



HAL
open science

Règles et langage privé. Saul Kripke & Wittgenstein: On Rules and Private Language (Le désespoir de Saul Kripke)

Pierre Frath

► **To cite this version:**

Pierre Frath. Règles et langage privé. Saul Kripke & Wittgenstein: On Rules and Private Language (Le désespoir de Saul Kripke). Des mots à la pensée. Onze variations sur l'interprétation., 2016. hal-04006431

HAL Id: hal-04006431

<https://hal.science/hal-04006431>

Submitted on 27 Feb 2023

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.

Règles et langage privé. Saul Kripke : Wittgenstein: On Rules and Private Language (Le désespoir de Saul Kripke)

Pierre Frath
CIRLEP EA 4299
CELISO EA 7332

Saul Kripke, né en 1940, est un des grands philosophes américains vivants, connu tout particulièrement pour ses travaux en logique modale¹ et pour ses théories novatrices sur la référence² et sur la vérité³. Il a aussi écrit un livre sur certains aspects de l'œuvre de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), le grand philosophe viennois qui a fait carrière à Cambridge. Le titre anglais de l'ouvrage est *Wittgenstein: On Rules and Private Language*, qu'on pourrait traduire par *La question des règles et du langage privé chez Wittgenstein* ; mais le traducteur français du livre, Thierry Marchaisse, a préféré un titre un peu plus explicite, *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*⁴. Cet ouvrage a été commenté et discuté par de nombreux auteurs anglo-saxons. Le mot-valise « Kripkenstein » a même été forgé pour exprimer l'idée que le livre n'est qu'une compréhension tout à fait personnelle de Wittgenstein par Kripke, et donc partielle et partielle.

Ce n'est pas faux, mais le texte Kripke mérite d'être étudié de près. Cet auteur considère que Wittgenstein pose à la philosophie un redoutable problème de scepticisme : si on suit son argumentation, pense-t-il, l'accès à une Vérité qui soit de l'Être et non seulement de l'Homme, est plus que problématique, peut-être même impossible. Le livre de Kripke est ainsi assez poignant : on y perçoit une sorte de désespoir, celui de voir s'effondrer sous ses yeux la possibilité d'apporter sa contribution à une quête philosophique entamée il y a quelque 2500 ans en Grèce. Voici comment Kripke expose le « paradoxe de Wittgenstein ».

« Supposons par exemple que « 68 + 57 » soit un calcul que je n'ai jamais effectué auparavant. Comme je n'ai pu effectuer par le passé (que ce soit en mon for intérieur ou en public) qu'un nombre fini de calculs, un tel exemple existe bien. [...]. J'effectue mon calcul et obtiens bien évidemment « 125 ». Me voilà persuadé, peut-être après une ultime vérification, que « 125 » est la bonne réponse. [...]. Supposons maintenant que je rencontre un étrange sceptique, qui entreprenne de saper la certitude de ma réponse en attaquant son sens « métalinguistique ». A l'en croire, d'après la façon dont j'utilisais le terme « plus » par le passé, j'aurais peut-être dû obtenir « 5 » en calculant « 68 + 57 » ! [Car] il se peut [...] que j'aie utilisé « plus » et « + » pour dénoter une fonction que j'appellerai « quus » et écrirai « \oplus ». Voici sa définition :

$$x \oplus y = x + y, \text{ si } x, y < 57, \\ = 5 \text{ autrement.}$$

Autrement dit si « x ou y » sont inférieurs à « 57 », alors le résultat de « x quus y » est égal à la somme de « x + y » ; sinon il est égal à « 5 ».

A ce stade, le lecteur se dit peut-être qu'il s'agit là d'un de ces problèmes absurdes dont les philosophes ont le secret, et il le mettra dans le même sac que le fleuve d'Héraclite dans lequel on ne se baigne jamais deux fois et la flèche de Zénon d'Élée qui n'atteint jamais sa

¹ Par exemple son premier article, Kripke 1959.

² Kripke 1972, 1982.

³ Kripke 1975.

⁴ Kripke 1982, 1996.

cible. Car à l'évidence, 68 et 57 ne peuvent donner que 125 : toute autre réponse est fautive ou absurde.

« Nul homme ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve car, la seconde fois, ce n'est plus le même fleuve et ce n'est plus le même homme », dit Héraclite, un philosophe grec présocratique du VI^e siècle avant J.-C. Ce qu'il voulait dire avec cet aphorisme, c'est que tout est en perpétuel mouvement et que rien n'est stable.

Pour Zénon d'Élée (Ve siècle avant J.-C.), il s'agissait au contraire de montrer que le mouvement est impossible. Une flèche en vol se trouve à chaque instant dans une position précise. Si cet instant est suffisamment court, alors la flèche est immobile. Mais alors elle sera aussi immobile à l'instant suivant, et ainsi de suite : le mouvement est impossible.

Kripke, cependant, prend l'objection du sceptique au sérieux. Comment puis-je savoir que par le passé je n'ai pas utilisé les règles de la « quaddition » (avec l'opérateur « quus ») en lieu et place de celles de l'addition ? Ma seule certitude repose sur le souvenir de mon passé d'additionneur dont rien ne me dit qu'il est digne de confiance. Mais le paradoxe ne s'arrête pas là : s'il règne une incertitude quant à mon usage passé des fonctions mathématiques, si pour moi « plus » signifiait « quus », alors comment savoir si le calcul que je fais en ce moment est correct : je n'ai aucune raison de préférer « plus » à « quus ». Comme l'objection est valide pour toutes mes activités mentales, qu'elles soient mathématiques ou d'une autre nature, alors la conséquence est que je ne puis être sûr de rien, je n'ai plus de critères de vérité, et ma pensée s'effondre.

C'est évidemment inconcevable. Il faut trouver une solution, mais Kripke n'y parvient pas, ce qui le désespère. Faire une addition, c'est suivre des règles que nous avons apprises et intériorisées dans notre enfance. Mais que veut dire « suivre une règle ? ». On peut justifier une règle particulière par d'autres règles en amont, jusqu'à un certain point, si on se donne la peine d'y réfléchir, mais il y a toujours une limite. « L'argument sceptique, dit Kripke, se rapporte tout entier à ceci, que, finalement, on atteint un niveau où nous agissons sans qu'on puisse avancer la moindre raison pour justifier notre action. Nous agissons sans hésiter, mais à l'aveuglette » (Kripke 1982, 1996 : 103).

Le seul critère de vérité est l'accord implicite des autres. Tant que personne ne proteste, nous sommes dans le vrai. La vérité n'est pas dans la nature : elle repose sur une pratique commune. C'est notamment le cas des vérités scientifiques, qui sont seulement vraies lorsque la communauté des scientifiques les a reconnues comme telles. D'ailleurs, il arrive qu'elles soient remises en cause lorsque les données sont réinterprétées d'une autre manière, ou que de nouvelles observations apportent un nouvel éclairage sur la théorie.

Mais voyons maintenant d'où vient ce désir de Kripke de se confronter au scepticisme de Wittgenstein, à regret certes, mais pour finalement l'accepter. Qu'a écrit Wittgenstein qui puisse générer tant de désespoir ? Et puis, plus généralement, pourquoi tant d'auteurs ont-ils fait preuve d'une telle incompréhension de la philosophie de Wittgenstein ?

Un exemple d'incompréhension de la philosophie de Wittgenstein : la sémantique du prototype et la ressemblance de famille⁵

La sémantique du prototype⁶ se réfère à la notion de ressemblance de famille introduite par Wittgenstein dans les paragraphes 65 et 66 de ses *Investigations*

⁵ Certains des passages encadrés reprennent des arguments de mon livre de 2007, *Signe, référence et usage*.

⁶ Voir les travaux d'Eleonor Rosh. Pour un point de vue critique, voir Kleiber 1990 et Aitchison 1994.

*philosophiques*⁷. Il remarque qu'il est impossible de spécifier le moindre critère qui serait commun à toutes les activités que nous nommons « jeux » : ni le nombre de joueurs, ni le fait de gagner ou de perdre (un enfant peut jouer en jetant une balle contre un mur), ni l'adresse (absente dans les jeux de hasard), ni aucun autre critère. En revanche, certains jeux se ressemblent par certaines caractéristiques, alors qu'ils en partagent d'autres avec d'autres jeux. Il n'y a que des analogies qui s'entrecroisent et se superposent, ce que Wittgenstein appelle « ressemblances de famille ». Il a voulu montrer par là qu'il était impossible de formuler l'essence de la langue : les définitions absolues sont impossibles il n'y a que des usages, desquels naissent un sens flou et des catégories incertaines (§66-72).

Les sémanticiens du prototype ont formulé une théorie psychologique de la catégorisation fondée sur la structuration d'objets autour d'un ou de plusieurs meilleurs exemplaires d'une catégorie mentale, appelés « prototypes ». Par exemple, on peut montrer qu'un moineau est le plus typique des oiseaux pour un Français (un rouge-gorge pour les Américains, un merle pour les Anglais, etc.), et nous « calculons » la ressemblance entre le prototype et l'animal à classer, par exemple une poule ou une autruche.

Ce qui est remarquable, mais peu remarqué, c'est que de la démonstration de Wittgenstein visant à montrer que les catégories proviennent de l'usage, on a construit une théorie qui dit l'inverse : il existerait dans nos esprits des catégories psychologiques, floues certes, mais qui constituent le sens des mots et qui génèrent leur usage.

Wittgenstein est très certainement le philosophe qui a le plus révolutionné notre conception de l'être et de l'homme depuis Platon, mais son impact sur les Sciences Humaines n'a pas encore commencé à se faire réellement sentir. Pour l'instant, son influence est encore largement circonscrite à la philosophie analytique anglo-saxonne, dont il fut un membre reconnu. Un grand philosophe comme Kripke ne peut pas l'ignorer et c'est pourquoi il a écrit ce livre, en passant le « paradoxe » au crible de sa propre conception des choses.

Le titre français du livre mentionne « l'argument du langage privé » et « le paradoxe de Wittgenstein ». Ces deux termes ne sont pas de Wittgenstein lui-même ; ils ont été forgés par ses commentateurs pour nommer deux parties de ses *Investigations philosophiques* particulièrement troublantes, celles qui vont du paragraphe 243 au paragraphe 315 pour la première, et ceux qui les précèdent immédiatement pour la seconde, c'est-à-dire les paragraphes 202 à 242, soit environ 25 pages en tout. Pour Kripke, on ne peut comprendre l'argument du langage privé (ALP dorénavant) sans s'intéresser à l'argument sur les règles qui précède (AR dorénavant).

Que dit Wittgenstein à propos des règles ? Nous recopions ci-dessous les passages de l'AR qui nous semblent les plus marquants, ceux qui ont provoqué le désespoir de Kripke. Les italiques sont de Wittgenstein.

§202 : Et c'est pourquoi « obéir à une règle » constitue une pratique.

§206 : Suivre une règle est analogue à obéir à un ordre. Nous avons été formés dans ce but ; nous y réagissons d'une manière déterminée. Mais que se passe-t-il si l'un réagit d'une manière et l'autre d'une autre manière à l'ordre et à l'éducation ? Lequel a raison alors ?

⁷ Wittgenstein 1961.

- §211 : Comment [quelqu'un peut-il obéir à une règle ?] – Eh bien comment le saurais-je moi ? Si cela veut dire : « Ai-je des raisons ? » la réponse sera : mes raisons feront vite défaut. Et alors j'agirai sans raisons.
- §213 : Seule l'intuition pourrait-elle lever ce doute ? Si l'intuition est une voix intérieure, dans quel sens saurais-je alors comment lui obéir ? Et comment saurais-je que je ne m'égare point ? En effet, si elle peut me conduire dans le vrai, elle peut également m'induire en erreur. (L'intuition est un faux-fuyant inutile.)
- §217 : « Comment puis-je obéir à une règle ? ». Si ce n'est pas une question au sujet des causes, c'en est une au sujet de la justification pour agir selon la règle à la façon dont je le fais. Si dès lors j'ai épuisé toutes les justifications, me voici avoir atteint le roc dur et ma bêche se recourbe. Alors j'incline à dire : « C'est ainsi que j'agis. »
- §219 : Quand l'obéis à la règle, je ne choisis pas. J'obéis à la règle *aveuglément*.
- §226 : Supposons que quelqu'un fasse la suite 1, 3, 5, 7, ... en exécutant la suite $2x + 1$. Et alors il se demande : « Mais est-ce que je fais toujours la même chose, ou bien à chaque fois quelque chose de différent ? »
- §233 : Des enfants pourraient calculer, chacun à sa manière – pour autant qu'ils n'écoutent que leur voix intérieure et lui obéissent. Calculer de cette façon serait comme une sorte de composition musicale.
- §234 : Mais ne pourrions-nous pas calculer comme nous le faisons réellement (tous dans une parfaite conformité, etc.) et n'en avoir pas moins le sentiment d'être guidés par les règles comme par un charme, étonnés peut-être de ce que nos vues soient conformes en cela ? (Rendant grâce à Dieu peut-être pour cette conformité.)
- §240 : Il ne s'élève pas de dispute (parmi les mathématiciens par exemple) quant à savoir si la règle a été suivie ou non. Par exemple on n'en vient pas à des violences à ce sujet. Ceci appartient à la charpente à partir de laquelle agit notre langage (par exemple en donnant une description).
- §241 : Est vrai et faux ce que les hommes *disent* l'être ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais une forme de vie.

En résumé : obéir à une règle est une pratique sociale à laquelle nous nous livrons sans causes ni justifications. Nous agissons aveuglément. Nous ne savons pas si nous avons toujours agi de la même manière quand nous avons suivi une règle donnée. Dès lors, nous ne pouvons être sûrs de celles que nous suivons maintenant. La vérité des règles nous est donnée par l'accord implicite des autres. Penser que nous suivons tous les mêmes indications intérieures pour obéir à une règle et s'étonner ensuite de la conformité de nos conclusions (§233 et 234), cela revient à faire intervenir une entité métaphysique (Dieu ou la Nature) qui serait à l'origine de cette conformité. Au bout du compte, la vérité est une « forme de vie » : les hommes ne s'accordent pas explicitement en confrontant leurs opinions, mais implicitement dans leur langage.

Cette conception anthropologique de la pensée et du langage comme « forme de vie » prend le contrepied de la conception classique qui nous a été léguée par les Anciens, et qui est essentiellement dualiste : nous sommes un corps animé par une âme placée là par quelque entité démiurgique. Jusqu'au XVIIIe siècle, c'était Dieu qui occupait sans conteste cette fonction créatrice, mais de nos jours, il est impossible pour un scientifique d'introduire Dieu dans un raisonnement sous peine de discrédit. C'est à la Nature, et plus récemment au Génome, que l'on attribue dorénavant cette fonction primordiale sans qu'on se rende bien

compte qu'il s'agit dans tous les cas d'un raisonnement à partir d'une cause première. On ne parle plus d'âme, mais d'esprit. On ne pense plus, comme le faisait Descartes, que nos concepts correspondent au monde parce que Dieu est bon et qu'il ne nous trompe pas. On considère plutôt que les fonctions supérieures de la pensée et du langage « émergent » du fonctionnement biologique du cerveau et que nos pensées complexes sont produites à partir du traitement des perceptions par notre esprit grâce à des mécanismes inscrits génétiquement dans nos neurones. Notre cerveau se peuple alors de concepts, de représentations, de fonctions, d'opérateurs, de règles, de principes, de tout un panthéon d'entités dont l'existence est entièrement hypothétique.

Descartes, la cire et la perfection de Dieu

La question de la correspondance entre la pensée et les choses n'a pas échappé à Descartes. Il s'interroge dans sa *Deuxième Méditation*⁸ : « Mais quelle est donc cette cire qui n'est perçue que par l'esprit ? La même, bien sûr, que je vois, que je touche, que j'imagine, la même enfin que, depuis le début, je jugeais être là » (p. 73). Cependant, comment savoir si la cire réelle correspond bien à mon idée de cire ? D'où me viennent mes idées, et puis-je m'y fier ? A ce stade, et c'est le thème de sa *Troisième méditation*, Descartes entreprend « d'examiner s'il y a un Dieu, et s'il existe, s'il peut être trompeur : en effet, tant que cela n'est pas connu, il ne semble pas que je puisse jamais être pleinement certain de rien d'autre » (p. 91). Il conclut : « Je reconnais qu'il ne serait pas possible que j'existe avec une nature telle que je suis, à savoir en ayant l'idée de Dieu, si effectivement Dieu n'existait aussi, Dieu, dis-je, ce même Dieu dont l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces perfections que pour ma part je puis par la pensée non pas comprendre, mais atteindre d'une manière ou d'une autre, et que n'affecte absolument aucun défaut » (p. 139). Et s'il est parfait, il ne peut être trompeur, car « toute fraude [...] et toute tromperie dépendent de quelque défaut » (p. 139).

Francisco Varela et l'émergence de la conscience

Dans son *Invitation aux sciences cognitives*⁹, Francisco Varela développe l'idée que certains programmes informatiques appelés réseaux connexionnistes montrent une tendance naturelle à l'auto-organisation. Ces programmes consistent en un grand nombre de fonctions disposées en couches superposées sur plusieurs niveaux. La première couche reçoit en entrée des données provenant de l'extérieur du réseau, qui passent ensuite dans les différentes couches, dont la dernière produit des résultats, qui peuvent ensuite être éventuellement réinjectés dans le réseau. On constate alors l'émergence d'une certaine auto-organisation du système. On peut aussi régler le réseau pour obtenir des résultats souhaités à partir de certaines entrées. Le système est entièrement déterministe, mais ce qui se passe à l'intérieur du réseau est trop complexe pour être suivi par la pensée. Les fonctions du réseau ont été appelées « neurones » par les spécialistes, et le réseau lui-même est souvent qualifié de « neuronal », ce qui l'assimile à un cerveau.

Par ailleurs, il note que la matière inerte peut elle aussi s'auto-organiser, par exemple dans les cristaux. De là il n'y a qu'un pas pour penser que l'auto-organisation est une propriété générale de la matière, et que la conscience n'en est qu'une forme très complexe. En conséquence, il n'est pas impossible, en théorie

⁸ Descartes 1641, 1990.

⁹ Varela 1989.

du moins, que des ordinateurs très complexes puissent faire « émerger » eux aussi une sorte de conscience¹⁰. Notons que le mot « émergence » n'est pas sans connotations métaphysiques en ce qu'il dénomme une apparition non expliquée, une sorte de miracle, donc. Et une fois « émergé », l'esprit mène bel et bien une existence séparée ; on est alors à nouveau en plein dualisme.

Pour le philosophe analytique et la plupart des linguistes, la proposition exprime une pensée complexe sur un état du monde ou un état intérieur. Elle consiste en une combinaison d'idées plus simples auxquelles correspondent des éléments lexicaux référentiels qui permettent de les penser, de les désigner et de les dire. Ainsi le mot « chien » peut-il désigner l'idée de chien, des occurrences réelles de chiens, la catégorie des chiens, plus une quantité de concepts et d'objets dérivés, comme dans les expressions « en chien de fusil » ou « elle a du chien ». Le mot « chien » est lui-même composé d'éléments sémantiques infra-lexicaux : « animal », « canidé », « qui aboie », « qui frétille de la queue », etc., qui composent ensemble le sens de « chien ». La proposition « le chien est dans sa niche » assemble ainsi deux éléments lexicaux dénommatifs, « chien » et « niche », dans une relation de localisation. Si le chien est effectivement dans sa niche, alors la proposition est vraie, à la fois au niveau conceptuel et dans le monde réel, et une connaissance a été produite.

« La pensée et l'être sont une même chose », disait la déesse au mortel dans le *Poème de Parménide* (VI^e siècle avant J.-C). Penser, c'est ainsi penser les choses. C'est la croyance en cette correspondance entre monde et idées qui a permis aux Grecs de poser les fondements de la pensée scientifique sur lesquels la science moderne s'est développée avec éclat à partir de la Renaissance. Et en effet, si nous pensions que nos idées ne correspondent pas au monde, nous ne chercherions pas la référence des mots dans le réel, et notre activité linguistique habituelle serait sans doute assez proche de la poésie. L'activité scientifique, en revanche, consiste à rechercher sans relâche la correspondance la plus juste entre les mots, la pensée et les observations. Il faut réduire autant que faire se peut l'imprécision inhérente aux langues. C'est à ce but que la terminologie s'emploie, avec un certain succès.

Nous allons qualifier d'« ontologique » ce point de vue qui lie le monde aux concepts et à la langue, et nous l'opposerons plus loin à l'anthropologie de Wittgenstein. Il imprègne profondément notre culture : il va de soi. Il n'est pas faux, puisqu'il permet l'action sur le réel et une véritable accumulation de connaissances, mais il impose, sans que nous nous en rendions bien compte, une vision de l'être humain tout à fait particulière mais qui nous semble absolument naturelle, celle d'un individualisme à la fois ontologique et dualiste. Les hommes entrent en communication entre eux pour subvenir à leurs besoins physiques et psychologiques. Pour cela, ils utilisent un code linguistique que la Nature (ou Dieu, ou le Génome) a placé en eux, de sorte qu'ils sont capables d'encoder leurs états intérieurs pour les communiquer aux autres. En conséquence, la société est un agrégat d'individus vivant ensemble pour des raisons contingentes sur la base d'un contrat implicite. En somme, c'est l'homme qui constitue la société ; ce n'est pas la société qui forge l'individu.

Le code linguistique ne sert pas qu'à communiquer des états intérieurs ; il nous permet aussi de parler du monde, et, si nous nous en donnons la peine, de déchiffrer les Lois de la Nature en appliquant correctement le langage à l'observation des phénomènes extérieurs qui nous entourent et des phénomènes intérieurs qui nous constituent. Le fondement de cette hypothèse est qu'il existe des langages universels, les mathématiques et la logique, qui

¹⁰ C'est ce que croit par exemple le philosophe de l'esprit Daniel Dennett. Il donne l'exemple d'un ordinateur qui parviendrait à comprendre une blague. Pour cela il fait l'hypothèse qu'un programme très complexe générerait une sorte de compréhension interne. « Peut-être que les milliards d'actions de toutes les parties de toutes ces parties hautement structurées produisent finalement une authentique compréhension dans le système » (Dennett 1987 : 543).

constituent le code ultime de l'univers ; ils sont consubstantiels à la matière, et donc aussi à celle qui constitue notre cerveau, un amas de matière particulièrement complexe d'où il peut « émerger » et servir d'outil cognitif et linguistique à la conscience, elle aussi une entité « émergente ». Dès lors, le code est une sorte de fondement commun à la matière et à la pensée, et tout ce qui peut être dit en termes logiques ou mathématiques correspond au monde et est vrai. Penser et dire l'univers à l'aide des mathématiques, comme le fait la physique, c'est le comprendre réellement ; penser et dire la syntaxe à l'aide d'un formalisme d'allure algébrique, comme le fait le générativisme, c'est atteindre l'essence même du langage.

Descartes et l'origine divine des mathématiques

Dans la *Cinquième méditation*, Descartes entreprend de cerner l'essence des choses matérielles. Parmi les idées qui sont dans son esprit, il y en a d'abstraites telles que la quantité, l'étendue, la largeur, la profondeur, le mouvement, etc., dont il n'a pas seulement « une connaissance tout à fait limpide » (p. 177), mais « dont la vérité est si manifeste et si accordée à ma nature que, la première fois que je les découvre, je n'ai pas tant l'impression d'apprendre quelque chose de nouveau que de me **ressouvenir** de ce que je savais déjà avant, c'est-à-dire de me tourner pour la première fois vers des choses qui étaient en moi depuis bien longtemps, quoique le regard de mon esprit ne se fût pas encore retourné vers elles » (p. 177). Je peux m'imaginer toutes sortes de figures géométriques et de propriétés arithmétiques, et peu importe si je les ai connues par les sens ou seulement par l'esprit, car il y a « à coup sûr une certaine nature ou essence ou forme déterminée de [ces entités], qui n'a pas été forgée par moi et qui ne dépend pas de mon esprit » (p. 179). « Et elles sont bien toutes vraies puisque connues par moi clairement » (p. 181). Les vérités mathématiques sont donc plus certaines que les autres, car « il est vrai que la certitude des démonstrations de géométrie elles-mêmes dépend de la connaissance de Dieu » (p. 309).

Ces points de vue sur le code sont, rappelons-le, entièrement implicites, et leur origine philosophique et théologique ne frappe pas le chercheur. Ils constituent un point de départ dans la pensée de tous ceux qui n'auraient pas fait, comme Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques*, une critique du mode de pensée hérité de ses prédécesseurs. Saul Kripke n'échappe pas à la règle : le brillant jeune philosophe qu'il était s'est lancé à corps perdu dans la philosophie analytique, celle qui domine cette discipline outre-Atlantique, et il y a excellé dans les trois domaines caractéristiques d'une pensée basée sur le code, à savoir la logique, la vérité et la référence. La logique est, nous l'avons vu, implicitement considérée comme le langage de l'univers par excellence et son étude est primordiale car on la considère souvent comme le fondement des mathématiques ; la vérité sanctionne la proposition, qui est vraie ou fausse selon le cas, et elle est ainsi le concept central d'une vision logiciste de la connaissance ; quant à la question de la référence, elle s'intéresse à la manière dont le langage permet de nommer les objets du monde et d'en parler correctement. Rien dans la culture de Kripke ni dans son activité professionnelle ne le prédestinait à prendre en compte les affirmations quelque peu péremptoires et provocatrices de Wittgenstein. Mais il ne les a pas ignorées, bien qu'elles contreviennent entièrement à ses conceptions « naturelles », et bien qu'elles remettent en cause certains aspects de son travail. C'est tout à son honneur.

On peut donc dire que le livre de Kripke sur Wittgenstein est une sorte d'OVNI dans une carrière par ailleurs brillante et remarquable. Il découvre dans l'œuvre du philosophe viennois une remise en cause radicale de ses croyances philosophiques dans au moins deux des trois domaines de son activité : il n'y a pas de vérité en dehors d'un accord entre les

hommes qui se réalise dans le langage ; et la logique, en tant qu'elle est un système de règles, n'a pas de fondement réel.

Kripke affirme qu'on ne peut pas comprendre l'argument du langage privé (ALP) sans tenir compte de la partie qui précède concernant les règles (AR), et il a entièrement raison. Mais au bout du compte, malgré le titre de l'ouvrage, l'ALP est à peine abordé. Kripke est resté concentré, comme obnubilé, sur la question des règles, car c'est elle qui constitue le défi principal à ses croyances et à son œuvre. S'il avait apporté autant d'énergie à la compréhension de l'ALP qu'à celle de l'AR, il aurait peut-être vu que le scepticisme de Wittgenstein n'empêche pas le monde de tourner, ni la science de continuer à découvrir les mystères de la nature. Il est temps maintenant de préciser ce qu'on entend par langage privé chez Wittgenstein. Nous avons sélectionné quelques passages marquants de l'ALP ci-dessous, et nous avons ajouté quelques commentaires en gras. Les italiques sont de Wittgenstein.

L'argument du langage privé

§243 Les mots de ce langage doivent se rapporter à ce qui ne peut être connu que de la personne qui parle ; à ses sensations intimes, immédiates...

Wittgenstein commence par préciser ce qu'il appelle un langage privé : les mots de ce langage ne désignent que des sensations personnelles intimes.

§244 : Comment les mots *se rapportent-ils* aux sensations ? Il ne semble pas qu'il n'y ait ici aucun problème ; ne parlons-nous pas tous les jours de sensations que nous désignons par leurs noms ? Mais comment établit-on la connexion entre le nom et la chose nommée ?

Il pose ensuite la question de la nomination des sensations. Celles que nous nommons habituellement, par exemple la douleur, nous le faisons à l'aide de mots connus de tous : il ne s'agit donc pas d'un langage privé.

§256 : Maintenant, que dire au sujet du langage qui décrit mes expériences intérieures et que moi seul puis comprendre ? *Comment* désigner mes sensations par des mots ? Comme nous le faisons ordinairement ? Est-ce qu'alors mes mots relatifs aux sensations s'associent avec mes expressions naturelles des sensations ? Dans ce cas mon langage n'est pas un langage « privé ». Quelqu'un d'autre pourrait le comprendre aussi bien que moi. Mais supposez que je n'aie pas eu d'expressions naturelles de la sensation, mais seulement la sensation ? Et dès lors *j'associe* simplement des noms avec les sensations et j'emploie ces noms pour les décrire.

La question se précise : comment associer une sensation intime à un nom inventé par moi et connu de moi seul ?

§258 : Imaginons le cas suivant : je veux tenir un journal sur le retour chronique d'une certaine sensation. Dans ce but je l'associe au signe « S » et je l'inscris dans un agenda aux jours où il m'arrive de l'éprouver. Je ferai remarquer tout d'abord qu'une définition du signe ne se peut formuler. – Mais je puis tout au moins me la donner à moi-même comme une sorte de définition ostensible ! – Comment ? Puis-je désigner la sensation ? Non, pas dans le sens ordinaire. Mais je prononce ou écrit le signe, et ce faisant je concentre mon attention sur la sensation et, pour ainsi dire, la désigne intérieurement. Mais à quoi bon cette cérémonie ? Car cela ne semble rien de plus ! Une définition sert en effet à établir la signification d'un signe. – Or, c'est ce qui se fait précisément par la concentration de mon attention ; car de cette manière j'imprime en moi-même le rapport entre le signe et la sensation. Mais « je l'imprime en moi-même » signifie seulement : ce processus a pour effet de me rappeler, à l'avenir, ce juste rapport. Mais dans le cas présent, je n'ai pas de critère de justesse. On aimerait dire ici : tout ce qui va me sembler juste sera juste. Et cela signifie seulement que nous ne pouvons parler de ce qui est « juste ».

Supposons que je ressente une sensation et que je l'appelle « S ». Comment est-ce que je ferais pour associer les deux ? En me concentrant sur la sensation ? En la désignant intérieurement à l'aide de « S » ? En l'imprimant dans ma mémoire ? Admettons ; mais alors à l'avenir, « tout ce qui va me sembler juste sera juste ». On reconnaît ici la question des règles de Kripke : je n'ai aucune garantie que mon souvenir de « S » soit le « S » que je ressens aujourd'hui, pas plus que je ne peux être sûr que « plus » ne soit pas « quus ».

§ 265 : ... Mais la justification pourtant ne consiste que dans le fait d'en appeler à une instance indépendante. [...] Par exemple, je ne sais pas si je me suis rappelé l'heure de départ d'un train exactement et pour le vérifier je me remémore une page de l'indicateur. [...] Si l'image mentale de l'indicateur ne pouvait être elle-même *vérifiée* quant à son exactitude, comment pourrait-elle confirmer l'exactitude du premier souvenir ?

La validité d'un souvenir ne vaut que s'il y a une instance indépendante qui le confirme. Quelle peut être cette validité dans le cas de mots de la langue comme ceux qui nomment les sensations, comme « S », ou les noms de règle, comme celle de l'addition ?

§ 293 : Si je dis de moi-même que ce n'est qu'à partir de mon propre cas que je sais ce que signifie le mot « douleur » -- ne devrais-je pas dire la *même chose* d'autrui également ? Et comment puis-je généraliser ce cas *unique* de manière aussi irréfléchie ?

Or, chacun vient dire qu'il ne sait ce qu'est la douleur qu'à partir de son propre cas ! Supposez que chacun ait une boîte avec quelque chose dedans : nous l'appelons un « scarabée ». Personne ne pourra regarder dans la boîte d'aucun autre, et chacun dira qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que pour avoir regardé le *sien* propre. Or il se pourrait fort bien que chacun celât quelque de différent dans sa boîte. On pourrait même imaginer un genre de chose susceptible de changer constamment. Mais à supposer que le mot « scarabée » ait tout de même un sens usuel dans le langage de ces personnes ? – Il ne servirait pas alors à désigner une chose. La chose dans la boîte n'appartient d'aucune manière au jeu de langage ; pas même comme un *quelque chose* : car la boîte pourrait aussi bien être vide...

Une dernière objection : si je parvenais effectivement à nommer une sensation intérieure, je devrais naturellement admettre que les autres font de même. Supposons alors que nous donnions le même nom à l'une ou l'autre de nos sensations, comment saurions-nous que nous parlons de la même chose ? Et s'il ne fait pas partie d'un jeu de langage, c'est-à-dire d'un usage socialement normé de la langue, alors comment va-t-on l'utiliser, sachant qu'il n'a pas d'histoire dans la langue ? Est-ce un nom ? Un verbe ? Un adjectif ? Quels sont ses contextes habituels ? Ses synonymes ? Ses antonymes ? Etc.

La conclusion de l'ALP est claire : le langage ne vient pas de l'intérieur, pas plus que les règles de l'addition. Pourtant, l'ensemble des théories « ontologiques » telles que le cognitivisme, le générativisme, le logicisme, ou les neurosciences partent toutes du principe implicite que le code est produit par la singularité qui habite le corps. Un des problèmes qui se pose alors est celui de l'intercompréhension entre les singularités : comment faire en sorte que mon code corresponde à votre code. C'est la question des « scarabées » de Wittgenstein. La réponse habituelle est celle des universaux : notre pensée et notre langage sont constitués de « briques » élémentaires dont chacune correspond à un élément du réel, et dont l'assemblage est pris en charge par une syntaxe logique universelle et génétique. Mais comme ces universaux et cette syntaxe sont pure hypothèse, on se retrouve alors dans le cas évoqué dans le paragraphe 234 des *Investigations* : « Mais ne pourrions-nous pas calculer comme nous le faisons réellement (tous dans une parfaite conformité, etc.) et n'en avoir pas moins le

sentiment d'être guidés par les règles comme par un charme, étonnés peut-être de ce que nos vues soient conformes en cela ? (**Rendant grâce à Dieu peut-être pour cette conformité.**) ». L'intercompréhension est alors magique ; elle est oeuvre divine.

D'un point de vue scientifique, c'est évidemment inacceptable, même si des branches entières de la recherche prennent ces points de vue comme les fondements implicites de la réflexion. Il faudrait trouver autre chose. Et on parvient effectivement à une conception infiniment plus juste de l'homme, nous semble-t-il, à partir de l'anthropologie de Wittgenstein, qui pourrait convenir à Kripke pour peu qu'il abandonne une hypothèse forte, celle que la Nature fonctionne à partir de Lois dont nous pouvons établir la Vérité grâce à des méthodes indépendantes de ce que nous sommes. Il faudrait simplement qu'il reconnaisse que nos connaissances sont ce que nous disons de notre expérience commune, ce qui peut être vrai ou faux.

Nous développons maintenant une conception de la langue inspirée de Wittgenstein, dont nous pensons qu'elle remplacerait avantageusement l'approche ontologique qui domine les esprits. Nous sommes exposés dès notre naissance aux pratiques sociales implicites et explicites en vigueur dans notre communauté, parmi lesquelles celles concernant la nourriture, le comportement, les rythmes de vie, etc. Il y a aussi le langage. L'enfant comprend vite, dès les premières semaines de sa vie, que nous communiquons en faisant du bruit avec la bouche. Il finit par en identifier certains, puis d'autres de plus en plus nombreux, qu'il relie à des fragments de son expérience, et qu'il utilise ensuite lui-même. Il apprend ainsi que les choses ont des noms, et il finit par poser des questions. C'est ainsi que mon fils me demanda un jour, alors qu'il commençait à peine à parler, ce qu'étaient ces lumières dans le ciel nocturne. Je lui dis qu'il s'agissait d'étoiles. Il parut satisfait de cette « explication ». En réalité, en nommant les étoiles, je n'en avais donné aucune, mais je lui avais dit deux choses importantes, 1) qu'elles existent pour nous, les hommes, ce dont la dénomination est la preuve, 2) et qu'elles possèdent une existence séparée des autres objets visibles. Comme par ailleurs, son expérience d'enfant lui avait déjà appris que les adultes sont prêts à donner des explications sur les choses nommées, il a pu supposer que c'était aussi le cas des étoiles, et qu'il existe pour elles comme pour tous les autres objets de notre expérience un corpus de connaissances auquel on peut avoir accès par une simple question, en l'occurrence « C'est quoi, les étoiles ? ». J'aurais alors pioché dans le corpus des choses dicibles à propos d'étoiles, et j'aurais choisi des connaissances adaptées à son âge. Mais il parut satisfait et ne me posa pas d'autres questions. Je ne lui avais pourtant rien dit sur le « concept » d'étoile : c'est bien le signe que le concept n'est pas le « contenu » du mot ; il est une reformulation structurée et simplifiée du corpus qui accompagne les dénominations, ce que Peirce appelait un « interprétant ».

Charles Sanders Peirce : le signe, l'objet et l'interprétant¹¹

« Un signe ou *representamen* est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire créé dans l'esprit de cette personne un signe équivalent, ou peut-être plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appellerai interprétant du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son objet » (2.228). Tout signe peut être développé en un autre signe. « Un signe est tout ce qui détermine quelque chose (son interprétant) à renvoyer à un objet auquel lui-même renvoie (son objet) de la même manière, l'interprétant devenant à son tour un signe et ainsi de suite *ad infinitum* » (2.303). On peut interpréter cela ainsi : l'objet est un élément moteur qui produit par interaction avec le *representamen* (c'est-à-dire un

¹¹ Peirce 1978. Son oeuvre est subdivisée en paragraphes dont les numéros sont ici donnés entre parenthèses.

signe) un autre signe appelé « interprétant », qui lui-même peut produire un autre signe à propos de l'objet, et ainsi de suite. Un signe est ainsi en relation avec deux autres entités : l'objet du signe et son interprétant, c'est-à-dire un autre signe. « Un *representamen* est le sujet d'une relation triadique avec un second appelé son objet, pour un troisième appelé son interprétant ... » (1.541). « Toute pensée doit pouvoir être interprétée dans une autre, ... toute pensée est dans les signes » (5.253). La signification absolue, l'essence de l'objet, est à tout jamais hors de portée ; tout ce dont nous sommes capables c'est de générer des interprétants à partir de signes et d'objets.

Dans la conception anthropologique de la langue que nous développons, les mots qui désignent des objets de notre expérience, les dénominations, sont au centre d'un ou plusieurs corpus d'usages qui contiennent les connaissances à leur sujet. Par corpus, nous entendons l'ensemble de ce qui a été dit ou écrit sur l'objet désigné par la dénomination, même si cela n'est pas connu de tous : chacun utilise les dénominations en fonction des fragments de corpus qu'il maîtrise. Comme notre expérience collective évolue au fil du temps, les mots peuvent être utilisés dans de nouveaux contextes et nous acquérons alors d'autres corpus d'usages. Le sens des dénominations change en conséquence, sans que, bien souvent, nous nous en apercevions. Le mot « holocauste » est passé d'un sens principal de sacrifice à un Dieu bienveillant à celui de génocide, en particulier celui des juifs par les nazis, sans que le plus grand nombre s'en aperçoive¹². La cause en est une modification du corpus dans les années soixante-dix sous l'influence d'un feuilleton américain sur le génocide des juifs, et dont le titre, mal traduit, était « Holocauste ». Le mot anglais « holocaust » signifie principalement « destruction massive », et il a été utilisé dans ce feuilleton pour dénommer le génocide des juifs par les nazis. Cet usage s'est alors répandu de ce côté-ci de l'Atlantique. Le changement s'est effectué alors même que les deux sens sont à l'opposé l'un de l'autre : comment un massacre criminel peut-il être confondu avec une offrande à Dieu ? C'est pourquoi beaucoup préfèrent l'usage de « shoah », « catastrophe » en hébreu, en lieu et place d'« holocauste » pour nommer le génocide des juifs par les nazis.

Le changement de sens est un phénomène très banal, dont nous sommes généralement inconscients. Kripke a mis le doigt sur un phénomène très réel, et il est effectivement possible que « plus » ait signifié autre chose par le passé. Les mathématiques ne sont en effet pas à l'abri de changements de sens. Voici le texte original qui donne le calcul de la circonférence d'un cercle tel qu'il nous est parvenu par l'intermédiaire d'un auteur grec du 4^{ème} siècle, Théon d'Alexandrie, traduit en arabe, puis en latin, et publié dans cette langue pour la première fois en 1482 à Venise : « Le périmètre de tout cercle est supérieur au triple du diamètre et l'excède d'une longueur inférieure à la septième partie du diamètre mais supérieure à dix soixante et onzièmes ». La circonférence est ainsi exprimée proportionnellement au diamètre dans un rapport entre des entiers naturels, c'est-à-dire des nombres *rationnels*. Par la suite, Archimède (287-212 av. J.-C.) en donna une valeur numérique approximative : 3,14, et Ptolémée, trois siècles plus tard, calcula une valeur plus précise de 3,1416. Ce nombre a un nom, π . Or π est un *irrationnel*, c'est-à-dire un nombre qui ne peut pas être ramené à un rapport entre deux entiers naturels. Le souvenir du changement est conservé par les historiens, mais sans doute pas par ceux qui utilisent la formule de nos jours.

Il n'y a pas de vérité absolue qui soit indépendante des êtres humains. Il est possible que certaines de nos vérités correspondent bel et bien au monde, mais nous ne pouvons en avoir la certitude. Pour Wittgenstein, l'homme n'est pas une singularité prométhéenne

¹² Frath 2004 et 2007.

capable de comprendre le monde grâce à une correspondance magique entre ses pensées et le monde. Il est le membre d'une communauté qui le détermine largement. Ce qu'il *pense* vrai, c'est ce que tout le monde *dit*, c'est l'opinion. Pour passer de l'opinion à la Vérité, il lui faudra fournir un effort intellectuel intense, et dans les sciences, ancrer ses connaissances dans l'observation du monde et le raisonnement. Il peut y parvenir grâce à une méthode de recherche particulière dans les sciences, la méthode expérimentale, qui va lui révéler le fonctionnement caché de la matière.

Mais c'est à ce niveau que les conceptions ontologique et anthropologique divergent. Les tenants de la première supposent l'existence de Lois de la Nature qui seraient l'essence des phénomènes. L'objectif est alors de « découvrir » ces Lois et de les exprimer à l'aide de formalismes logico-mathématiques auxquels la tradition accorde une valeur ontologique. Dès lors, ce qui s'exprime de cette manière est vrai. Le code devient le garant de la vérité, et c'est la perte de cette garantie qui constitue le scepticisme : sans référence à une nature logico-mathématique du monde, plus rien ne peut être prouvé, plus rien n'est vrai.

Mais quelle est l'alternative ? Avant de poursuivre, il faut se rappeler l'objection faite par l'Église aux athées : si vous prônez une société sans Dieu, quel sera le fondement de la morale ? L'idée est la même : sans une « garantie » extérieure à l'humanité, Dieu dans un cas, la Vérité dans l'autre, il n'y a ni éthique, ni connaissances. Pourtant, on ne note pas de supériorité éthique chez les peuples en fonction de leur degré de religiosité : tous ont vécu, vivent, ou vivront des périodes où la morale s'effondre et où on se livre à des turpitudes sans nom. D'ailleurs, l'actualité nous en donne des exemples tous les jours.

Pour Kripke, dorénavant, il semble bien que Wittgenstein ait raison et qu'il faille accepter que le monde n'est que ce que nous en voyons et en disons. « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde », dit Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus* (§5.6)¹³. Mais en quoi est-ce troublant, si c'est le cas ? Après tout, cela n'empêchera pas les scientifiques de réfléchir, ni de faire des découvertes. Par surcroît, cela donne une explication du fait que les théories scientifiques ne sont jamais certaines : si nos interprétations dépendent de nos observations et de ce que nous en disons, alors il n'est que normal qu'elles puissent changer.

Il reste le problème de la Vérité. Existe-t-elle oui ou non ? La vérité comme « forme de vie » de Wittgenstein, c'est l'opinion, ce que tout le monde dit et croit vrai. Elle n'a que des références lointaines avec la réalité du monde. Par exemple, un accord s'est fait dans la langue à propos du réchauffement climatique. Les mots pour en parler viennent facilement à la bouche de chacun, et la parole des climato-sceptiques est repoussée comme fausse. Il y a quarante ans, c'était l'inverse : ceux qui mettaient en garde contre le réchauffement étaient considérés comme des fanatiques de l'écologie. La vérité sur le réchauffement repose sur des travaux que nous sommes incapables de comprendre et de juger par nous-mêmes : nous faisons confiance aux spécialistes du climat. Mais qu'on se rappelle la mort des forêts des années quatre-vingts et le trou dans la couche d'ozone des années quatre-vingt-dix. Plus personne n'en parle. Que leur est-il arrivé ? Leur vérité a-t-elle été démentie ? Il n'y a là que succession d'opinions contradictoires qui n'ont pas grand-chose à voir avec la Vérité.

La Vérité est une quête personnelle et exigeante. Elle va à l'encontre de l'opinion, ce qui n'est pas facile, et elle doit s'appuyer sur l'observation, la réflexion et l'écriture, ce qui est difficile. Elle doit être argumentée et finalement emporter l'adhésion. La simple appropriation d'une opinion en la clamant haut et fort n'est pas une quête ; ce n'est qu'une manière conformiste de s'abandonner à la « forme de vie ».

Finalement, à notre avis, la Vérité est renforcée par le scepticisme ; elle devient un point de vue humain sur des objets du monde que nous observons, auxquels la langue a donné

¹³ Wittgenstein 1961.

une existence séparée et dont nous sommes en mesure de préciser les relations grâce à une pratique linguistique qui consiste à les décrire de diverses manières, parmi lesquelles l'utilisation de règles mathématiques et logiques issues de la langue commune. Cela n'a rien de désespérant.

Références bibliographiques

- Aitchison Jean (1994) : "Understanding Words", in *Language and Understanding*, G. Brown, K. Malmkjaer, A. Pollitt & J. Williams, eds., OUP, 83-95.
- Dennett Daniel (1993,) : *La conscience expliquée*. Traduit de l'anglais par Pascal Engel. Éditions Odile Jacob. 1^{ère} publication : Little, Brown & Cie, 1991.
- Descartes René (1990) : *Méditations métaphysiques*. Traduit du latin par Michelle Beyssade. Le Livre de Poche. 1^{ère} publication, Paris, 1641.
- Frath Pierre (2004) : "Rules and Intentionality in the Generative Lexicon", in *Journal of Cognitive Science*, Vol. 3, No. 2 (2002), pp. 139-154, Institute for Cognitive Science, Seoul National University, South Korea.
- Frath Pierre (2007) : *Signe, référence et usage*. Éditions Le Manuscrit, Paris.
- Kleiber Georges (1990) : *La sémantique du prototype*, PUF.
- Kripke Saul (1996) : *Règles et langage privé*, Seuil, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse. 1^{ère} publication : Basil Blackwell, 1982.
- Kripke Saul (1959): "A Completeness Theorem in Modal Logic", *Journal of Symbolic Logic* 24(1):1-14.
- Kripke Saul (1972, 1982) : *La logique des noms propres*, trad. fr. de P. Jacob et F. Récanati, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Propositions ». Texte original publié en 1972: *Naming and Necessity*, Harvard University Press.
- Kripke Saul (1975): « Outline of a Theory of Truth », *Journal of Philosophy* 72, p. 690-716. Reprinted in *Philosophical Troubles. Collected Papers Vol. I*, Oxford University Press.
- Peirce Charles Sanders (1978) : *Ecrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Seuil.
- Varela Francisco (1989) : *Invitation aux sciences cognitives*, traduit de l'anglais par Pierre Lavoie, Seuil. 1^{ère} publication : 1988.
- Wittgenstein Ludwig (1961) : *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*. Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris, Gallimard.