

656. [...] Considère le jeu de langage comme le primaire [*Das Primäre*]! Et les sentiments, etc., comme une façon de considérer le jeu de langage, comme une interprétation du jeu de langage! »

Le jeu de langage doit être constaté. L'appel aux souvenirs n'est pas dirigé vers le vécu des sujets, mais dans le rappel du jeu de langage, des circonstances d'usage d'un concept, circonstances qui vont de l'environnement large à l'énoncé spécifique dans lequel ce concept intervient.

La remarque 607 part d'une idée commune qui est celle d'*horloge intérieure*. Il y a une certaine pratique, qui consiste à se demander quelle heure il est, et à se décider, sans aucune aide extérieure, pour une heure. Nous pouvons avoir l'image selon laquelle se demander quelle heure il est de cette manière, c'est procéder à une

opération extrêmement singulière, qui consiste à estimer l'heure, c'est-à-dire à rentrer dans un rapport subjectif avec le temps gradué. Naît alors une illusion qui confère à la subjectivité le pouvoir de transcender tous les jeux de langage où il est question de l'heure. Alors que, dans tous les autres cas, on pourrait décrire à l'aide d'éléments aisément désignable la pratique qui consiste à demander l'heure qu'il est et à répondre, en regardant une montre, un cadran solaire, en demandant à quelqu'un dans la rue; dans ce cas, un élément mystérieux, liée à la subjectivité, permettrait d'*estimer* l'heure:

« L'image d'une atmosphère particulière s'est imposé à moi; je la vois littéralement devant moi - tant que je considère pas ce qui, d'après mon souvenir, s'est effectivement passé. » (§ 607)

Seul un travail de remémoration des circonstances, qui peuvent être extrêmement triviales (« je pensais à mon petit déjeuner, et je me demandais si je le prendrais en retard aujourd'hui »). Mais ce sont les *seules* circonstances. L'atmosphère caractéristiques, l'idée d'une activité spéciale de l'esprit, tout cela ne se trouve pas dans les circonstances. Se rappeler les circonstances véritables, c'est se mettre en mesure de voir que ce jeu de langage (celui d'estimer l'heure qu'il est) peut très bien fonctionner sans cette activité caractéristique et cette atmosphère particulière. Se représenter le cadran d'une horloge ne consiste en effet pas à se référer à une horloge spéciale singulière. Cela consiste simplement à imaginer une horloge. Et nous admettons, parmi les usages possibles d'un objet réel, le fait d'imaginer comment les choses se passeraient si nous disposions de cet objet.

« Je peu regarder la pendule pour voir l'heure qu'il est. Mais je peux aussi regarder le cadran d'une pendule pour *deviner* l'heure qu'il est, ou, dans le même but, déplacer l'aiguille d'une pendule jusqu'à ce que sa position me paraisse correcte. L'image de la pendule peut donc servir à déterminer l'heure de plus d'une manière. (Regarder la pendule en imagination.) » (*Recherches Philosophiques*, § 266)

Estimer l'heure, de cette manière, cela peut certes consister à utiliser l'image d'une horloge ou d'une montre. Mais découvrir cet usage de l'horloge, ce n'est pas découvrir une horloge d'un nouveau genre, une horloge privée. On peut découvrir un nouvel usage. Le pas de trop consiste à « interpréter cette nouvelle façon de [faire] comme la [découverte] d'un nouvel objet » (*Recherches Philosophiques*, § 401), ce nouvel objet n'étant accessible qu'à un seul sujet, du sein d'une subjectivité privée.

C'est au sein de cet usage que la phrase « quelle heure peut-il être? » peut

fonctionner, trouver sa place. Mais l'image de l'horloge interne n'est pas nécessaire à la compréhension de cette phrase. L'image de l'horloge suffit, et l'assimilation coutumière, dans sa légitimité, sa pertinence et sa maniabilité, de la pratique qui consiste à demander l'heure qu'il est. Aucun état d'âme particulier n'est non plus nécessaire³¹. On peut avoir l'impression que Wittgenstein trivialise de grands problèmes philosophiques (ici celui du temps), et fait fi de grandes conceptions philosophiques (le temps comme sens interne). On peut avoir l'impression, en bref, que Wittgenstein manque de profondeur. Mais, comme le rappelle Wittgenstein, ce sont « les problèmes qui proviennent d'une fausse interprétation des formes de notre langage qui ont le caractère de la *profondeur*. » (*Recherches Philosophiques*, § 111). Wittgenstein prend tout à fait au sérieux cette profondeur, mais comme un symptôme:

« Ce sont de profondes inquiétudes qui sont enracinées en nous aussi profondément que les formes de notre langage, et dont la signification est aussi importante que celle de notre langage. » (*idem*)

La démarche proposée par Wittgenstein n'est pas de passer du faux au vrai, de l'inexact au précis. L'impulsion philosophique primaire (voir des problèmes comme devant trouver une solution qui corresponde, dans sa forme, à une certaine forme supérieure, celle d'un fait supérieur) est surtout insatisfaisante, frustrante, ni viable, ni enviable. Elle correspond à un aspect profond de notre nature aussi inévitable que notre inscription nécessaire dans une certaine forme de vie. L'impulsion philosophique primaire ne peut apporter qu'insatisfaction. La reconnaissance de la nécessité commune propre à la forme de vie peut apporter la paix. Le problème n'est pas de voir mieux ni de penser vrai, mais de trouver la « paix » (*Recherches Philosophiques*, § 133).

Christophe Alsaleh
Université de Picardie
<http://www.christophe-alsaleh.fr>

31 Wittgenstein fait des remarques analogues sur le calcul mental, la chambre visuelle, le langage privé. On aurait tort de penser que les remarques sur le langage privé sont plus importantes et plus générales que les autres. En fait, il s'agit de différentes applications d'une même exigence thérapeutique: mettre fin à la confusion entre conditions d'efficacité du jeu de langage et aspects qui apparaissent à tel ou tel participant d'un jeu de langage du fait de le jouer.